

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM ASOS and EKUAL Keşif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Yıl / Year: 2015 Sayı / Issue: 3
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars
Tel: 0474 225 12 83 - 7605 Faks: 0474 225 12 84
E-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



**T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Kafkas University

Faculty of Divinity Review

Yıl/Year: 2015 Sayı/ Issue:3

ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050

YAYIN SAHİBİ / PUBLİSHER

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas
University**

Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Editör Yardımcıları

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

Alan Editörleri

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Edebiyat)

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)

Doç. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)

Doç. Dr. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Başkan/Chief)

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN

Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Öğr. Gör. Ömer BOZKIR

Arş. Gör. Murat SARIGÜL

Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN

Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

KAPAK/COVER DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Baskı Tarihi / Publication Date: Ocak / 2015

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin ELMALI	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Ali İPEK	Kafkas Üniv.	Fen-Edb. F.
Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.

Doç. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E.SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTAÇI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Osman KARA	Tekirdağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

BU SAYININ HAKEMLERİ/ REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Halil İbrahim TANÇ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail DEMİR	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HİRA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi

Teşekkür

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Halil İbrahim TANÇ Arapça ve Türkçenin İsim Tamlamaları Açısından Karşılaştırılması	1-15
The comparison of Arabic and Turkish in terms of name phrases	
İsmail DEMİR İbn Mu‘tî’nin <i>Kitâbu’l-Fusûl fi’n-Nahv</i> Adlı Eserinde İstishâd	16-35
The Demonstration (Istishâd) in <i>Kitâbu’l-Fusûl fi’n-Nahv</i> of Ibn Mu‘tî	
Esra HACİMÜFTÜOĞLU Kur’ân-ı Kerîm’de Rüşd Kavramı ve Bu Kavramla Bağlantılı Kelimelerin Analizi	36-61
The Ruşd Concept in The Holy Qur’an and the analyse of the words which are related to this concept	
Hikmet KOÇYİĞİT Şî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu	62-87
The situation of commentator in the tafseer conception of Shi’ite Imami	
Ahmet Emin SEYHAN Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar	88-109
The main themes in the prayers of Abu’l-Hasan el-Kharakani	
Bünyamin ÇALIK Camilerde ve Mescitlerde Dinen Caiz Olan ve Olmayan Davranışlar	110-132
Permitted and un permitted behaviours as religion in mosques / masjids	
Dergi Yazım Kuralları	133-135

ARAPÇA VE TÜRKÇENİN İSİM TAMLAMALARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Halil İbrahim TANÇ*

Özet

Dilbilimin temel konularından biri olan isim tamlamalarının, sözdiziminde önemli bir yeri vardır. Bu yapıların yargı/sonuç ifade etmeleri için cümlenin diğer öğeleri ile birlikte kullanılmaları zorunludur. Dolayısıyla birer gramer terimi olan tekil yapılar bilinmeden cümle kurmak kolay olmaz. Adı geçen yapılar, cümle öğelerinin tamamı için söz konusudur. Türkçe’de özne, yüklem, nesne olabildikleri gibi Arapçada mübteda, haber, fâil veya mefûl olabilirler. Bu çalışmada Arapça ve Türkçe’ye ait isim tamlamaları karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacak ve her iki dile ait farklılık ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak Arapça izâfet terkihi esas alınarak Türkçe ad tamlaması ile karşılaştırılmaya gayret edilecektir. Çalışma, bir girişle üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde dillerin karşılaştırılma çalışmaları ve dilbilimin bu konu ile ilgili kavramları incelenecek, birinci bölümde her iki dile ait isim tamlamaları, ikinci bölümde isim tamlamalarının cümlede aldıkları değişik şekiller işlenecektir.

Anahtar kelimeler: *Arapça, Türkçe, karşılaştırma, isim tamlamaları*

Abstract

The comparison of Arabic and Turkish in terms of name phrases

There is an important place of in syntax noun phrases which is one of the basic subjects of linguistics. To express provision, those structures are required to be used with other sentence elements. Therefore, composing a sentence can not be easy without knowing noun phrases which are all grammatical terms. Those structures apply to all elements of the sentence. They can be noun, predicate and object in Turkish while. In this study, noun phrases which belong to Turkish and Arabic are going to be handled comparatively. And differences and similarities which belong to both language are going to be identified. Also, they are going to be compared with Turkish noun phrase to be pradicated on Arabic noun phrase. This study consists of one prologue and two parts. In prologue, language comparison studies and the notions of linguistic which relate to this subject and in the first part, noun phrases which belong to both languages and in the second part, different forms of noun phrases in the sentence.

Keywords: Arabic, Turkish, the comparison, noun phrases

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Öğretim Üyesi.

Giriş

Dilbilim Kavramları

Uygulamalı Dilbilim

Cümle öğelerinin ve gramer kavramlarının karşılaştırılması ile ilgili dilbilim konusudur. Genel dilbilimin verilerini uygulamaya koyan ve dilin uygulama alanlarıyla ilgili bilim dallarının oluşturduğu (عِلْمُ اللُّغَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ = *Applied Linguistics*) dilbilim dalıdır.¹ Teorinin pratiğe dönüşmesi için gerekli olan bu konu, öğrenme ve öğretme sürecine katkı sağlar. Cümle öğelerinin ve diğer gramer yapılarının karşılaştırılması ne kadar önemli ise adı geçen öğelere kaynaklık eden yapıların ve değişik dillerdeki karşılıklarının bilinmesi en az o kadar önemlidir.

Karşılaştırmalı Dilbilim

Karşılaştırmalı dilbilimin (عِلْمُ اللُّغَةِ الْمُقَارِنِ = *Comparative Linguistics*) kurucusu Franz Bopp (1791-1867) kabul edilir. Adı geçen dilbilimin inceleme alanı, sadece aynı dil ailesinden gelen ve ortak özellikler gösteren dillerle sınırlıdır. Meselâ, ikisi de Samî dilleri ailesinden olan Arapça ile İbranice arasında yapılacak incelemeler, karşılaştırmalı dilbilimin konusudur.² Halbuki aynı aileden olmayan dillerin karşılaştırılması, konumuz olan Arapça ile Türkçe için elzemdir. Karşıtsal dilbilim, karşılaştırmalı dilbilimin bu boşluğunu doldurabilmektedir.

Karşıtsal Dilbilim

Karşıtsal dilbilim çalışmalarının gerçek anlamda Robert Lado ile başlatıldığı kabul edilir.³ Bu kavram, farklı dil gruplarına ait dillerin karşılaştırılmasını esas alır. Zira böyle bir karşılaştırmada benzerlikten daha çok zıtlıklar söz konusudur. Arapça ile Türkçe her alanda olduğu gibi isim ve sıfat tamlamalarının kuruluşunda da zıt bir yapıya sahiptirler. Arapçada sıfat kendisinden önceki ismi nitelerken⁴, Türkçede kendisinden sonraki ismi niteler.⁵ Bu zıtlık şekle bağlı bir zıtlıktır. Adı geçen kavramların işlevleri her iki dilde de aynıdır.

¹ Candemir Doğan, *Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 37.

² Doğan, *a.g.e.*, s. 40.

³ Emrullah İşler, *Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Eğitimi*, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 6, İstanbul, 2002, s. 124.

⁴ Abduh er-Râcihî, *et-Tatbiku'n-Nahvî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004, s. 429.

⁵ Neşe Atabay, Sevgi Özel, Ayfer Çam, *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1981, s. 14.

Arapça ve Türkçede Tamlama

Arapçada isim, fiil ve harf şeklinde üç çeşit kelimeye karşılık⁶ Türkçede ikisi fiil, yedi tanesi isim soylu toplam dokuz çeşit kelime bulunmaktadır.⁷ İsim tamlamaları ise her iki dilde aynı konumdadırlar. Konumuz olan iki dil, diziliş bakımından birbirlerine zıt olmalarına karşılık dillerin temel mantığı gereğince tamlamalar benzer görevleri üstlenirler.

İzâfet (الإِضَافَةُ); bir ismin, aralarındaki anlam veya âmil/ma‘mul ilişkisinden dolayı başka bir isme izâfesi (bağlanması)’dir.⁸ Anlam ilişkisinden dolayı yapılan izâfette, bir ismin marifelik (belirlilik) kazanması veya tahsis (anlam sınırlaması) söz konusudur. Öte yandan sıfat ilişkisi olan tamlamada, birer cümle olarak ifade edilebilecek bir anlamın izâfetle ifade edilmesidir.

Arapçada, Türkçedeki gibi tamlamada tekil isimlerin ek alma veya almama⁹ gibi bir durum söz konusu değildir. Bunun yerine tekil isimle yapılan tamlamalarda muzâf (tamlanan) olan kelimenin tenvinini düşer ve muzâfun ileyh (tamlayan) her zaman mecrur olur. Çoğul isimlerde her bir ismin ayrı bir durumu söz konusudur. Cemi müzekker sâlim ile tesniyede (ikil) ismin sonundaki nûn harfi düşerken, cemi müennes sâlim ile cemi teksirde tekil isim gibi tenvinin düşmesi ve muzâfun ileyh’in mecrur olma kuralı geçerlidir. Arapçada ayrıca isimlerin hallerine göre tamlama söz konusudur.¹⁰ Cemi müzekker sâlim ile tesniye nasb ve cer hallerinde muzâf olduklarında hem sonlarındaki nûn harfi düşer hem de Cemi müzekker sâlim’in vav harfi ile tesniyenin elifi, yâ harfine dönüşür. Tekil isimle cemi teksirde nasb hâli fetha ve cer hâli kesra olmasına karşılık cemi müennes sâlimde her iki hâl de kesra ile gelir. Arapçada cümlenin kendisi de tamlamaya konu olabilir. (حَيْثُ، إِذْ، لَمَّا، إِذَا) gibi bazı zaman ve mekân zarfları ile cümlenin tamlamaya girmesi mümkündür. Türkçeye tamlama şeklinde çevrilmese de Arapçada cümle ile yapılan izâfette cümle muzâfun ileyh olur ve mahallen mecrur olur. Yukarıdaki edatlar ve benzerleri ya sadece cümleye muzâf olurlar ya da hem tekil isme hem de cümleye muzâf olabilirler. İki dilde de zamir ile isim tamlaması yapılabilir. Arapçada isme bitişen ve muzâfun ileyh (tamlayan) olan zamirlere *muttasıl zamir* denir.

⁶ İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, (Thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut, 1995, s. 17.

⁷ Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 182.

⁸ er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 20.

⁹ Erdoğan Boz ve Ertuğrul Yaman (Ed.), *Üniversiteler İçin Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım* (4. Baskı), Yargı Yayınları, Ankara, 2013, s. 146.

¹⁰ Arapçada, ref, nasb ve cer hallerine karşılık Türkçede yalnız hâli, **-i** hâli (belirtme), **-e** hâli (yönelme), **-de** hâli (bulunma), **-den** hâli (ayrılma) halleri mevcuttur. Ref hâline yalnız hâl, nasb ve cer hallerine ise diğer haller karşılık gelir.

Ancak muttasıl zamirlerin i‘rabı, zahir isimler gibi açıkça değil mahallen olur. İ‘rab: Arapçada kelime sonlarının aldığı ve anlamı sınırlayan şekillerdir.¹¹ Buna, kısaca kelimenin alacağı hareke ve şeklî durum denilebilir. Mahellen i‘rab ise, kelimenin alması gereken harekeyi açıkça değil de konum itibariyle almasıdır. Türkçe tamlamalarda bu durum, ilgi ve iyelik ekleriyle ifade edilir.

Arapça ve Türkçe’de İsim Tamlaması

Türkçe’de ad, adı tümleyince ad takımı (isim tamlaması) olur. Adıllar (zamirler) da adları tümler.¹² Arapça’da ise sondaki (muzâfun ileyh – tamlayan-) ismin, kendisine nisbet edilen önceki belirsiz ismi (muzâf-tamlanan-) belirli hale getirdiği veya sınırladığı yapıya isim tamlaması denir.¹³ Türkçe isimlerde tekil veya çoğul ayrımının dışında fazlaca farklılık olmamasından dolayı tamlamalar sayıya göre değişmez. Arapçada ise tamlamaya konu olan isimlerin tesniye (ikil) veya Cemi müzekker sâlim (çekimli eril ismin çoğulu) olup muzâf olduğunda kelimenin sonundaki *nun* harfi düşer. Arapçada muzâf olan isim genelde nekre (belirsiz), muzâfun ileyh ise hem nekre hem de marife olabilir. Türkçede tamlamanın her iki ögesinin birden ek almasıyla *belirtili*, ikinci sözcüğün ek almasıyla *belirtisiz* tamlama oluşur. İki sözcüğünün de ek almadığı tamlama, *takisiz tamlama* olarak belirlenir. Bir başka tamlama türü de *zincirleme* tamlama olarak bilinen ve tamlayanı ad tamlaması olanlardır.¹⁴ Türkçe isim tamlamasının gayesi; bir nesnenin başka bir nesnenin parçası olduğunu (*duvarın tuğlası*), bir nesnenin başka bir nesneye ait olduğunu (*Abdullah’ın resmi*), bir nesnenin ne işe yaradığını (*çay bahçesi*), bir nesnenin adını (*Sakarya Irmağı*) ve bir nesnenin türünü (*masa saati*) bildirmektir.¹⁵

1. Tamlamaların Kuruluşundaki Farklılıklar

Arapça isim tamlamalarında, cümle kuruluşunda olduğu gibi temel öge önce, yan öge sonra gelir.¹⁶ Türkçede ise dilin kuruluş felsefesine uygun olarak cümlede olduğu gibi kelime grupları yapı ve anlam bakımından yardımcı unsur (belirten/tamamlayan) önce, asıl unsur (belirtilen/tamamlanan) sonra gelecek şekilde kurulur.¹⁷ Öğretimde gözetilmesi gereken en önemli konuların başında bu farklılığın tespiti gelir.

¹¹ er-Râcihî, *a.g.e.*, s. 20.

¹² Gencan, *a.g.e.*, s. 196.

¹³ Hafnî Bey Nâsif, Muhammed Bey Diyâb, Mustafa Tamûm ve Muhammed Bey Salih, *Kitabu’d-Durûsi’n-Nahviyye* I-IV, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1911, IV, 75.

¹⁴ Atabay ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁵ Vecihe Hatiboğlu, *Türkçenin Sözdizimi*, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1972, s. 25; Boz ve Yaman, *a.g.e.*, s. 102.

¹⁶ İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 276.

¹⁷ Boz ve Yaman, *a.g.e.*, s. 145.

Bu gerçeği bilmeden yapılacak öğretim çabalarının kısmen zayi olacağı muhtemeldir. Bu yüzden ana dille hedef dil arasında ne türlü farklılık varsa tespit edilmeli ve öğretim sürecinde öğrencilerin dikkatine sunulmalıdır. Adı geçen zıtlık ve benzerlikler bütün bir dil yapısında mevcut olduğundan, öncelikle sözkonusu yapılar öğretilmelidir. Kanaatimizce cümle kurmadan önce temel malzeme olan yapılar bilinmeli ve buna göre hareket edilmelidir.

2. Arapça İsim Tamlamasının Kuruluşu

Tablo1.1’de görüleceği üzere Arapçada isim tamlamaları Türkçedeki gibi bir kısım eklerle yapılmamaktadır. Bunun yerine isimler şeklen birbirlerine izâfe edilmektedirler.

2.1. Manevî İzâfet “الإِضَافَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ”:

Tablo1.1’deki ilk üç örnekte ya bir ismin marifelik kazanması ya da hususilik kazanması söz konusudur. Manevi izâfet olarak isimlendirilen bu tür izâfetlerde muzâf/tamlanan, muzâfun ileyh/tamlayanın sıfatı olmaz.¹⁸ Aralarında sıfat ilişkisi bulunmayan isimlerin birbirlerini tamlamasına manevî izâfet denir.¹⁹

a- Lâm ma’nâli izâfet “الإِضَافَةُ بِمَعْنَى اللَّامِ”: Muzâf, muzâfun ileyhe ait olduğunda bu tamlama söz konusu olur. Bir kimseye ait bir varlık, Türkçede ‘Zeyd’in hizmetçisi’, misalinde olduğu gibi ilgi ve iyelik eki ile ifade edilirken Arapçada “غُلَامٌ زَيْدٍ” misalindeki gibi muzâf/tamlanan olan kelimenin tenvinini düşer ve muzâfun ileyh/tamlayanın son harekesi kesra olur.²⁰

Tablo 1.1 İsim tamlaması

Arapça isim tamlaması	Türkçe isim tamlaması
غُلَامٌ زَيْدٍ	Zeydin hizmetçisi.
خَاتَمٌ حَدِيدٍ	Demir yüzük
مَكْرٌ اللَّيْلِ	Gecenin hilesi
بَالِغُ الْكَعْبَةِ	Ka’beye varan.
مَعْمُورُ الدَّارِ	Evin imar edilmesi
حَسَنُ الْوَجْهِ	Yüzün güzeli (güzel yüzlü)

¹⁸ Ali el-Cârim ve Mustafa Emin, *en-Nahvu’l-Vâdih*, I-III, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1965, I., 131; İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁹ Bekir Topaloğlu ve Hayreddin Karaman, *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 213.

²⁰ İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 276.

b- Min ma'nâli izâfet “الإِضَافَةُ بِمَعْنَى مِنْ”: Beyaniyye de denilen bu tür izâfet, ikinci örnekte geçtiği gibi, bir şeyin neden yapıldığını ifade etmede kullanılan isim tamlamasıdır. Arapçada مِنْ (-den, -dan) harfi cerinin gizli olduğu ad tamlamaları bu şekildedir. “خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ” = “خَاتَمٌ حَدِيدٍ” Yâni ‘demirden yapılmış bir yüzük’ demektir. Türkçede bu tür tamlamalara, üçüncü türlü ad takımı (takısız tümleme) denmektedir. ‘Gümüş yüzük’ denildiği zaman, asıl ad olan ‘yüzük’ kelimesinin neden yapıldığını gösterir. Yâni ‘gümüşten yapılmış yüzük’ demektir. *Demir çubuk; mermer saray; kerpiç duvar; ipek entari ve benzerleri.*²¹

c- Fî ma'nâli izâfet “الإِضَافَةُ بِمَعْنَى فِي”: Zarfiyye de denilen bir ad tamlamasıdır. Tablodaki ad tamlamasında “مَكْرُ اللَّيْلِ” *gece tuzağı* örneğinde olduğu gibi “فِي” (-de, -da) anlamı olabilir. Tuzağın geceleyin meydana gelen bir olay olduğunu tamlamanın anlamında gizli harfi cerden anlaşılır.

2.2. Lafzî İzâfet “الإِضَافَةُ اللَّفْظِيَّةُ”:

Yukarıdaki Tablo1.1'deki son üç örnekte, muzâf aslında muzâfun ileyhin sıfatı veya (ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe...)'si sayılır. Arapçada birer cümle olması gereken bu yapılar, kullanımı kolay olsun diye tekil yapı şeklinde getirilirler.

Tekil yapı	Cümle
“بَالِغُ الْكَعْبَةِ” <i>Ka'beye ulaşan</i>	“يُبَالِغُ الْكَعْبَةَ” <i>Ka'beye ulaşıyor.</i>
“مَعْمُورُ الدَّارِ” <i>Evin tamir edilişi</i>	“يَعْمَرُ الدَّارَ” <i>Ev tamir ediliyor.</i>
حَسَنُ الْوَجْهِ <i>Yüzün güzeli (güzel yüzlü)</i>	يَحْسُنُ الْوَجْهَ <i>Yüz güzel oluyor.</i>

Arapça izâfetin tesniye ve cemi müzekker-i sâliminde ismin sonundaki nun harfi düştüğü gibi lafzî izâfette adı geçen isimlerin harf-i ta'rif (elif lâm) almaları da caizdir.²² Türkçede tesniye/ikil olmadığı gibi çoğulun da bir tek şekli vardır. Dolayısıyla Türkçede, Arapçadaki gibi isimlerin sonundan harf düşmesi sözkonusu değildir.

مُنْتَفِعُونَ أَعْمَالَهُمْ/الْمُنْتَفِعُونَ أَعْمَالَهُمْ رَابِحُونَ. *İşlerine özen gösterenler kazançlıdır.*
حَافِظًا دُرُوسِهِمَا/الْحَافِظَاتُ دُرُوسَهُمَا. *Derslerini ezberleyen iki kişi ödüllendirilir.*

Son iki lafzî izâfet örneğinde, muzâf/tamlanan, muzâfun ileyh/tamlananın öznesi/fâili durumundadırlar. Manevî izâfette böyle bir

²¹ Gencan, *a.g.e.*, s. 201.

²² Ali el-Cârim ve diğeri, *a.g.e.*, I. 132.

ilişki söz konusu değildir.²³ Türkçede de ad tamlamaları çoğul isimlerden oluşabilir. Ancak belirtisiz tamlamanın isimlerden sadece biri çoğul olabilirken belirtili tamlamanın biri veya ikisi çoğul olabilir.²⁴

Misal:

Belirtili isim tamlaması: *Çocukların oyunu, evin pencereleri, öğrencilerin kitapları*

Belirtisiz isim tamlaması: *Taş bebekler, demir bilekler, çelik süngüler, yün ceketler*

Arapçada özellikle akıllı varlıklar söz konusu olduğunda tamlamanın iki tarafı çoğul olabilir. “إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا”=“Haksız yere ‘yetimlerin mallarını’ yiyenler...”²⁵ Ayette geçen ‘yetimlerin malları’ tamlamasında iki tarafın da çoğul isimden oluştuğu görülmektedir. Arapçada asıl öge önce geldiği için isim sayısı kadar çoğul eki alır. Türkçe ile zıt olduğundan Arapça meslek isimleri bize tuhaf gelebilir. Türkçede *çocuk doktoru*, Arapçada tekil olarak *çocukların doktoru*, çoğul olduğunda *çocukların doktorları* şeklinde gelir. Halbuki Türkçe’de genel olarak *çocuk doktoru* ifadesi kullanılır.

Türkçe örnek	Arapça örnek
Çocuk doktoru (Çocukların doktoru)	طَبِيبُ الْأَطْفَالِ
Çocuk doktorları (Çocukların doktorları)	أَطِبَاءُ الْأَطْفَالِ
Diş tabibi (Dişlerin doktoru)	طَبِيبُ الْأَسْنَانِ
Diş tabipleri (Dişlerin doktorları)	أَطِبَاءُ الْأَسْنَانِ

Arapçada asıl öge başta geldiği halde tamlamanın her iki tarafı da çoğul olabiliyor. Türkçede ise asıl öge sonda gelmesine rağmen meslek isimleri tekil olarak gelir. Unvan grupları da aynı şekilde tamlanan olarak gelebilir.²⁶ Ancak Arapçadaki gibi her iki tarafı çoğul olmadan gelir. Arapçada asıl öge başta geldiğinden muzâf genellikle tekil, muzâfun ileyh çoğul geldiği halde Türkçede ikinci öge asıl olduğundan tamlayan çoğul, tamlanan tekil olur. *Çocukların babası* “أَبُو الْأَطْفَالِ” örneğinde olduğu gibi.

3. Cümlelerin Muzâfun İleyh/Tamlayan Olma Durumu

²³ Ali el-Cârim ve diğeri, *a.g.e.*, I. 133.

²⁴ Hülya Pilancı (Ed.), *Türkçe Biçim Bilgisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını no: 2370, Ankara, 2013, s. 31.

²⁵ Nisa 4/10.

²⁶ Enfel Doğan, *Türkçe Cümle Bilgisi-I*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2461, Eskişehir, 2012, s. 13.

Arapçada cümleler, bazı edat veya zarftan sonra geldiğinde tamlayan olabilir. “حَيْثُ، إِذْ، لَمَّا، إِذَا” edatları sadece cümleye muzâf olurlar.²⁷ Adı geçen edatlardan mebnî olan “حَيْثُ، إِذْ، إِذَا” zarfları sadece cümleye, “حِينَ، وَقْتُ،” ise hem cümleye hem de tekil kelimeye muzâf olurlar.²⁸ Yukarıdaki zarflar, Arapçada tamlayan olarak görülseler de Türkçeye zarf tümleci şeklinde tercüme edilirler. Bunun nedeni, Türkçede yüklem cümle sonunda gelmesinden kaynaklanmaktadır. Arapçada ise cümle fiille başlar ve önce ana cümle kurulur daha sonra yan cümleler gelirler.

جَلَسْتُ حَيْثُ الْمَنْظَرِ جَمِيلٍ	Manzaranın güzel olduğu yere oturdum.
جِئْتُ إِذِ الْمَطَرِ هَاطِلٍ	Yağmur şiddetli yağarken geldim.
أَجِيبُكَ إِذَا دَعَوْتَنِي	Beni çağırdığında sana cevap veririm.
زُرْتُكَ فِي زَمَنِ فَرْتٍ فِي الْإِمْتِحَانِ أَوْ زَمَنِ .	Sınavı başardığında seni ziyaret ettim

Türkçede ise cümle tamlayan/tamlanan olmaz. Fakat belirtili isim tamlamalarının tamlayanı, bağlama grubu, sıfat-fiil grubu, unvan grubu, birleşik isim grubu, yine bir isim tamlaması, sayı grubu, isim-fiil grubu ve sıfat fiil grubu tekil yapılardan olabilir.²⁹

1. Zamirlerin Tamlayan/Muzâfun İleyh Olma Durumu

Arapçada muttasıl zamirler isimlere bitişerek tamlama oluştururlar. Zamirlerin tamamen mebnî (harekesi değişmeyen) olmalarından dolayı i'rabları (ismin ve fiilin halleri) açıkça belli olmaz. Bu durum özellikle birinci tekil şahıs zamiri/yâ'ul-mütekellimde ve diğer zamirlerde açıkça görülür.³⁰

Bu benim kitabımdır	هَذَا كِتَابِي
Onlara uğradım.	مَرَرْتُ بِهِمْ
Bu senin işindir.	هَذَا عَمَلُكَ

Bu örneklerde ‘benim kitabım’, ‘onlara’, ‘senin işin’ birer belirtili isim tamlamasıdır.³¹ Ancak Türkçeden farklı olarak *benim*, *senin*, *onların* zamirlerini açıkça almazlar. Bunun yerine adı geçen zamirlerin yalın halleri yerine diğer hallerinden (mecrur) birini alırlar. Türkçede bu şekilde zamirlerle yapılan tamlamaya iyelik grubu denir. İyelik grubunu bir isim

²⁷ Topaloğlu-Karaman, *a.g.e.*, s. 215.

²⁸ Ali el-Cârim ve diğeri, *a.g.e.*, I, 136.

²⁹ Doğan, *a.g.e.*, s. 13-15.

³⁰ Ali el-Cârim vd., *a.g.e.*, I, 135.

³¹ er-Râcihi, *a.g.e.*, s. 49; Ali el-Cârim vd., *a.g.e.*, I, 135.

tamlaması olarak kabul eden dilcilerin görüşleri dikkate alınırsa iyelik grubu yapısı ile beirtili isim tamlaması yapısının birbirinden farklı olmadığı görülür. Fark, tamlayanın birinci şahıslarda +m ilgi hâli ekini; tamlamanın da birinci ve ikinci şahıslarda +m, +mız/+mız/+muz/+müz, +n ve +nız/+nız/+nuz/+nüz iyelik eklerini almasıdır.

<u>İyelik Grubu</u>	<u>Belirtili İsim Tamlaması</u>
Benim kitabım	dersin kitabı
Senin kitabın	delikanlılığın kitabı
Onun kitabı	Ali'nin kitabı
Bizim kitabımız	Hamdi'nin, Kaan'ın
ve Yavuz'un kitapları	
Sizin kitabınız	
Onların kitapları ³²	

Örneklerde görüldüğü gibi, Türkçe zamirler tamlamaya konu olduğunda hem ilgi hem de iyelik ekleri getirilmek durumundadır. Arapçada ise sadece iyelik ekleriyle yetinilmektedir. Bu durum Arapça zamir tamlamaları ile izâfet arasında fark olmadığını göstermektedir. Kısaca Arapça tamlamalarda sadece muttasıl zamirler getirilirken Türkçede her iki zamir çeşidi de tamlamaya girmektedir.

Örnek:

<u>Tamlayan+ ilgi hâli eki</u>	<u>tamlanan+iyelik eki</u>
+ın/+in/+un/+ün	+ı/+i/+sı/+si
+nın/+nin/+nun/+nün	+ları/+leri
Yardımcı öge	temel öge ³³

Benim kitabım. “کتابي”

Senin saatin. “ساعتك”

Yukarıda verilen iki örnekte görüldüğü gibi, Arapça zamirlerle yapılan tamlamalarda Türkçedeki gibi herhangi bir ek alma durumu bulunmamakta, sadece hareketler değişmektedir. Harekesi kesin olarak değişen yardımcı öge/muzâfun ileyhtir. Dolayısıyla Arapçada öğelerin yerlerinin zıtlığıyla birlikte ek alma konusunda da Türkçeden oldukça farklıdır.

2. Arapça İzâfette Âmil-Ma'mûl İlişkisi

Arapçada izâfet, iki ismin anlam ilişkisinden başka âmil-ma'mûl münasebetinden dolayı da kurulabilir.³⁴ Bu konu, daha önce (2.2. Lafzî izâfet) konusunda işlenmiştir. Âmil, cümle öğelerini etkileyen, ma'mûl de

³² Doğan, a.g.e., s. 11.

³³ Doğan, a.g.e., s. 11.

³⁴ İbn Hişâm, a.g.e., s. 277.

mübteda olmuşlardır.⁴⁰ أَمَرَ عُلَمَاءَ الْإِسْلَامِ بِالْعِلْمِ وَوَضَعَ طَبِيبُ الْمُسْتَشْفَى كِتَابًا فِي الطَّبِّ = İslâm alimleri ilimle uğraşmayı emretti/Hastanenin doktoru tıp konusunda bir iktap yazdı. Örneklerinde fâil olan kelime birer muzâftır.⁴¹ İzafette tesniye ve cemi müzekkeri sâlimin sonundaki nunlar düşer. جَاءَ طَالِبًا = Okulun iki öğrencisi geldi. Suriye müslümanları yurtdışına göç ettiler.⁴²

Bu durum Türkçede de aynı şekilde mevcuttur. İsim tamlamaları cümle içinde görev alma bakımından çok etkindir. Cümle içinde özne, nesne, yer tamlayıcısı, zarf tümleci ve yüklem olabilir. İsim tamlamaları, temel cümlelerde bütün olarak bir öge değeri taşıyabilir ve bu, çok yaygındır.⁴³

Özne olan isim tamlaması; Âşıkların gönli gözi maşuk diye gitmiş olur. (Yunus Emre Divanı) özne/isim tamlaması

Didi gördüm ol habîbin annesi. (Süleyman Çelebi, *Mevlid*)
özne/isim tamlaması

2. İsim Tamlamasının Nesne Olarak Görev Yapması

Arapça'da nesne/mefûl vb. olan isim tamamlamasının i'rabı تَحْفَظُ النِّسَاءُ = Kadınlar, paralarını çantada koruyorlar/Yolcular, elbiselerini çantaya koyuyorlar, örneklerinde olduğu gibi fetha olur.⁴⁴ Tekil ve cemi teksirin nasb hali fetha, cemi müennes sâlim kesra, tesniye ve cemi müzekker sâlimin nasb hali yâ iledir. قَابِلٌ سَعِيدٌ örneklerinde her bir ismin nasb hâli verilmiştir.⁴⁵ İsim tamlamasının nasb hâli, isimlere göre farklılık gösterebilir. Bu hâlin Türkçe karşılığı kesin çizgilerle belirlenemez.

Türkçe'de, isim tamlaması nesne olarak gelebilir. Ancak Arapçadaki gibi hareke ve harf değişmesi ile değil de tamlanan eki alarak gelir.

Aşçılık fennini bir sanat haline getirdim. (Reşat Nûrî Güntekin, *Dudaktan Kalbe*)

Allah adın zikredelim evvela. (Süleyman Çelebi, *Mevlid*).⁴⁶

3. İsim Tamlamasının Haber/Yüklem Olarak Gelmesi

Arapçada isim tamlaması, bazı hallerde haber olarak gelebilir. Haber, normal şartlarda nekre bir isim veya onun yerine geçen bir cümleden oluşur. Fakat isim tamlaması olarak geldiğinde izâfetle marife olur. هَذَا أَبُوكُمْ/هَؤُلَاءِ

⁴⁰ Abdullah b Hâmid. el- Hâmid, *Silsiletu Ta'limi'l – Lugati'l – Arabiyye* (I- IV), Emin Yayınları, Bursa, 2013, II, 161.

⁴¹ el- Hâmid, *a.g.e.*, II, 203.

⁴² el- Hâmid, *a.g.e.*, II, 202.

⁴³ Doğan, *a.g.e.*, s.22.

⁴⁴ el- Hâmid, *a.g.e.*, II, 207.

⁴⁵ el- Hâmid, *a.g.e.*, II, 22.

⁴⁶ Enfel, *a.g.e.*, s. 23.

أَبَاءُكُمْ = *Bu, sizin babanızdır/Bunlar babalarınızdır*, örneklerinde olduğu gibi haber, isim tamlaması şeklinde gelebilir.

Türkçede isim tamlaması, yüklem ismi olarak görev yapabilir. İsim cümlelerinin yüklemi ad soylu olmasından dolayı, ad tamlaması da yüklem olabilir. Arapça ile benzerlik olan bir konudur. Ancak bizzat sıfat olan kelimeler, Arapça'da haber olurken Türkçe'de bildirme sıfatı olurlar. Mesela, *Okul geniştir* “ *الْمَدْرَسَةُ وَاسِعَةٌ* ” cümlesinde, geniştir “ *وَاسِعَةٌ* ” kelimesi Arapça'da haber Türkçe'de bildirme sıfatıdır. Türkçede yüklem isimlerinin tamlama şekline örnek.⁴⁷

Bu, esasında, Şark ve Garb meselesidir. (Peyami Safa, *Fatih Harbiye*)

Âb-ı Hayatın çeşmesi âşıkların visâlidir. (Yunus Emre Divanı)

4. Mekan ve Zaman Zarfı Olan İsim Tamlaması

Arapça'da, mekan ve zaman zarfları muzâf olarak gelebilirler. Adı geçen zarflar zarfîyet üzere mansub olsalar da muzâfî oldukları isimleri mecrur yaparlar.⁴⁸

وَأَمَّا الظُّرُوفُ فَفَنَحْوُ : خَلْفَ وَقُدَّامَ وَوَرَاءَ وَفَوْقَ وَمَا أَشْبَهَهُ تَقُولُ : هُوَ وَرَاءَكَ وَفَوْقَ الْبَيْتِ وَتَحْتَ السَّمَاءِ وَعَلَى الْأَرْضِ

Türkçede Arapçadaki gibi çekimli kurallı zaman ve mekan isimleri yoktur. Ancak yer ve zaman bildiren zarflar vardır. Türkçedeki karşılıkları yer tamlayıcısı ve zarf tümceleridir.

Yer Tamlayıcısı:

İnsan vücudunda *luzumsuz bir organ yoktur.* (Peyami Safa, *Yalnızız*)

Asıldı arabamız bir dağın yamacına. (Faruk Nafiz Çamlıbel, *Han Duvarları*)

Zarf Tümleci:

Can atar bahçeye mihmandarım akşam ezanı (Faruk Nafiz Çamlıbel, *Han Duvarları*)

*Bayram sabahı güneş bile başka türlü, adeta ruhani doğardı.*⁴⁹ (Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*)

Yukarıdaki örneklerde, altı çizili tamlamalar yer ve zaman bildiren cümle öğeleridir. Dolayısıyla isim tamlaması cümlenin her ögesi olabilmektedir. Türkçede tamlamaya konu olan isimlerin yerleri değişse de anlam ve işlev bakımından görevleri değişmez.

⁴⁷ Enfel, *a.g.e.*, s.24.

⁴⁸ Ebu Bekir b. Serrac en-Nahvî, *el-Usûl fi'n-Nahv* I-III, Müessestü'r-Risâle, Beyrut, 1998, II, 15.

⁴⁹ Enfel, *a.g.e.*, s. 23-24.

Sonuç

Arapçada isim tamlaması (izâfet), Türkçede ad tamlamasıdır. İki dile ait cümle kuruluşu, isim tamlaması, sıfat tamlaması ve diğer bir çok dilbilgisi kuralında sözdizimi bakımından zıtlık mevcuttur. Bu çalışmada, iki dile ait isim tamlamaları Arapça esas alınarak incelenmiş olup şu sonuçlara varılmıştır:

1. Dil grupları bakımından temel ayrılık, isim tamlamasında da kendini göstermektedir. Arapçada temel öge olan tamlanan/muzâf başta, tâli öge olan muzâfun ileyh/tamlayan sonda gelmektedir. Türkçede asıl öge her zaman sonda geldiği için burada da tamlanan sonda tamlayan ise başta gelmektedir.

2. Arapçada isimlerin birbirlerine izafesi hem anlam hem de amel/fonksiyon bakımından olmaktadır. İsimler, anlam açısından izâfete konu oldukları gibi âmil/ma'mûl bakımından da birbirleriyle tamlama oluşturabiliyorlar. Türkçede ise sadece anlam açısından tamlama söz konusudur.

3. Her iki dilde de isim isimle, isim zamirle, isim diğer terkiplerle tamlama kurabilmektedir. Ancak Arapçada cümle de izâfete konu olmakta ve bir kısım zaman/mekân zarflarına muzâfun ileyh olmaktadır.

4. Arapça ile Türkçedeki bir kısım tamlamalar, bir şeyin nedeni, parçası, sebebi gibi nedenlerle kurulurlar. Muzâf, muzâfun ileyh'in ne gibi bir şeyden yapıldığını, zamanını, oluş şeklini yansıtabilir.

5. Ad tamlamaları, cümle ögeleri olarak gelebilirler. Arapçada ref' hâlinde mübteda, haber, fâil, nâibu'l-fâil olurlar. Nasb hâlinde, mefûl, hâl, temyiz vb. ögeler, cer hâlinde mecrûrattan olurlar. Türkçede yalın hâlde özne, sözde özne ve isim cümlesinin yüklemi olurlar. Diğer hâllerde ise nesne, tümleç, yer ve zaman tümleci olabilirler.

6. Türkçede, ek alıp almama bakımından üç türlü tamlama vardır. Tamlamanın iki tarafı ek aldığında veya bir tarafı aldığında belirtili, iki tarafı da ek almadığında belirtisiz isim tamlaması olur. Arapçada, anlam ilgisinden dolayı yapılan tamlama mânevi izâfet, amel etme açısından olana lafzî izâfet denir. Türkçedeki gibi ek almamalarına karşılık muzâfta tenvin düşmesi, muzâfun ileyh'in mecrur olması şeklinde belirginleşir.

Kaynakça

- Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004.
- Abdullah b Hâmid, *Silsiletu Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I- IV, Emin Yayınları, Bursa, 2013
- Ali el-Cârim ve Mustafa Emin, *en-Nahvu'l-Vâdih*, I-III, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1965.
- Atabay, Neşe- Özel, Sevgi- Çam, Ayfer, *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1981.
- Boz, Erdoğan – Yaman, Ertuğrul (Ed.), *Üniversiteler İçin Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım* (4.Baskı), Yargı Yayınları, Ankara, 2013.
- Doğan, Candemir, *Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- Doğan, Enfel, *Türkçe Cümle Bilgisi-I*, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2461, Eskişehir, 2012.
- Ebû Bekir b. Serrac en-Nahvî, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-III, Neşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Müessestu'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara 2007.
- Hafnî Bey Nâsif, Muhammed Bey Diyâb, Mustafa Tamûm ve Muhammed Bey Sâlih, *Kitabu'd-Durûsi'n-Nahviyye*, I-IV, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1911.
- Hatiboğlu, Vecihe, *Türkçenin Sözdizimi*, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara-1972.
- İbn Hişâm (Cemâluddîn b. Yûsuf), *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, (Thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut 1995.
- İşler, Emrullah, “Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Eğitimi”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: II, Sayı: 6, Yaz, 2002.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

Pilancı, Hülya (Ed.), *Türkçe Biçim Bilgisi*, Anadolu Üniversitesi Yayını
no:2370, Ankara, 2013.

Topaloğlu, Bekir–Karaman, Hayreddin, *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv*, Ensar
Neşriyat, İstanbul, 2010.

İBN MU'TÎ'NİN KİTÂBU'L-FUSÛL FÎ'N-NAHV ADLI ESERİNDE İSTİŞHÂD

İsmail DEMİR*

ÖZET

Bu makalede Arapça 'da istihâda duyulan ihtiyaç hakkında bilgi verilmiş ve istişhâd edilen metinlerin çeşitleri üzerinde durulmuştur. *Kur'ân'ı Kerîm*, şiir, nesir ve hadis metinleri ile istişhâd edilip edilemeyeceği, âlimlerin görüşleri doğrultusunda incelenmiştir. İbn Mu'tî'nin *Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv* adlı eserinde istişhâd konusu ele alınmıştır. Onun, *Kur'ân'ı Kerîm*, şiir, nesir ve hadisten gösterdiği şahitler üzerinde durulmuş, örneklerin açıklama ve izahlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: istişhâd, *Kur'ân'ı Kerîm*, şiir, nesir, İbn Mu'tî.

The Demonstration (Istişhâd) in *Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv* of Ibn Mu'tî

ABSTRACT

In this article information is given about need of demonstration in Arabic and focused on the kind of texts that shows demonstration. Information is given about whether demonstrate with the holy Quran, poetry, prose, hadith about expert opinions or not.

In this work, the demonstration topic is focused on The book “*Kitabu'l-fusûl fi'n-Nahv* of Ibn Mu'tî that he shows from the holy Quran, poetry, prose, hadith. Emphasized on the demonstration that Ibn Mu'tî instance's that he do them and give place to explorations and descriptions of some of this demonstration.

Key words: demonstration, the holy Quran, poetry, prose, hadth.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Arapça, kelime ve üslup bakımından zengin dillerdendir. Bu dilin gramerinin tespiti belli merhaleler geçirmiştir. İslâm'dan önceki dönemde yaşayan Arapların yazılı bir gramerinin olmadığı bilinmekle birlikte, doğuştan gelen tabii yetenekleri ile fasih, gramer kurallarına bağlı konuştukları ve şiir terennüm ettikleri ifade edilmektedir. Bu durum, *lahn*'ın (fasih olmayan, kuralsız hatalı konuşma), Cahiliye döneminde hiç olmadığı anlamına gelmemektedir.

İslâmî dönemde, Arap olmayanların müslüman oluşu, bu dilin fethedilen bölgelerde din ve bilim dili olarak yaygınlaşmasıyla lahn artmaya başlamıştır. İstişhâd ihtiyacı, fetihler sonucu Arapların dillerinin bozulması tehlikesi karşısında ortaya çıkmıştır. Tefsir, hadis gibi dinî ilimler ve Arap dili ve edebiyatı gibi dil ile ilgili bilim dallarında yapılan çalışmalarda müellifler, bir kelime veya ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu ispatlamak maksadıyla sihhati kesin olan nazım ve nesirden örneklere başvurmuşlardır. Bu örnekler, şahit gösterilen metinlerdir. İstişhâd edilen metinler ya *Kur'ân'ı Kerîm*'den ya şiir veya nesirden veyahut ta hadis'ten alınmıştır.

Bu makalede Arap dili ve edebiyatı gibi dil ile ilgili bilim dallarında ve Tefsir, Hadis gibi dinî ilimlerde önemli bir konu olan “İstişhâd” üzerinde durulmuş, bu hususta genel bir bilgi verilmiştir. Daha sonra İbn Mu'tî'nin *Kitabu'l-Fusûl Fi'n-Nahv* adlı eserinde istişhâd konusu ele alınmıştır. Onun, *Kur'ân'ı Kerîm*, şiir, nesir ve hadisten gösterdiği şahitler üzerinde durulmuş, istişhâd örneklerinin izahlarına yer verilmiştir.

İstişhâd

الاستشهاد (el-İstişhâd) kelimesi, شَهَدَ (ş-h-d) kökünden اسْتَفْعَالَ (istif'âl) kalıbından bir mastardır. Sözlükte, bu kelime kök olarak (sülâsi) “hazır olmak, gelmek, kesin haber vermek ve tanıklık etmek” gibi anlamlara gelmektedir. الاستشهاد (el-İstişhâd) kelimesi ise, sözlükte, “bir kimsenin şahitliğini istemek, şahitlik hususunda birinin yardımını istemek ve bir şeyi delil olarak ileri sürmek” anlamlarındadır¹.

el-İstişhâd kelimesinin terim anlamına gelince; bu durum çeşitli ilim

¹ el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, I-VIII, Beyrut, 1408/1988, III, 397 v.d.; el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, I-VI, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut, 1399/1979, II, 494; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X, Kahire, 1306, II, 391; İbnu Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, tsz., II, 241-243; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, I-VI, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2013, II, 1475; Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir, 2006; s.,41.

dallarına göre farklılık arz etmektedir. Biz burada sadece onun Arap diliyle (lugat, sarf, nahiv ve belâgat) ilgili tanımına yer vereceğiz.

Sa'îd el-Efğânî, istişhâdî, “Arapça’da bir kâidenin doğruluğunu, bir kelime ya da cümlenin kullanılmasını; hâfızası sağlam, konuşması fasih olan bir Arap’tan sahih senetle gelen naklî bir delil ile ispat etmektir.”² şeklinde tanımlamaktadır.

Diğer bir tanımı ise, “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacı ile doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”³ şeklindedir. Ebû Hilâl el-‘Askerî (öl.400/1009’dan sonra) de istişhâdî, “Bir ifadeden sonra, onu bundan doğan ve buna bir zeyil konumunda olan, doğruluğuna delil ve örnek teşkil eden diğer bir sözün getirilmesidir.”⁴ diye tarif etmiştir. el-İstişhâd kavramının daha başka tanımları da vardır⁵. Bazı kaynaklarda istişhâd yerine istidlâl ve ihticâc terimleri de kullanılmıştır.

İstişhâd için getirilen örneğe şâhid (çoğulu) şevâhid denir. eş-Şâhid kelimesi de çeşitli ilimlere göre değişik şekillerde tanımlanan bir terimdir.⁶

İstişhâd konusu, geçmişte ve günümüzde Arap dilinin önemli meselelerinden biridir. es-Suyûtî (öl.911/1505), İbnu'l-Enbârî (öl.328/940)’nin adı geçen şâhidleri (delil), nakil, kıyâs ve istishâb olmak üzere üç tane olarak ifade ettiğini; İbn Cinnî (öl.392/1002)’nin ise bunları; semâ‘, icmâ‘ ve kıyâs şeklinde yine üç olarak bildirdiğini söylemektedir.⁷ es-Suyûtî’ye göre ise bu deliller, semâ‘, icmâ‘, kıyâs ve istishâb olmak üzere dört tanedir.⁸

İstişhâd edilen metinler genel bir ifade ile şiir ve şiir dışı sözlerdir. Bunlar *Kur’ân-ı Kerîm*, hadis, Arapçalarına güvenilen fasîh Arapların nazım ve nesirleridir.⁹

Kur’ân-ı Kerîm

Kendisi ile istişhâdda bulunulanlar arasında ilk sırada yer alan ve buna en lâyük olan *Kur’ân-ı Kerîm*’dir. Hiç şüphesiz *Kur’ân*, Arapça’nın aslî kalıplarını son derece güvenilir bir şekilde koruyarak günümüze taşımıştır.

² Sa’îd el-Efğânî, *Fî Usûli’n-Nahv*, Dımaşk, 1383/1964, s.6.

³ İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, 396.

⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn el-Kitâbe ve’s-Şi’r*, İstanbul, 1320, s. 331.

⁵ Bkz. İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirrü’l-fesâha*, Beyrut, 1402/1982, s.275.

⁶ Bkz. et-Tahânevî, Ebû ‘Alî b. ‘Alî, *Keşşâfu Istulâhâti’l-Funûn*, c.II, Calcuta, 1862, s.1043.

⁷ es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *el-İktirâh fî ‘İlmi Usûli’n-Nahv*, nşr ‘Abdulkâim ‘Atiyye, Dımaşk, 1427/2006, s. 21.

⁸ es-Suyûtî, *a.g.e.*, s.21,39, 73,79,137. Ayrıca bu terimlerin kısa açıklamaları için bkz. Özbalıkçı, s.44-46.

⁹ es-Suyûtî, *a.g.e.*, s.39.

Bu nedenle *Kur'ân-ı Kerîm*, kıyâsa asıl teşkil eden metinler içinde en muteberi sayılmıştır¹⁰. *Kur'ân*, en fasih ve en beliğ söz kabul edildiğinden dolayı onun mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâd edilmiştir¹¹. Arap dilinde *Kur'ân* en sağlam söz kabul edilmektedir. *Kur'ân*, Hz. Peygamber ve ashâbı zamanında değer verme, yazma, ezberleme, okuma ve uygulamada eşi görülmemiş bir konumdaydı. Esedî, Temîmî ve Kureyş kabilelerinin ve Arap Yarımadası'nın her yerinde yaşayanların anladığı yüksek bir dil örneğini temsil ediyordu¹².

Nitekim es-Suyûfî, bu konuda şöyle demektedir: “*Kur'ân-ı Kerîm*'in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatleriyle Arap dilinde istişhâd câizdir. Âlimler bilinen kıyâsa ters düşmedikçe şâz kıraatlerle bile istişhâdın câiz olabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte, kıyâsa zıt olursa, ona kıyâs yapmak câiz olmamasına rağmen, bizzat bu kıraatın benzerinde onunla istişhâd edilebilir. Sözü ettiğim bu şâz kıraatlerle istişhâd meselesi fıkhîta ihtilâflı bir konu olsa da, nahviciler arasında bir fikir ayrılığı bilmiyoruz”¹³.

Abdülkâdir el-Bağdâdî (öl.1093/1682) de, Allah'ın kelâmının sözlerin en fasih ve beliği olduğunu ve onun kıraatlerinin mütevâtir veya şâz olmasıyla istişhâdın olabileceğini ifade etmekte ve İbn-i Cinnî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne atıfta bulunmaktadır¹⁴.

Râgıb el-İsfehânî (öl.502/1108)'ye göre, *Kur'ân-ı Kerîm*'in lâfızları, Arap kelâmının özü, kaynağı, vasıtası ve en üstünüdür; fakîh ve âlimler kural koyma ve hüküm vermede ona istinat etmektedirler. En usta şâirler ve belagâtçılar, şiir ve nesirlerinde ona sığınmakta ve ondan güç almaktadırlar¹⁵.

Kur'ân-ı Kerîm'in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin Arapça'da hüccet ve delil olduğunu ifade eden Sa'îd el-Efgânî; nahvicilerin en büyük kusuru *Kur'ân-ı Kerîm*'in bütün kıraatlerini idrak edememeleri ve kendilerine ihtiyaç duyulan yüzlerce şâhidi ihmal etmeleridir. Eğer onları kullanmış olsalardı, kuralları çok daha sağlam olurdu¹⁶ demektedir.

Özet olarak denilebilir ki, şâz kıraatler hakkında az da olsa bazı tartışmalar olsa da bütün eski ve yeni dil bilimciler, *Kur'ân-ı Kerîm* ile

¹⁰ Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, s.65.

¹¹ İbn-i Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Muhteseb*, nşr. 'Alî en-Necdî Nasîf –'Abdu'l-Fettâh İsmâ'il Şiblî, I-II, Kahire, 1386/1966, I,32; İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, 396.

¹² “قضية الاحتجاج في النحو العربي”, <http://zahra1.com/BHOOTH/BO-ehategag2.html>, (20.12.2014).

¹³ es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁴ el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l- Edeb*, I- XIII, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, I, 9.

¹⁵ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Meâri'l-Kur'ân*, nşr. Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, s. 4.

¹⁶ Sa'îd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s.,45.

istişhâdı genel olarak kabul etmişlerdir.

Hadis

Arap dili grameri âlimleri, gramer kurallarının konulmasında, lügavî lâfızların tespitinde ve kelime istimallerinde birinci derecede *Kur'an* ayetleri ile fasih Araplardan nakledilen veya duyulan manzûm ve mensûr sözleri esas almışlardır. Dil ve gramer kurallarının delillendirilmesinde, hadisler ister nesir ister şiir olsun diğer Arap kelâmından daha uygun görülmektedir¹⁷.

Nitekim nahivciler ve diğer bütün bilginler; Rasûlüllah (s.a.s.)'ın, Arapların en fasihi olduğunu; en güzel, en yaygın ve en latîf bir şekilde konuştuğunu ve başka bir lehçeyle hitap ettiğinde bu lehçe sahiplerine kısa ve mûciz ifâdelerle açıklamalar yaptığını ittifakla kabul etmektedirler¹⁸.

Hadislerle istişhâdın câiz olup olmadığı hususu ise tartışmalı bir konudur. Yapılan araştırmalar, bu ihtilafın hicrî yedinci yüzyılda ortaya çıkıp, tartışılmaya başlandığını göstermektedir. Zira Arap dili grameriyle meşgul olan kadîm dil bilginleri çalışmalarında birinci derecede *Kur'an* âyetleri ve fasih Araplardan nakledilen veya duyulan manzûm ve mensûr sözleri esas almışlar, hadislerle pek fazla yer vermemişlerdir. Müteahhirîn dâimîler ise hadis lâfızlarıyla istişhâd edilip edilemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir¹⁹.

Bu hususta üç görüş ortaya çıkmıştır.

1. Hadisle İstişhâdı Kesinlikle Caiz Görmeyenler
2. Her Türlü Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler
3. Bir Kısım Hadislerle İstişhâda Cevaz Verenler

Hadisle İstişhâdı Kesinlikle Caiz Görmeyenler

Hadisle istişhâdın caiz olmaması demek, dilin kelimelerini belirleme ve kurallarını tespit etme konusunda hadis esas olarak alınmaz demektir. Bu görüşü benimseyenlerin başında Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbîlî (ö.

¹⁷ Sa'îd el-Efğânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s.,46; Muhammed Sâlih Şerîf Askerî, “el-İstişhâd bi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf inde'l-Luğaviyyîn”, *Âfâku'l-Hadarâti'l-İslâmiyye Akadamiyyetü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye'd-Dirâsâti's-Sakâfiyye*, yıl, 13, sayı,II, 97-113, 1431h. s.101.

¹⁸ Sa'îd el-Efğânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s.,46; Muhammed Salih Şerif Askerî, “el-İstişhâd bi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf inde'l-Luğaviyyîn”, *Âfâku'l-Hadarâti'l-İslâmiyye Akadamiyyetü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'd-Dirâsâti's-Sakâfiyye*, yıl, 13, sy.,2, (1431h.) 97-113, s.97,101; Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, s.201; Mutîr b. Huseyn el-Malikî, *Mevkîfi 'İlmin li Luğati'l-Hadîs min Usûli'n-Nahvi'l-'Arabî*, Câmi'ati Ummi'l-Kurâ, 1422-1423h., s.17.

¹⁹ Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselei”, *EAİFD*, sy. 9 (1990), 67-79, s. 70.

680/1289) (İbn ed-Dâî‘ adıyla meşhurdur), talebesi Esîruddin Muhammed b. Yûsuf (ö.745/1344) (Ebû Hayyân diye bilinir) ve benzeri nahivciler gelmektedir. Hatta Ebû Hayyân, bu görüşünün; ister ilk dönem bilginleri ister daha sonraki dönem bilginleri olsun, Arap dil bilginlerinin ortak görüşü olduğunu iddia ederek, ‘*Kitabu’t-Teshîl*’ şerhinde şunları kaydetmiştir: “Nahiv ilminin ilk kurucuları olan ve Arap dilinin kurallarını ortaya koyanlar; ister Ebu ‘Amr (öl.154/771), İsa b. ‘Umer (öl. 149/776), el-Halîl (öl. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi Basralı imamlardan, ister el-Kisâî (ö. 189/805), el-Ferrâ (öl. 207/822), ‘Ali b. Mubârek el-Ahmer (öl. 294/906), Hişâm ed-Darîr (öl. 209/824) gibi Kufeli imamlardan olsun, böyle bir şey yapmamışlardır –yani hadisi dilde delil olarak kullanmamışlardır. Her iki ekolün sonradan gelenleri, Bağdat ve Endülüs nahiv âlimleri gibi diğer bölgelerdeki bilginler de bu yolda onları izlemişlerdir.”²⁰

Ancak bu görüşü benimseyenler, eski dil âlimlerinin hadisle istişhâdı caiz görmediklerini ispat edememektedirler²¹. Nitekim Sîbeveyh *el-Kitâb* isimli meşhur eserinde yedi tane hadisle istişhâdda bulunmuştur²².

Her Türlü Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler

Bazı bilginler ise, hadisin dilde delil olarak kullanılmasını caiz göyerek, hadisi kelimelerin tahkiki ve kuralların tespitinde başvurulacak kaynaklar arasında saymışlardır. Bunların başında *Elfiyye* müellifi İbn Malik adıyla meşhur Muhammed b. Abdillâh (öl. 672/1274) ve *Muğni’l-Lebîb* müellifi İbn Hişâm diye meşhur olan Abdullah b. Yûsuf (öl.761/1360) gelmektedir. Bu görüşe destek verenlerden biri de el-Bedr ed-

Demâmînî (öl. 825/1424) dir. O, “*Tahrîru’r-Rivâye*” adını verdiği *Kifâyetu’l-mutahaffiz* şerhinde bunu dile getirmiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında el-Cevherî (ö. 400/1009), İbn Sîde (öl.458/1066), İbn Fâris (öl. 395/1004), İbn Haruf (ö. 609/1213), İbn Cinnî (öl. 392/1002), İbn Berrî (ö. 582/1187) ve es-Suheyli’yi (öl. 581/1185) zikretmişir²³.

²⁰ Muhammed el-Hadir Huseyn, “Arapça’da Kelime ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması”, çev. Hasan Taşdelen, *UÛİFD*, c.,13, sy., 1, 2004, 210-225, s. 213; krş, Sa’îd el-Efğânî, *Fî Usûli’n-Nahv*, s.46-48, Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselei”, *EAFİD*, sy. 9 (1990), 67-79, s.70-71; Muhammed Salih Şerif Askerî, “el-İstişhâd bi’l-Hadisi’n-Nebeviyyi’ş-Şerîf inde’l-Luğaviyyîn”, *Âfâku’l-Hadarâti’l-İslâmiyye Akadamiyyetü’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye’ d-Dirâsâti’s-Sakâfiyye*, yıl, 13, sy.2, (1431h.) 97-113, s.101.

²¹ Mutîr b. Huseyn el-Malikî, *Mevkifu ‘İlm li Lugati’l-Hadîs min Usûli’n-Nahvi’l-‘Arabî*, Câmi’ati Ummi’l-Kurâ, s.17.

²² Bkz., Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. Muhammed Hârûn, I-V, Kahire, 1408/198, I, 174,327, II, 32, 80, 393,III, 268, IV, 116. 242.

²³ Muhammed el-Hadir Huseyn, “Arapça’da Kelime ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması”, Çev. Hasan Taşdelen, *UÛİFD*, c.,13, sy.1, 2004, s.214.

Sa'îd el-Efġânî ise, hadisle istişhâdın asıl olduğunu bildirmekte ve şöyle demektedir: “Sözlükler hadisle istişhâd ile doludur. el-Ezherî (öl.370/980), el-Cevherî, İbn Fâris, İbn Sîde ve ez-Zemahşerî (öl. 583/1143)'nin sözlüklerine bakılması Ebû Hayyân'ın iddialarını çürütmeye yeter²⁴.”

Bir Kısım Hadislerle İstişhâda Cevaz Verenler

Hadisle istişhâda karşı çıkanlarla, caiz görenler arasında orta bir yol tutan, yani bir taraftan hadisle istişhâda cevaz verirken, öte yandan bir kısım şartlar ileri süren diltçiler de bulunmaktadır. Zira bir kısmının dilde delil olarak kullanılabileceği konusunda ihtilaf etmek yersizdir. Bu görüşe göre, lâfızlarıyla nakle itina gösterilen hadislerle istişhâdda bulunmak caiz, diğerleri ile caiz değildir.

Bu görüşün öncüleri olarak eş-Şâtibî (öl. 790/1388) ile es-Suyûtî'yi zikredebiliriz. Son asır diltçilerinden “Mısır Dil Akademisi” üyesi Muhammed el-Hadir Huseyn de, gerek bu konuda yazdığı makalesindeki görüşü, gerekse eş-Şâtibî'nin görüşüne katılarak sadece lâfzen nakline itina gösterilen hadislerle istişhâdı kabul etmesi yönüyle orta yolu izleyenler arasında yer almaktadır.

eş-Şâtibî, “*Elfiyye*” şerhinde: “Arapların sözleri ve içinde ahlâksızlık ve fuhuş bulunan şiirleriyle istişhâd ettikleri halde, ‘mana olarak nakledildi’ diye Rasûlullah (s.a.s.)'ın hadisiyle istişhâd eden hiçbir nahivci görmüyoruz. Sahih hadisleri terk ediyorlar. Çünkü onlar manaları ile naklediliyor, rivâyetleri ve lâfızları değişiyor.”²⁵ diyerek orta yolu tutmuş oluyor.

es-Suyûtî ise, *el-İktirâh* isimli eserinde: “Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözleri, onun söylediği lâfızlarla rivâyet edilince, onunla istişhâd edilir. Fakat böyle bir rivâyet çok nadirdir. Böyle hadisler hem çok kısa hem de az bulunur.”²⁶ görüşünde olduğunu belirterek, adı geçen yolu benimsediğini ifâde ediyor.

Muhammed el-Hadir Huseyn mevzu ile ilgili bütün görüşleri özetledikten sonra hadisleri üç kısma ayırarak kendi görüşlerini **En Güzel ve En Uygun Görüş** başlığı altında vermektedir.²⁷

Şiir (nazım)

²⁴ Sa'îd el-Efġânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s.,48-49. Ayrıca hadisle istişhâdı kabul etmeyenlerin iddialarına ceaplar için bkz. Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselei”, *EAİFD*, sy. 9 (1990), s.74-76.

²⁵ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 12.

²⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh* s. 43; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I, 13.

²⁷ Muhammed el-Hadir Huseyn, “Arapça'da Kelime ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması”, çev. Hasan Taşdelen, *UÜİFD*, c.13, sy., 1, 2004, s.212-213; krş. Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselei”, *EAİFD*, sy. 9 (1990), s., 77-78.

Fasih Arapçanın gramer kaidelerini tespit eden ve lügat hazinelerini toplayan dilciler, eski lisânî malzemeyi değerlendirip ondan istifade ederken birbirini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak, şairleri tabakalara ayırmışlardır. Bu tabakalara bir takım değerler vermişler ve bu değerleri ölçü olarak kullanmışlardır.²⁸

Abdülkâdir el-Bağdâdî, filolojik çalışmalarda hangi şâirlerin dillerinin delil ve hüccet sayılabileceğinden bahsetmiş ve şâirler için üç tasnif yapmıştır. Bunlardan yaygın tasnif diye kabul ettiği birinci tasnif şudur.²⁹

A. el-Câhiliyyûn : İmruu'l-Kays (öl. M. 540), Tarafa (öl. M. 540), Antere (öl. M. 615), Zuheyr (öl. M. 610), el-A'sâ(öl. 7/628) gibi İslâmiyetten önce yaşamış olan şâirlerdir.

B. el-Muhadramûn: Câhiliyye döneminin sonlarında gelip, şâirlik hayatlarının bir kısmını Câhiliyye, bir kısmını da İslâmî dönemde yaşamış olan Lebîd (öl.40- 41/660-661), Hassân b. Sâbit (öl. 44/673), Ka'b b. Zuheyr (öl. 26/646) gibi şâirlerdir.

C. el-Mutakaddimûn yahut İslâmîyyûn: İslâmî devrin ilk şâirleri olan Cerîr (öl.114/732), el-Ferazdak (öl.114/732) ve Zurrumme (öl.117/735) gibi şâirler bunlardandır.

D. el-Muvelledûn veya el-Muhdesûn: Üçüncü tabakadan sonra günümüze kadar gelen şâirlerdir ki, Beşşar" b. Burd (öl.167/783) ve Ebû Nuvâs (öl.199/814) bunlardandır.

İlk üç grupta yer alan şâirler topluca kudamâ (eskiler) diye isimlendirirler³⁰. Birinci ve ikinci tabakaya dâhil olan şâirlerin dillerinin fasih olduğunda ittifak edilmiştir. Muasırlarınca muhdes sayıldığı halde zamanla eskiler arasına katılan Ebû Amr b. Alâ gibi, eski dil âlimleri tarafından bazı dil hataları tespit edilmekle birlikte meselâ el-Ferazdak, Zurrumme ve el-Kumeyt (öl.126/744)'te olduğu gibi, Üçüncü tabaka şâirlerinin şiirleri de yaygın olan görüşe göre delil kabul edilmiştir.

İsmail Durmuş, bu hususta şöyle demektedir: "İstîşhâd edilen metinler; şiir ve şiir dışı sözler olmak üzere ikiye ayrılır. Arap edebiyatında şairler istîşhâd açısından Câhiliyye dönemi şairleri, muhadram şairler, İslâm'ın ilk döneminde yetişen şairler (mütakaddimûn) ve yeni şairler (muvelledûn, muhdesûn) olmak üzere dört gruba ayrılır. Edebî ilimlerden lügat, sarf ve nahivde ilk üç gruba dahil olan şairlerin şiirleriyle istîşhâd edilir ve 150 (767) yılına kadar devam eden bu devirlere "ihticâc (istîşhâd)

²⁸ Nihad, M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s.5.

²⁹ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 5-7; Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstîşhâd Meselesi", *EAİFD*, sy. 9 (1990), s.67-69.

³⁰ Nihad, M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 7.

asrı” adı verilir. Şiirleriyle istişhâdın câiz görüldüğü en son şair İbrâhim b. Herme’dir (ö. 150/767). Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’ gibi bazı dilciler, kendi dönemlerinde yaşayan birçok şairi yeni kabul ederek şiirleriyle istişhâd etmemişlerdir. Bununla birlikte müvelledûn içerisinde güvenilir ve sağlam olanların, özellikle dil âlimlerinin sözleriyle istişhâdı câiz görenler olmuştur. Nitekim Sîbeveyhi ile Ahfeş el-Evsat; yeni şairlerin ilki olan Beşşâr b. Bürd’ün, Zemahşerî de Ebû Temmâm’ın şiiriyle istişhâd etmiştir.³¹”

Nesir

İstişhâd edilen metinlerden biri de nesirdir. Bu, şiirin zıddına söyleyene herhangi bir şart ve zorunluluk yüklemeyen dilin kullanılmasının örneğini teşkil eder. Bilindiği gibi edebî çalışmalarda nesir, sanatsal ve normal olmak üzere iki kısma ayrılır.

A. Sanatsal nesir, nesrin bu kısmı da kendi arasında birkaç çeşittir.

1. Hutbe (nutuk, söylev, hitabe vs.). Araplar, hitabette öyle meşhur olmuşlardır ki; bu onların ilk öğretim aracı olmuştur. Nitekim kabilenin yöneticisi, reisi minbere (kürsü) çıkar, topluluğuna hitap eder ve isteklerini bu yolla kendilerine ulaştırırdı.

2. Mektuplar. Bunlar, hutbeler kadar meşhur ve önemli değildir. Peygamber’in (s.a.s), halifelerin, komutanların ve valilerin mektuplarıdır. Mektuplar da, nahvî kuralların belirlenmesinde mümkün olan örnekleri oluşturmaktadırlar.

3. Hikem (hikmetli söz) ve emsâl (darb-ı mesel). Bunlar, istişhâdda hutbe ve mektuplardan daha çok kullanılmaktadır. Gramere dair kitaplarda fazla kullanılmıştır.

B. Normal nesir (karşılıklı konuşma dili). Nahivciler, dilin kullanımlarının ve Arapça üsluplarının birçok malzemesini taşıdığı için günlük konuşma diline önem vermişlerdir. Bunlar kitaplarında, güvenilir râvilerden aldıkları ifade ve duyularına güvendikleri kişilerin günlük dilleri ile istişhâd etmişlerdir.³²

Hangi Arap lehçeleriyle istişhâdın sahih olduğu hususunda ise, bir kısım tartışmalar söz konusu olmuştur. Bu hususta İsmail Durmuş, şu bilgileri vermektedir. “Bütün Arap lehçeleriyle istişhâd sahih olmakla birlikte Kureyş, Kays, Temîm, Esed, Hüzeyl, bazı Kinâne kabileleriyle Tayy kabilelerinin lehçeleri daha muteberdir. Yunanlılar’a komşu olan Tağlib, İran’a komşu olan Bekir b. Vâ’il gibi Arap olmayan unsurlarla sınır komşusu kabilelerin lehçelerinden istişhâd ise uygun görülmemiştir. Hem çölde hem şehirde yaşayan kabilelerin lehçeleri de, istişhâd açısından makbul

³¹ İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *DİA*, XXIII, 396.

³² “قضية الاحتجاج في النحو العربي”, <http://zahra1.com/BHOOTH/BO-ehategag2.html>, (14.08.2014).

sayılmamıştır.

Dürüslük şartı istişhâdda kendisinden rivayette bulunulan kimsede değil râvide aranmış, müslüman olmayanların, çocukların, kadınların ve delilerin sözleriyle de istişhâd edilmiştir³³. Uydurma olması veya bir müvelled şaire ya da sözüne güvenilmeyen birine ait bulunması ihtimalinden dolayı söyleyeni bilinmeyen nazım ve nesirle istişhâd câiz görülmemiştir. Lehçelerin birbiriyle karışması istişhâda engel değildir. İki ve daha fazla rivayeti olan şâhidle vezin ya da کافیye zoru ile yapılmış değişikliklerle de istişhâd câizdir. İrabı ve anlamı kesin olmayan, ihtimal taşıyan şâhid geçersizdir. Bu ilkeler hem Arap gramerinde hem de Arap sözlüğünde uygulanır.³⁴

İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri

Asıl adı, Yahyâ b. 'Abdilmu'tî b.'Abdinnûr olan İbn Mu'tî', Cezayir'in bir liman kenti olan Bacâya şehrinde 564/1169'da doğmuş, buradaki tahsilinden sonra Şam'da ve hayatının son zamanlarını da Kahire'de geçirmiş olan çok yönlü ilim adamlarından biridir.

Birçok ilim sahasıyla meşgul olmuş, kıymetli eserler vermiştir. Tazrının ilki olan *Elfiye*'si ve *Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv* adlı kitabı en değerli eserlerindedir. İbn Mu'tî', daha ziyâde eserleri ve fikirleri ile tanınmaktadır. 628/1231 tarihinde Kahire'de ölmüş ve Karafa mezarlığında İmam Şâfiî'nin türbesi yakınlarına defnedilmiştir.³⁵

Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv bir öğretim kitabı olarak yazılmıştır. Nitekim müellif eserinin baş tarafında bu hususa bizzat işarette bulunmuştur. Kitap, kısa ve vecizdir. Müellif, eserini kendi devrinin kültür seviyesine göre yazdığı için günümüzde anlaşılması zor olup şerh ve izahı gerekli kılmaktadır. İbn Mu'tî, eserde kaideleri vermekle yetinmeyip konu ile ilgili görüş ve münakaşaları az da olsa zikredip tercihler de yapmıştır. Eserde nahiv ve sarf konulan bir bütün olarak ele alınmış ve ilk kısımda nahiv konuları incelenmiş, daha sonra sarf konularına yer verilmiştir.

Bu, müteahhirin ulamâsının da takip ettiği metottur. Sonunda bir de Zarâ' iru'l-aş'âr diye bir fasıl bulunmaktadır.

³³ Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, I-II, nşr., M. Ahmed Câdelmevlâ ve dğr. Kahire, tsz. I, 138-144.

³⁴ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, 397; krş. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s.47 vd.; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I, 5 vd.; Sa'îd el-Efğânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s.,59 vd.; Mutîr b. Huseyn el-Malikî, *Mevkifi 'İlmin li Lugati'l-Hadis min Usûli'n-Nahvi'l-'Arabî*, Câmi'ati Umîmi'l-Kurâ, s.30 vd.17.

³⁵ Hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Demir, *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusûl Fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996, s.1-21.

İbn Mu'tî, eserini beş baba ve her babı da on fasıla ayırarak konuları işlemiş ve bundan dolayı da kitabına *Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv* ismini vermiştir.³⁶

Kitabu'l-Fusûl Fi'n-Nahv'in İstîşhâd yönünden değerlendirilmesi

İbn Mu'tî, yukarıda zikredilen istîşhâd metinlerinin hemen hemen hepsine eserinde yer vermiştir. Bu küçük hacimli eserde müellif, 127 yerde *Kur'ân-ı Kerîm* âyetleri ile istîşhâdda bulunmuştur. Birkaç örnek vermek gerekirse: el-memnû' min es-sarf (gayri munsarif) konusunu işlerken, gayri munsarif olan kelimenin muzaf olması durumunda, cerr alameti olarak ۞ (kesre) alabileceğine örnek olarak*³⁷ *بَاخُسِّنٍ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* (... yapmakta olduklarının en güzeliyle ...) âyetini delil getirmiştir. Burada *أَحْسَنٍ* gayri munsarif bir kelimedir. Başında bulunan ب (b) cârr hafidir. *أَحْسَنٍ* kelimesi, kendinden sonra gelen *مَا* anlamındaki *الَّذِي* kelimesine muzaf olduğundan dolayı, mecur konumunda ۞ kesre almıştır.³⁸

Mef'ûlün fâilden önce gelmesi gereken yerlerden bahsederken, mef'ûle ait bir zamirin fâile bitişmesi durumuna*³⁹ *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ* (bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış...) âyetiyle istîşhâdda bulunmuştur.⁴⁰ Burada mef'ûlün fâilden önce gelmesi gerekir. Çünkü görüldüğü gibi *ابْتَلَىٰ* fiil, *رَبُّ* fâil ve muzaf, *هُ* zamiri muzafun ileyhtir, ve *إِبْرَاهِيمَ* ismine dönmektedir, (aittir) *إِبْرَاهِيمَ* ise mef'ûldür.

İbn Mu'tî, nâib-i fâil konusunda mef'ûlün bih bulunan cümlede mef'ûlün bihin nâib-i fâil olacağını, onun bulunmadığı cümlede ise sırasıyla cârr ve mecur, mastar ve zarfın olması gerektiğini bildirmekte ve şu âyetleri delil getirmektedir.⁴¹ *⁴² *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* (... gazaba uğrayanlarınkine değil...) *⁴³ *فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً* (Sûra bir defa üfürülünce, ...) ilk âyette *الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* kelimesi, ismül mef'ûl olduğu için nâib-i fâil alır. *عَلَيْهِمْ* kelimesi ise cârr ve mecur olarak onun nâib-i fâili olur. İkinci âyette ise *نُفِخَ* meçhul fiil, *نَفْحَةً* ise mastardır. Burada nâib-i fâildir.

Çekimi olmayan (gayri mutasarıf) fiiller konusunda övgü ve yergi (*نَعْمَ*) kalıplarını anlatırken, fâillerinin gizli zamir (muzmer) olması durumunda, o fâil olan gizli zamirin temyiz olmak üzere mansup, nekre ve

³⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996, s.23-25.

³⁷ Nahl, 16/96.

³⁸ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s. 5.

³⁹ Bakara, 2/124.

⁴⁰ İsmail Demir, *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.12.

⁴¹ A.g.e., metin, s. 14.

⁴² Fâtiha, 1/7.

⁴³ Hâkka, 52/13.

müfret bir kelime ile açıklığa kavuşturulması gerektiğine, *⁴⁴ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا * (Bu zalimler için ne kötü bir bedeldir.) âyeti ile delil getirmektedir.⁴⁵ Burada بِئْسَ yergi fiilinin fâili gizli bir هُوَ zamiridir. بَدَلًا kelimesi ise temyîz olmak üzere onu açıklayan mansup, nekre ve müfret bir kelimedir.

Fiil gibi amel eden isimler konusunda, ismü't-tafdîl'den sonra gelen kelimenin temyiz olmasına âyetle istişhâdda bulunmaktadır.⁴⁶ Şöyle ki, * خَيْرٌ *⁴⁷ (... Rabbinin katında sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır.) Bu âyette خَيْرٌ kelimesi ismü't-tafdîl'dir, sonra gelen ثَوَابًا kelimesi ise temyîz olarak mansuptur. Yine ikinci خَيْرٌ kelimesi de ismü't-tafdîl ve ondan sonra gelen أَمَلًا kelimesi de aynı şekilde temyîzdür.

Müellif, bir ismin ال (lam'ı-ta'rif) takısıyla marife yapılması konusunda kelimenin başına gelen bu lam'ı-ta'rif takısının cins ve ahd ifade edişi hususunda da âyetlerle delil getirmiştir. ⁴⁸ * كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * (... Nitekim, Firavun'a da bir peygamber göndermiştik. Ama Firavun, o peygambere isyan etti.) * وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي *⁴⁹ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ.⁴⁹ (And olsun zamana ki, insan gerçekten ziyandadır.) Yukarıdaki birinci âyette, الرَّسُولَ kelimesinin başındaki ال ahd içindir. Zira bunun yerine (فَعَصَاهُ) bir ة zamiri konabilir, anlam değişmez. İkinci âyette bulunan الْإِنْسَانَ kelimesindeki ال ise cins içindir.

İbn Mu'tî, bu eserinde tek bir tane hadisle istişhâd ettiğini görmekteyiz. Fiil gibi amel eden isimler konusunda, ismü't-tafdîlin amel etmesi hususundadır. Nitekim o, bu mevzuda şunları kaydetmektedir; İsmü't-tafdîl ancak muzmeri (zamir) ref eder, açık ismi ref etmez, ancak kuraldışı yani istisnâ ve şâz olarak açıktaki fâilini ref eder, der ve şu hadisi istişhâd eder.⁵¹ * ما مِنْ أَيَّامٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ فِيهَا الصَّوْمُ مِنْهُ فِي عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ.⁵² * bu örnekte görüldüğü gibi أَحَبُّ kelimesi ismü't-tafdîl ve الصَّوْمُ kelimesi ise onun fâilidir, ve burada ismü't-tafdîl, fâilini açık bir isim olarak almış ve onu ref etmiştir.

⁴⁴ Kehf, 18/50.

⁴⁵ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.15.

⁴⁶ A.g.e., metin, s. 44.

⁴⁷ Kehf, 18/46..

⁴⁸ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.51-52.

⁴⁹ Müzzemmil, 73/15-16.

⁵⁰ Asr, 103/1-2.

⁵¹ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, s., , metin 44.

⁵² İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen İbn Mâce*, I-II, nşr. M. Fuad 'Abdülbâkî, İstanbul, 1401/1981, sıyâm kitâbı, bab, sıyâmu'l-'aşr, I, 550-551; et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Savrah, *Sünenü't-Tirmizî*, I-IV, nşr. M. Fuad 'Abdülbâkî, Beyrut, 1377/1958, kitâbu's-savm, bab, 52, 3, 130-131; es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-Câmi'u's-sağîr*, I-II, Kahire, 1402/1982, II, 155.

Müellif, *Kur'ân-ı Kerîm* âyetlerinden sonra en çok şiirle istişhâd etmiştir. Delil getirdiği şiir sayısı yetmiş sekizdir. İstişhâd edilen *Kur'ân-ı Kerîm* âyetleriye karşılaştırıldığında, aralarında önemli oranda farkın olduğu görülmektedir.

İsmin mebnî olmasını gerektiren sebepler konusunda, gayr-i mütemekkin mebnîye muzaf olduğunda kelimenin mebnî olacağına dair aşağıdaki beyti şâhit getirmiştir.⁵³ (Tavîl⁵⁴)

عَلَى جَيْنَ عَاتِبْتُ الْمَشِيبَ
عَلَى
وَقُلْتُ: أَلَمَّا وَالشَّيْبُ وَأَزْعُ⁵⁵
الصَّبَا

Arzularından dolayı yaşlılığı kınadığımda; dedim ki: yaşlılık, arzu ve isteklere engel iken hâlâ uyanmayayım mı?

Bu beyitte, *عَاتِبْتُ* kelimesi *جَيْنَ* fiili mazi bir fiildir. Yani gayr-i mütemekkindir. Dolayısı ile *جَيْنَ* kelimesi َ (fetha) üzere mebnidir ve *عَلَى* harf-i cerrinden dolayı sonu değişmemiştir.

Geçişli geçişsiz bütün fiillerin aldıkları öğeler konusunda, bazen hal sahibinin (*ذو الحال*) marife takdirinde nekre olarak gelebileceğini ancak bu durumun nekre olan sıfatın, mevsufunun önüne geçmesi halinde olabileceğini bildirmekte ve aşağıdaki beyt ile istişhâd etmektedir.⁵⁶ (Recez⁵⁷)

⁵³ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul Fi'n-Nahv Adl ıEseri* , metin, s.8.

⁵⁴ Şair, en-Nâbiğa lakaplı, Ziyâd b. ez-Zubyânî'dir. Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, nşr. M. J. DE GOEJE, Leiden, 1902, s.70; es-Suyûtî, Celâluddîn, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*, I-II, nşr. Ahmed Zâfir Kûcân, Dimaşk, 1386/1966, I, 78; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, II, 135; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-XII, Beyrut, 1969, III, 92; 'Omer Farrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-III, Beyrut, 1388-89/1969-72, I,178.

⁵⁵ en-Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. Şukrî Faysal, Beyrut, 1968, s. 44; Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 330; ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim 'Abdurrahmân, *el-izâh fi 'İleli'n-Nahv*, nşr. Mâzin el-Mubârek, Kahire, 1378/1959, s. 114; İbn Hişâm el-Ensârî, 'Abdullah Cemâluddîn, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab*, İstanbul,1385/1965, s.78; İbn Hişâm el-Ensârî, 'Abdullah Cemâluddîn, *Muğn'l-Lebib*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, 1411/1991, II, 594; İbn 'Akîl, Bahâ'uddîn 'Abdullâh, *Şerh İbn 'Akîl*, nşr. Kâsim eş-Şamâ'î er-Rufâ'î, Beyrut, 1408/1987; II, 57; es-Sabbân, Muhammed b. 'Alî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Aşmûni ve ma'ahu Şerhu'ş-Şevâhid li'l-'Aynî*, I-IV, Kahire, tsz., III, 266, IV, 8.

⁵⁶ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adl ıEseri* , metin, s. 20.

⁵⁷ Şair, Kuseyyir 'Azze, lakaplı Ebû Sahr Kuseyyir b. 'Abdirrahmân İbnu'l-Esed (öl.105/723), *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, s., 316; es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*, I, 64; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, V, 221; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 72; 'Omer Farrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I,617.

لَمِيَّةٌ مُوجِشًا طَلَّلَ يَلُوحُ كَأَنَّهُ جَلَّلٌ⁵⁸

Meyyete (bayan ismi) için, terk edilen evde, kılıç kını gibi parlayan bir kalıntı vardır.

Beypiteki مُوجِشًا kelimesi, nekre olup hal sahibinin önüne geçmiş ve lafzan mansup haldir. طَلَّلَ kelimesi ise hal sahibidir ve hal kendisinin önüne geçmiştir. Burada hal sahibi ola طَلَّلَ lafzan merfu muahhar mübtedadır.

Mef'ûlün leh konusunu işlerken İbn Mu'tî, onun marife olarak gelebileceğine delil olarak da şu beyti zikretmektedir.⁵⁹ Tavîl⁶⁰

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ الذَّخَارَهُ وَ أَعْرِضُ عَنْ شَتْمِ اللَّيْمِ⁶¹
تَكَرَّمَا

Cömert olanın malını biriktirmesi için cimriliğini bağışlarım ve saygıdan dolayı alçağın sövmesinden yüz çeviririm.

Burada mef'ûlün leh olan الذَّخَارَ kelimesi هـ zamirine muzaf olduğu için marifedir ve lafzan masuptur.

Bedelin dört kısmının isimlerini verdikten sonra her birini tek tek ele alıp işlemiş ve bedel-i kül min el-kül (bedelü't-tam) konusunda bedel ve mübdelü'n-minhin her ikisinin de nekre olabileceğine dair aşağıdaki beyt ile istişâd etmiştir.⁶² Tavîl⁶³

⁵⁸ Kuseyyir 'Azze, *Dîvân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1391/1971, s.507; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab*, s.24; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğn'l-Lebîb*, I, 100, II, 503, 759; İbn Hişâm el-Ensârî, 'Abdullah Cemâluddîn, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Kahire, 1383/1963, s. 236; es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Aşmûni ve ma'ahu Şerhu's-Şevâhid li'l-'Ayni*, II, 174.

⁵⁹ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul Fi'n-Nahv Adl ıEseri*, metin, s., 24.

⁶⁰ Şair, Hâtîm b. 'Abdullah b. Sa'd et-Tâî (öl. 600-610 M.) bkz. Ez-Zubeyr b. Bekkâr, Ebû 'Abdillah, *el-Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*, nşr. Sâmi Mekkî el-'Âni, Bağdat, 1392/1972, s.430 vd.; el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Husey, *el-Eğâni*, I-XXVII, nşr. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ v. dğr., Beyrut, 1412/1992, XVII, 363-394; 'Omer Farrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I,186; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 151; Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Demir *Hâtî et-Tâ'î Hayatı, Eseri ve Edebi Kişiliği*, basılmamış Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s.,62-130.

⁶¹ Hâtîm et-Tâ'î, *Dîvân*, 'Âdil Suleymân Cemâl, 2. Baskı, Kahire, 141/1990, s.58; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 368; III, 127; el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Fâ'iz Fâris, Kuveyt, 1401/1981, I, 167; İsmail Demir, *Hâtî et-Tâ'î Hayatı, Eseri ve Edebi Kişiliği*, s,256.

⁶² İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adl ıEseri*, metin, s.56.

⁶³ Şair, Kuseyyir 'Azze'dir, daha önce hakkında bilgi verilmiştir.

وَكُنْتُ كَذِي رَجُلَيْنِ رَجُلٍ صَحِيحَةٍ
وَرَجُلٍ رَمَى فِيهَا الزَّمَانَ 64
فَشَلَّتْ

Ben biri sağlam, diğeri zamanın taşlayıp da çolak ettiği iki ayaklı gibi oldum.

Bu beyitte birinci رَجُلٍ kelimesi görüldüğü gibi nekre bir kelimedir ve kendinden önce yer alan nekre رَجُلَيْنِ kelimesinden bedeldir. Bu, bedelin bedel-i kül min el-kül çeşidindedir. Mübdelü'n-minh olan رَجُلَيْنِ mecrur olduğu için, bedel olan رَجُلٍ kelimesi de mecrurdur.

Neseb (ismu'l-mansûb) konusunda فَعِيلَةٌ، فَعِيلَةٌ ve فَعُولَةٌ kalıplarındaki kelimelerin ismu'l-mansûbları yapılırken, sonlarındaki ta-i tenis (ة) ve ortadaki med ve lîn harfleri düşürülür. Meselâ: جُهَيْنَةٌ: جُهَيْنٌ gibi, ancak eğer bu tür kelimelerin sonlarında ta-i tenis (ة) bulunmaz ise kendilerinde bulunan ye (ي) harfi aynen kalır. Örnek: قُرَيْشِيٌّ: قُرَيْشِيٌّ kelimesinde olduğu gibi, der ve buna delil olarak şu beyti zikreder.⁶⁵ Tavîl⁶⁶

بِكُلِّ قُرَيْشِيٍّ عَلَيْهِ مَهَابَةٌ
سَرِيحٌ إِلَى دَاعِي النَّدَا وَالنُّكْرُمِ 67

Üzerinde bir mehabet bulunan her bir kureyşliyi, cömertliğe ve ikrama çağırana koşarken gördüm.

Yukarıdaki beyitte قُرَيْشِيٌّ Kurayş ismi قُرَيْشِيٌّ kurayşiyin şeklinde ortadaki (ي) harfi düşürülmeden ismu'l-mansûb yapılmıştır.

Nesir ile istişhâd hususunda da İbn Mu'tî'nin çeşitli nesir türleri ile çok fazla delil getirdiğini görmekteyiz. Bu hususa da şu örnekleri vermemiz uygun olacaktır.

Müellif, gizli bir fiil (mahzûf) ile ref ve nasb olunanalar konusunda, mef'ûlün bih'in amilî olan fiilin hazfedilmesine örnek olarak Hz. Ömer (r.anh)'in: (وَ إِيَّايَ وَأَنْ يَحْذِفَ أَحَدُكُمْ الْأَرْتَبَ. ⁶⁸) herhangi biriniz tavşanı boğazlamaktan uzak olunuz, sözünü vermiştir.⁶⁹ Burada إِيَّايَ kelimesi إِيَّاكُمْ takdirinde olup, mahzûf بَاعِدُوا fiilinin mef'ûlün bihidir. Yine aynı konuda bir

⁶⁴ Kuseyyir 'Azze, *Dîvân*, nşr. İhsân 'Abbâs, s.99; Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 433; el-Mubberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadeb*, I-V, nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Usayme, Kahire, 1415/1994, IV/290; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, V, 211.

⁶⁵ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.63.

⁶⁶ Şair, Yezîd b. 'Abdi'l-Medân (öl.10/631'den sonra), bkz. İbn Tağrî Berdî, Cemâluddîn Yûsuf, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûk-i Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, Kahire, 1388-92/1962-1972, II, 308; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 238.

⁶⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 337; İbnü'l-Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân, *el-İnsâf fi Mesâ'ili'l-Hılâf*, I-II, Beyrut, 1407/1987, I, 350.

⁶⁸ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Aşmûnî ve ma'ahu Şerhu's-Şevâhid li'l-'Aynî*, III, 191; İbn 'Akîl, *Şerh İbn 'Akîl*, II, 311.

⁶⁹ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s.25.

diğer örneği de şudur.⁷⁰ (71) (وَ مَازِ رَأْسِكَ وَالسَّيْفِ) burada da رَأْسٌ kelimesi mahzûf emir fiilinin mef'ûlün bihidir. Bu cümlelerin takdiri ise şudur; (يَا مَازِ! قِ رَأْسِكَ وَالسَّيْفِ) Mazin! Başını kılıçtan koru.

Diğer bir örnek ise (كَلَيْهِمَا وَ تَمْرًا. ⁷²) ifadesidir.⁷³ Burada da كَلَيْهِمَا kelimesinin amili yani onu nasbeden fiil mahzûftur. Bunun takdiri ise şöyledir; (أَطْعَمَكَ كَلَيْهِمَا تَمْرًا.) o ikisini ve hurmayı sana yediririm. Görüldüğü gibi burada كَلَيْهِمَا'nın amili olan أَطْعَمُ fiili birinci mef'ûlü olan كِ zamiri ile birlikte hazf edilmiştir.

Mübteda ve haberin amili konusunda, mübtedanın nekre olabileceği durumlar hakkında bilgi verirken, mübteda olumsuz anlamı içerirse nekre olabileceğine dair şu darb'ı-mesel (emsâl)'i istişâd etmiştir.⁷⁴ (شَرُّ أَهْرَ ذَا)⁷⁵ darb'ı-meseli, kötülüğün emâre ve belirtileri ortaya çıktığında söylenmektedir. شَرُّ kelimesi nekre ve sıfatlanmamış olmasına rağmen, olumsuz anlamda olduğu için mübtedadır. Takdiri şöyledir; (مَا أَهْرَ ذَا نَابٍ إِلَّا) köpeğin havlaması ancak ve ancak şerdir. Verilen bu örneklerde de anlaşılmaktadır ki, müellif her çeşit istişâd metinini yeterince kullanmıştır.

Sonuç

Gramer çalışmaları, başlangıçta *Kur'ân-ı Kerîm*'in doğru okunup doğru anlaşılması ve Arapça'nın korunması arzusuna yönelik olsa da; sonraları gramer (dil bilgisi) öğrenme ve öğretmeyi de içine alan bir bilim dalı haline geldiğini ve bu alanda çeşitli ekoller ortaya çıktığını, çok fazla ilmi müzakere ve tartışmaların yapıldığını görmekteyiz.

İstişâ konusunda *Kur'ân-ı Kerîm*'in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatleriyle Arap dilinde istişâd edildiğine ve şâz kıraatler hakkında az da olsa bazı tartışmaların varlığı ile birlikte bütün eski ve yeni dil bilimciler, hiçbir şart koşmadan *Kur'ân-ı Kerîm* ile istişâdı kabul ettiklerine şahit olmaktadır.

Nahivciler ve diğer bütün bilginlerin, Rasûlullah (s.a.s.)'in Arapların en fasihi olduğunu, en güzel, en yaygın ve en latîf bir şekilde konuştuğunu

⁷⁰ A.g.e., aynı yer.

⁷¹ es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Aşmûnî ve ma'ahu Şerhu's-Şevâhid li'l-'Aynî*, III, 191; İbn 'Akîl, *Şerh İbn 'Akîl*, II, 310.

⁷² Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretü Emsâli'l-'Arab*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve 'Abdülmeccid Kutâmiş, Kahire, 1384/1964, II, 147; el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecme'u'l-Emsâl*, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kısır, 1979, III, 38-39.

⁷³ İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adl tEseri*, metin, s., 25.

⁷⁴ A.g.e., s.27.

⁷⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 329; el-Meydânî, *Mecme'u'l-Emsâl*, II, 172.

ve başka bir lehçeyle hitap ettiğinde bu lehçe sahiplerine kısa ve müciz ifâdelerle açıklamalar yaptığı hususunda ittifak ettikleri görülmektedir.

Ancak hadislerle istişhâdın câiz olup olmadığı hususu ise tartışmalı bir konu olmuştur. Bu husustaki tartışmaların hicrî yedinci yüzyılda ortaya çıkıp söz konusu edilmeye başlandığı müşahede edilmektedir. Zira Arap dili grameriyle meşgul olan kadîm dil bilginlerinin çalışmalarında birinci derecede Kur'ân âyetleri ve fasih Araplardan nakledilen veya duyulan manzûm ve mensûr sözleri esas aldıklarını, hadislere pek fazla yer vermediklerine şahit olmaktadır. Muteahhirin dilciler ise hadis lâfızlarıyla istişhâd edilip edilemeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu hususta üç görüş ortaya çıkmıştır.

Şiirle istişhâda gelince; fasih Arapçanın gramer kaidelerini tespit eden ve lûgat hazinelerini toplayan dilciler, dil ile ilgili eski malzemeyi değerlendirip ondan istifade ederken birbirini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak, şairleri tabakalara ayırdıklarını ve bu tabakalara bir takım değerler verdiklerini ve bu değerleri ölçü olarak kullandıklarını görmekteyiz. Bu dilcilerin birinci ve ikinci tabakaya dâhil olan şairlerin dillerinin fasih olduğunu ittifakla kabul ettiklerini görmekteyiz. Yaygın olan görüşe göre üçüncü tabaka şairlerinin şiirlerinin de delil olarak kabul edildiği ortaya çıkmaktadır.

İsmail Durmuş da, bu konuda şu özet bilgileri vermektedir: “İstişhâd edilen metinler şiir ve şiir dışı sözler olmak üzere ikiye ayrılır. Arap edebiyatında şairler istişhâd açısından Câhiliye dönemi şairleri, muhadram şairler, İslâm'ın ilk döneminde yetişen şairler (mütekaddimûn) ve yeni şairler (müvelledûn, muhdesûn) olmak üzere dört gruba ayrılır. Edebî ilimlerden lûgat, sarf ve nahivde ilk üç gruba dahil olan şairlerin şiirleriyle istişhâd edilir ve en son 150 (767) yılına kadar devam eden bu devirlere “ihticâc (istişhâd) asrı” adı verilir. Şiirleriyle istişhâdın câiz görüldüğü en son şair İbrâhim b. Herme'dir (ö. 150/767). Ebû Amr b. Alâ gibi bazı dilciler, kendi dönemlerinde yaşayan birçok şairi yeni kabul ederek şiirleriyle istişhâd etmemişlerdir. Bununla birlikte müvelledûn içerisinde güvenilir ve sağlam olanların, özellikle dil âlimlerinin sözleriyle istişhâdı câiz görenler olmuştur. Nitekim Sîbeveyhi ile Ahfeş el-Evsat yeni şairlerin ilki olan Beşşâr b. Bürd'ün, Zemahşerî de Ebû Temmâm'ın şiiriyle istişhâd etmiştir.

Hangi Arap lehçeleriyle istişhâdın sahih olduğu hususunda ise bir kısım tartışmalar söz konusu olduğunu ancak Kureyş, Kays, Temîm, Esed, Hüzeyl, bazı Kinâne kabileleriyle Tay kabilesinin lehçelerini daha muteber gördükleri mülahaza edilmektedir.

İstişhâdda, Dürüstlük şartını önemsediklerini ancak bunun rivayette bulunulan kimsede değil râvide aranması gerektiği görüşünün daya yaygın olduğunu görmekteyiz.

Yaptığımız çalışmada olan İbn Mu'tî'nin hemen hemen her çeşit istişhâd metinini yeterince kullandığını görmekteyiz. Buradan da Müellifin olan İbn Mu'tî konusunda genel görüşe uyduğunu anlamaktayız.

Kaynakça.

- el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, I- XIII, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire.
- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Ssihâhu'l-'Arabîyye*, I-VI, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut, 1399/1979.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, İstanbul, 1320.
- _____, *Cemheretü Emsâli'l-'Arab*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve 'Abdülmeçîd Kutâmiş, Kahire, 1384/1964.
- el-Ehfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Fâ'iz Fâris, Kuveyt, 1401/1981.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, I-VIII, Beyrut, 1408/1988.
- Hâtim et-Tâ'î, Dîvân, 'Âdil Suleymân Cemâl, 2. Baskı, Kahire, 141/1990.
- Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselei", *EAİFD*, sy. 9 (1990), 67-79.
- İbn 'Akîl, Bahâ'uddîn 'Abdullâh, *Şerh İbn 'Akîl*, nşr. Kâsim eş-Şamâ'î er-Rufâ'î, Beyrut, 1408/198.
- İbn-i Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Muhteseb*, nşr. 'Al'i en-Necdî Nasîf – 'Abdu'l-Fettâh İsmâ'îl Şiblî, I-II, Kahire, 1386/1966.
- İbn Hişâm el-Ensârî, 'Abdullah Cemâluddîn, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*, İstanbul, 1385/1965.
- _____, *Muğn'l-Lebib*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, 1411/1991.
- _____, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Kahire, 1383/1963.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, nşr. M. J. DE GOEJE, Leiden, 1902.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sunen İbn Mâce*, I-II, nşr. M. Fuad 'Abdulbâkî, İstanbul, 1401/1981.
- İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirrü'l-Fesâha*, Beyrut, 1402/1982.
- İbn Tağrî Berdî, Cemâluddîn Yûsuf, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûk-i Misr ve'l-Kâhire*, I-XVI, Kahire, 1388-92/1962-1972.
- İbnu Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâr Sâdır, tsz.

- İbnu'l-Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân, *el-İnsâf fi Mesâ'ili'l-Hilâf*, I-II, Beyrut,1407/1987.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Husey, *el-Eğânî*, I-XXVII, nşr. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ v. dğr., Beyrut, 1412/1992.
- İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.
- İsmail Demir *İbn Mu'tî ve Kitabu'l-Fusul fi'n-Nahv Adlı Eseri*, basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.
- İsmail Durmuş, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, 396.
- Kuseyyir 'Azze, *Dîvân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1391/1971.
- قضية الاحتجاج في النحو العربي, <http://zahra1.com/BHOOTH/BO-ehtegag2.html>, (14.08.2014).
- el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecme'u'l-Emsâl*, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır, 1979.
- el-Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadeb*, I-V, nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Usayme, Kahire, 1415/1994.
- Muhammed el-Hadir Huseyn, "Arapça'da Kelime ve Kuralların Doğrulanması İçin Hadislerin Kullanılması", Çev. Hasan Taşdelen, *UÜİFD*, c.,13, sy., 1, 2004, 210-225.
- Muhammed Salih Şerif Askerî, "el-İstişhâd bi'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf inde'l-Luğaviyyîn", *Âfâku'l-Hadarâti'l-İslâmiyye ,Akadamiyyetü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'd-Dirâsâti's-Sakâfiyye*, yıl, 13, sayı,II, 97-113, 1431h.
- Mutîr b. Huseyn el-Malikî, *Mevkifi 'İlmin li Lugati'l-Hadîs min Usûli'n-Nahvi'l-'Arabî*, Câmi'ati Ummi'l-Kurâ, 1422-1423h.
- Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît* Tercümesi, I-VI, nşr, Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2013.
- en-Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. Şukrî Faysal, Beyrut, 1968.
- Nihad, M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973.
- 'Omer Farrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-III, Beyrut, 1388-89/1969-72.
- Özbalıkçı Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Gâribu'l-Kur'ân*, nşr. Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz.
- es-Sabbân, Muhammed b. 'Alî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Aşmûni ve ma'ahu Şerhu's-Şevâhid li'l-'Aynî*, I-IV, Kahire, tsz.
- Sa'îd el-Efğânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, Dimaşk,1383/1964.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, nşr. Muhammed Hârûn, I-V, Kahire, 1408/1988.
- es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *el-İktirâh fi ‘İlmi Usûli’n-Nahv*, nşr ‘Abdihakîm ‘Atiyye, Dimaşk, 1427/2006.
- _____, *el-Câmi ‘u’s-Sağîr*, I-II, Kahire, 1402/1982.
- _____, *Şerhu şevâhidi’l-Muğni*, I-II, nşr. Ahmed Zâfir Kûcân, Dimaşk, 1386/1966.
- _____, *el-Müzhir fi ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’ihâ*, I-II, nşr., M. Ahmed Câdelmevlâ ve dğr. Kahire, tsz.
- et-Tahânevî, Ebû ‘Alî b. ‘Alî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Funûn*, II. cilt Calcuta. 1862.
- et-Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Savrah, *Sunenu’t-Tirmizî*, I-IV, nşr. M. Fuad ‘Abdulbâkî, Beyrut, 1377/1958, kitâbu’s-savm, bab, 52, 3, 130-131.
- ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, I-X, Kahire, 1306.
- ez-Zeccâcî, Ebu’l-Kâsim ‘Abdurrahmân, *el-îzâh fi ‘İleli’n-Nahv*, nşr. Mâzin el-Mubârek, Kahire, 1378/1959.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A’lâm*, I-XII, Beyrut, 1969.
- ez-Zubeyr b. Bekkâr, Ebû ‘Abdillah, *el-Ahbâru’l-Muvaffakiyyât*, nşr. Sâmi Mekkî el-‘Ânî, Bağdat, 1392/1972.

KUR'ÂN-I KERİM'DE RÜŞD KAVRAMI VE BU KAVRAMLA BAĞLANTILI KELİMELERİN ANALİZİ*

Esra HACİMÜFTÜOĞLU**

ÖZ

İnsanı yeryüzünde, emirlerinin ve yasaklarının uygulayıcısı olarak halife unvanıyla yaratan Allah-u Teâla, aynı zamanda insandan yeryüzünü imar etmesini de istemiştir. Kulluk bilinci ve imar faaliyeti, ancak Allah'ın insana doğruyu göstermesi ile mümkün olacaktır. Kendisini, insanlara yol gösterici olarak tanımlayan Kur'ân-ı Kerîm'de, bu yönde insana ışık tutabilecek pek çok kavram bulunmaktadır. Bu makalede ise, rüşd kavramı Kur'ân-ı Kerîm bağlamında incelenerek, önemi belirtilecektir. Ayrıca bu kavramla ilişkili olan davet, tebliğ, hidayet, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker kelimeleri hakkında da bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rüşd, İrşad, İnsan

ABSTRACT

The rüşd concept in the holy qur'an and the analyse of the words which are related to this concept

Allah who create human on earth for performing his orders and prohibitions as a khalif title, in the same time wanted his khalif to reconstruct earth surface. Awareness of liege and the activity of reconstruction only be possible by showing the true way to human by Allah. In Qur'an, who describe itself as a guide to human, lots of notions are presented which can shed to human. In this article, the concept of Rüşd will be examined according to Qur'an and its importance will be stated. Also information will be given about the words tebligh, da'wah, hidaya, al-amr bi'l-ma'ruf we'nehy ani'l-münkar which are related to this concept.

Keywords: Tafsir, Rüşd, Guidance, Human

Giriş

Allah-u Teâla, insanı ve kâinatı eğlence için yaratmadığı gibi, gayesiz de yaratmamıştır.¹ İnsanın dünyaya gönderilmesinin/yaratılmasının temel maksadı ise, kendisini Yaratan'a karşı kulluk etmesi ve bunun gereklerini yerine getirmesidir. Bu ise sanılanın aksine uzun soluklu, meşakkatli bir süreçtir; ancak “emanet”in göklere, yere ve dağlara teklif edildiği halde

* Bu makale, *Kur'ân-ı Kerîm'in İrşad Üslubu* adlı doktora çalışmasında yer alan “İrşad Kelimesi ve İlgili Kelimeler” bölümünün genişletilmiş halidir.

** Dr., Erzurum İl Müftülüğü, Vaiz, angin.esra@gmail.com

¹ Sad 38/2; Al-i İmran 3/191

onların bunun yükünden çekinerek kabul etmemesi,² buna karşılık insanın oldukça cesur bir şekilde bu ağır yükü kabullenmesi aslında Âdemoğlunun bu durumun üstesinden gelebileceğini de göstermektedir. Fakat bu emanetin/halifelîğın hakkıyla yerine getirilebilmesi için insanın ilahî yardıma ihtiyacı vardır ve bu yüzden de Yüce Allah, tarih boyunca peygamberlerini göndermiş, çeşitli ayetlerle insanı takviye etmiştir.

İlahi vahyin/ayetlerin insanlar için gönderilmesi, insanın gelişme ufkunu açan bir imkân olarak düşünölmelidir. Çünkü insan yeryüzüne gönderildiğı anda, ona yardım eden, yine bizzat vahyin kendisi olmuştur ve bu yüzden de Hz. Âdem, Rabbinden bir takım kelimeler alarak, yaptığı hatadan dönmüş, tevbe etmiştir. Bu süreç, İlahî vahyin insanlar için olduğunu, onların dünyaya adaptasyon sürecine yardımcı olacağıının ilk işaretlerini verir gibidir. Dolayısıyla, vahiy, insanın algılamasını geliştiren ve genişleten bir özelliğe sahiptir ve bu yüzden de “irşad” edicidir, dünyada yolunu ve yönünü her an kaybedebilme endişesi taşıyan insana “yol gösterici”dir.

Bu makale ise, insana uzanan İlâhî bir yardım olan “irşad”ı anlamaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda, irşad kavramı incelenip, önemi hakkında bilgi verilecektir. Bu kavramla ilişkili olan davet, tebliğ, hidayet ve emir bi'l-ma'ruf ve nehit ani'l-münker kavramları hakkında da değerlendirme yapılacaktır.

1. İrşad

Sözlükte doğru yolu bulmak ve kararlılıkla benimsemek, doğru yolda gitmek, doğru düşünmek anlamındaki raşede kökünden master olan kullanılan “rüşd” kelimesinin if'al kalıbına intikaliyle geliştirilen “irşad” kelimesi, hidayet anlamına gelmekte, sapkınlık (dalalet) ve azgınlık (ğayy) kelimelerinin zıddı olarak kullanılmaktadır.³ Rüşd kelimesinin, kullanım

² “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.” Ahzab 33/72

³ İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr-u Sadır ve Dâr-u Beyrut, Beyrut, 1968, III/175-177; el-İsfehânî, Ragıb Ebu'l-Kasım Hüseyin Muhammed, *Mu'cemu Müfredâti'l-Elfazi'l-Kur'an*, Tah: Nedim Maraşlı, Daru'l Fikr, 1972 s. 201; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâc'ul-Arûs*, Dar-u Libeya, Bingazi, tsz., II/352-353; el-Mustafavî, Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'an*, Tahran, h. 1393, IV/148-150; el-Kefevî, Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, Nşr: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Müessee'tü'r-Risale, Beyrut, h.1419, s. 476; *el-Müncid fî'l-Lugati ve'l-İ'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, tsz., s. 261; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İbrahim Mustafa ve ark., el-Mektebetü'l-İlmiyye, Tahran, tsz., s. 346; Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Yay.,İstanbul, 2007, II/2208; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yay., 2005, s. 632; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*,Doğuş Matbaası, Ankara 1970, s. 534

şekli göz önünde bulundurulduğunda, oldukça geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir; mesela reşed, sadece ahiret ile ilgili işlerde kullanılırken; rüşd, dünyevi ve uhrevi bütün işler hakkında kullanılan genel bir ifadedir.⁴ Bu da, irşad kelimesinin geniş bir düzlemde kullanılabileceğinin bir işareti olarak görülebilir.

Dini bir terim olarak irşad kelimesi ise, insanlara doğru yolu göstermek, hayrı anlatmak ve müminleri dini görevlerini yerine getirmeye çağırarak rehberlik etmek anlamına gelmektedir.⁵ Bu görevi yapan kimseler için de, ism-i fail kalıbıyla mürşid tabiri kullanılmaktadır; Firavun'un kavminden iman eden kimsenin “Ey kavmim! dedi, siz bana uyun, sizi doğru yola (sebile’r-reşad) götüreceğim.”⁶ şeklindeki ifadesi ve Hayber kalesinin kuşatılması sırasında, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye hitaben söylediği “Senin aracılığınla-irşadınla tek bir kişinin müslüman olması, sana en değerli ganimetlerin (kızıl develerin) verilmesinden daha hayırlıdır.”⁷ sözleri, mürşid vasfının insanlar için kullanılabileceğini göstermektedir. Ancak zaman içerisinde bu kelime anlam daralmasına uğrayarak, tasavvuf ilminde özel bir anlam kazanmış ve tarikat lideri anlamında kullanılmaya başlanılmıştır.⁸ “Reşîd” (Râşid) ise, bütün işleri doğru, isabetli, hedefe ulaştırıcı ve fiillerinde yanlışlık, çelişki ve tutarsızlık bulunmayan anlamında, esma-i hüsnadan biri olarak Allah’a nisbet edilen bir kelime olarak bilinmektedir.⁹

İrşad kelimesindeki doğru yolu gösterme manasının, maddi anlamda olabileceği gibi, bunun daha ziyade aklî-manevî bir alanı ilgilendirdiği kabul edilir; zaten irşad kavramının, din terminolojisinde “hidayet” kelimesi ile eş

⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 201; Zebîdî, *Tâc’ul-Arûs*, II/352; Ayrıca bkz. Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furuku’l-Lugaviyye*, Tah: Ebu Amr Ammad Zeki el-Barudî, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, tsz., s. 224

⁵ Topaloğlu, Bekir, “İrşad” md., *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/454; “İrşad” md., *ŞİA*, İstanbul, 1991, III/173-174; Karagöz, İsmail, “Tebliğ Yöntemleri ile İlgili Kur’ân Kavramlarının Analizi”, *İslam’ın Güncel Sunumu*, TDV, Ankara 2007, s. 67; Uludağ, Süleyman, *İslam’da İrşad*, Marifet Yay., İstanbul 2001, s. 22; Canbulat, Mehmet, “İrşad” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., s. 320; Çelik Muhammed, *Kur’ân’ın İkna Hususiyeti*, Çağlayan Yay., İzmir 1996, s. 28-29; Çetin, Abdurrahman, *Hitabet ve İrşad*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 224; Şanver, Mehmet, *Kur’ân’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yay., 2004, s. 25; Karaman, Fikret, *Kur’ân ve Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*, DİB. Yay., Ankara 2007, s. 58

⁶ Mü’min 40/38

⁷ Buhari, Cihad, 102; Müslim, Fezailü’s-Sahabe, 34

⁸ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 455

⁹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, III/175; Zebîdî, *Tâc’ul-Arûs*, II/352; Ayrıca bkz. İbn Mace, Dua, 10; Tirmizi, Deavat, 82)

anlamli olarak kullanildiğı da görülmektedir.¹⁰ İbn Abbas'ın, Fatiha Suresi'nde geçen, "ihdina" kelimesine, "erşidna" yani "bizi irşad et" anlamı verdiği rivayet edilmektedir ki,¹¹ bu tefsir, irşad ile hidayet'in birbirlerinin müteradifi olarak kullanıldığına bir işaret sayılabilir.¹² İmam Maturidi'nin, "aslında irşad ile hidayet aynı anlama gelir; ancak hidayet ilahi muhabbet ve rızaya ulaştırmada (fi hakkı't-tevfik), halkın anlayışına irşaddan daha yakındır; çünkü bu kelime halk nezdinde daha yaygın bir kullanıma sahiptir."¹³ şeklindeki görüşleri de, irşad ile hidayet'in anlam beraberliğini gösteren ifadeler olarak değerlendirilebilir. Ancak her ne kadar bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılsalar da, temelde aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Mesela, rüşd kelimesinin zıddı, özelde "ğayy" kelimesi iken, hidayet kelimesinin zıddı, "dalalet"tir.¹⁴ Nitekim Kur'an'da bulunan "...Artık doğrulukla (rüşd) eğrilik (ğayy) birbirinden ayrılmıştır..."¹⁵ ve "Şaşırılmış (dâllen) bulup da yol (hedâ) göstermedi mi?"¹⁶ ayetlerinde de bu durum açıkça görülmektedir.

İrşad kelimesi bu şekliyle Kur'an'da yer almamakla birlikte, rüşd kökü ve ondan türeyen kelimeler (rüşd, reşed, reşad, raşid, reşid ve mürşid), on dokuz ayette geçmektedir.¹⁷ İman ve hidayet,¹⁸ hayır,¹⁹ fayda,²⁰ doğru, doğru yol,²¹ kurtuluş yolu, doğru,²² isabet,²³ akıl ve temyiz gücü²⁴ anlamlarda kullanılan bu kelimeler, mutlak olarak veya insana nispet

¹⁰ Topaloğlu, "İrşad" md., XXII/454

¹¹ Maturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Tah: Mecdi Ba Sellum, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2005, I/366; Bilgi için ayrıca bkz. et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dar'ul-Hicr, Kahire, 2001, I/165; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tah: Mustafa Muhammed, Mustafa Fadl el-Acmavî, Ali Ahmed Abdalbaki, Hasan Abbas Kutub, Mektebetü Evladi's-Şeyh, Cizre, h. 1421; I/218

¹² Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, nşr: Ahmed Sakra, Dar'ul-Betûras, Kahire, 1973; s. 443-444

¹³ Maturîdî, *Te'vilât*, I/366

¹⁴ Bkz. *et-Tahkik fi Kelimati'l-Kur'an*, IV/148-150; Ayrıca "ğayy" ve "dalal" kelimeleri arasındaki fark için bkz. el-Askerî, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, ss. 226-227

¹⁵ Bakara 2/256

¹⁶ Duha 93/7

¹⁷ Abdalbâki, M. Fuâd, *el-Mu'cem'ul-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, Dar'ul-Hadis, Kahire, 1996, s. 393-394

¹⁸ Bakara 2/256

¹⁹ Cin 72/10

²⁰ Cin 72/21

²¹ Kehf 18/66; Mü'min 40/29, 36; A'raf 7/146

²² Kehf 18/10

²³ Hud 11/96-97

²⁴ Nisa 4/6

edilerek kullanılmış; "...Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost (veliyyen mürşida) bulamazsın."²⁵ ayetinde ise dolaylı olarak Allah'a izafe edilmiştir.

Geniş bir kullanım alanı olan rüşd kelimesinin, Kur'ân'da, iman ve İslam ile özdeşleştirildiği de görülmektedir.²⁶ "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır."²⁷ ayetinde, rüşdün imanı kastederek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde, "İçimizde, (Allah'a) teslimiyet gösterenler de var, hak yoldan sapanlar da var. Teslimiyet gösteren kimseler, doğru yolu arayanlardır.(raşedâ)"²⁸ ayetinde de, bu kavramla İslam'ın kastedildiği görülmektedir. İman ve İslam gibi, iki temel kavramla ilgili olarak bu kavramın kullanılmış olması, rüşdün ne kadar geniş bir anlam alanına sahip olduğunu göstermesi açısından önemli olabilir. Rüşd kavramı, Hz. Peygamber'in hadislerinde ise, kelimenin anlamına ve Kur'ân'daki kullanımına paralel olarak, "doğru yolu bulmak ve bu yolu göstermek" anlamlarında kullanılmıştır.²⁹

2. İrşadın Gayesi ve Önemi

İrşad kelimesinin anlamları ve kullanım şekilleri göz önünde bulundurulduğunda, irşadın aslında zihinsel ve içsel bir aydınlanma süreci olduğundan bahsedilebilir. Yani irşad, insanların manevi isteklerine cevap veren bilişsel bir durum olarak da görülebilir. Bu ise, temelde, insanın kendi varlığını konumlandırmasına yardımcı olmayı sağlayan metafiziksel bir sürecin isimlendirilmiş hali olarak nitelendirilebilir. Bu durumu, Kur'ân'da zikredilen ilk insanın şahsında temellendirerek ifade etmek de mümkündür. Şeytanın, Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kandırarak, onların cennetten çıkarılması sağlaması, aslında ilk idlal ve irşad faaliyetinin nüvelerini oluşturmuştur. Yeryüzüne gönderilen Hz. Âdem ve Hz. Havva, ilk şaşkınlığı atlattıktan sonra, "Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden bir takım kelimeler aldı ve derhal tevbe etti."³⁰ İlk etapta "Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yiyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden

²⁵ Kehf 18/17

²⁶ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997, s. 258

²⁷ Bakara 2/256

²⁸ Cin 72/14

²⁹ Wensinck, *el-Mu'cem 'ul-Müfrehes li Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Matbaatü Beril, Leyden, 1943, "r-ş-d", II/261-262

³⁰ Bakara 2/37

olursunuz.”³¹ uyarısıyla irşadda bulunan Allah-u Teala, ilk idlal hareketinin başarıya ulaşması neticesinde de kulunu yalnız bırakmamış ve vahiyle irşada devam etmiştir. Bu hadise, aslında irşad hareketinin ne kadar geniş boyutta ele alınabileceğinin göstergesidir. Cennet gibi harikulade bir mekândan, dünyaya gönderilişin insan psikolojisi üzerindeki etkisi ve bu durumun anlaşılma, üstesinden gelme süreci içerisinde Hz. Âdem’in irşad edilmesi, birey açısından irşadın yol göstericiliğini, dünyaya uyum sürecine olan katkısını, algılamasının artırılmasına yönelik etkisini göstermeye yeterli bir bakış açısı kazandırır gibi gözükmektedir.

Kur’ân’da ilk insanla birlikte zikredilen bu ayetler, aslında, irşadın gayesinin, insanın dünya algısını ve adaptasyonunu geliştirmek ve genişletmek olduğunu ortaya koymaktadır. Burada geliştirmek ve genişletmek tabirleri rastgele kullanılmamış; aksine belirli bir olguya işaret etmesi amacıyla özellikle seçilmiştir. Bu kavramlar her ne kadar çok amaçlı düşünülebilirse de, temel yola çıkış noktası, yeryüzüne halife kılınan insanın sistemli bir hayat tarzını oluşturabilmesi için gerekli olan zihni alt yapının hazır olmasıdır. Bu alt yapıyı sağlayacak olan malzeme pek tabii Kur’ân’da mevcuttur ve irşad da aslında tam anlamıyla budur; yani ilahi vahyin bizzat kendisinin, insan için gönderilmiş olmasıdır. Burada da irşad biçimlerinin çeşitliliği fonksiyonel bir rol oynamaktadır. Çünkü yaratılış itibarıyla insan bir canlı türü olabilir fakat bu türün zihin kapasiteleri bireyden bireye değişmektedir. İşte bu sebeple Kur’ân, farklı zihin dünyalarına hitap eden ama temelde insanı esas alan iletiler/ayetler göndermekte ve bunların hepsi de irşadın farklı bir boyutunu göstermektedir. Allah-u Teâla, insanı algılama kusurlarıyla birlikte yaratmıştır; zaten irşad da, kişinin algı dünyasının “ihsan” düzeyinde gerçekleşmesine katkı sağlayan ilahi bir yardım konumundadır. Bundan dolayı da, Kur’ân’da çok çeşitli irşad üsluplarının kullanıldığı görülmektedir.

İnsanın yeryüzü macerası, aslında onun rüşdünü ispat edebilme mücadelesi olarak da görülebilir. Yani, Kur’ân ayetlerinin gönderiliş eksenindeki temel espriyi kavrayabilmesi ve yaşantısına dökebilmesinin bir çabasıdır ki, irşad tam anlamıyla bu mücadeleye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla irşad, çeşitli sebeplerle/gayelerle “sınırlandırılmış” olan, yani olumsuz karakter özelliklerini bünyesinde taşıyan insanın, kendini aşabilmesi sürecine pozitif yönde katkı sağlayan semavî bir destek görünümündedir.

Ancak bu desteği alabilmek için de, kişinin harekete geçmesi gerekir. Yani, içsel bir heyecanın, ruhsal bir kıpırdanışın olmadığı yerde, verilen

³¹ Bakara 2/35

irşadı anlayacak kişiler zaten yok demektir. Bir başka ifadeyle, insanın sosyal ve kültürel açıdan kendisine çizdiği kalıpları bir süzgeçten geçirerek, yapılan irşada ön yargısız yaklaşması, ilahi yardıma ulaşmanın ilk adımı olarak görülebilir. “Babalarımızı böyle bulduk” veya “eskilerin masalları”³² şeklindeki yaklaşımlara rağmen, Kur’ân’ın akla yaptığı ısrarlı vurgunun temel esprisi de, aslında sosyal yaşantının her zaman doğruları göstermeyeceğini belirtmek içindir: “Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz, yalandan başka söz de söylemezler.”³³ ayeti bu duruma güzel bir örnektir, Kur’ân’ın bildirdiği bu sosyolojik realite, irşadın ilk önce birey merkezli ve içsel bir duyumdan hareketle başlayan, akıl eksenli bir sürece işaret ettiğini gösterir gibidir.

Buradan hareketle, irşadın birey ve toplum merkezli bir eğitim süreci olduğu da ifade edilebilir. Yani temelde bireyi hedef alan, ama nihayetinde toplumun iman ve ahlak düzeyinde kemale ermesini hedefleyen irşad hizmeti, bütün insanlığı kuşatır mahiyette yönlendirmelerde bulunmaktadır. Zaten irşadın, toplumsal bilinç oluşturmaya yönelik etkileri de bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, irşadın temel gayelerinden biri de, toplumda koruyucu tedbirlerin alınmasını sağlamaktır. Bu açıdan, “Bir de öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirayet ve hepsini perişan eder). Biliniz ki, Allah'ın azabı şiddetlidir.”³⁴ mealindeki ayet, irşadın bir bakıma koruyucu hekimlik vazifesine işaret etmektedir. Çünkü irşad, gerektiği gibi yapıldığı takdirde, toplumsal bozulmanın önüne geçilecek ve böylesi bir olumsuzluk oluşmayacaktır. Hz. Peygamber’in “Günah işleyenlerin bulunduğu bir toplumda önlemeye gücü yeten kimseler olduğu halde, onlar bunu engellemezlerse, Allah'ın kendi nezdinden onların hepsini kapsayan bir azabın gelmesi pek yakındır.”³⁵ veya “Şunu yeminle söylüyorum ki, siz ya iyiliği emreder, kötülükten sakındırırınız; ya da Allah size içinizdeki en kötülerinizi musallat eder. Sonra hayırlılarınız dua eder, fakat duaları kabul olmaz.”³⁶ şeklindeki hadisleri de, irşad görevinin yoksunluğunun, toplumsal boyutta yol açabileceği muhtemel sonuçları haber vermesinden dolayı önemlidir.

³² Kalem 68/15-16; Neml 27/67-68; Ahkaf 46/17

³³ En’am 6/116

³⁴ Enfal 8/25

³⁵ Ebu Davud, Melahim, 17; İbn Mace, Fiten, 20

³⁶ Ebu Davud, Melahim, 17; Tirmizi, Fiten, 9

“... Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez.”³⁷ mealindeki ayet de, irşadın sosyal koruyuculuk vasfına işaret etme konusunda değerlendirilebilir.³⁸ Yani insanlar, Allah’ın kendilerine verdiği nimet ve afiyet durumunu, güzel hallerini, bir başka deyişle fitratlarını, çirkin iş ve davranışlarla değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği bu güzellikleri değiştirmeyecektir.³⁹ Kısacası, olumsuz yöndeki değişim insanlardan gelmedikçe, Allah onların bu iyi hallerini değiştirmeyecektir.⁴⁰ Çünkü insanlar iradelerinde özgürdür ve sorumlulukları da iradeleriyle uyumludur.⁴¹ Dolayısıyla, insandaki bu potansiyelin hayra kanalize edilmesi olarak da yorumlanabilecek olan irşad, ahlâkî yozlaşmanın, toplumsal sefahatin önüne geçebilecek ve insanî ilişkilerde pozitif lokomotif görevi oynayacaktır. Bu açıdan da irşad, toplu çöküşü engelleyebilecek ve yeryüzünün imarına katkı sağlayacak bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Bu durum, özellikle, Hz. Peygamberin, yeryüzündeki insanların hepsini aynı gemiyi binmiş olan yolculara benzettiği hadisinde açıkça görülmektedir. Buna göre, geminin yolcuları, yerlerini kura ile tayin etmişlerdir ve geminin alt katında kalanlar su ihtiyaçlarını karşılamak için üst kata çıkmaktadırlar. Bu durumda alt kattakiler, üst kattakileri rahatsız etmemek için kendi bölümlerinden bir delik açsalar ve üsttekiler de buna müdahale etmezse, hep beraber boğulacak, helak olacaklardır. Ama eğer müdahale ederler ve ikaz görevlerini yerine getirirlerse, hep birlikte kurtulacaklardır.⁴² Bu hadis, irşad görevinin zaruretini ve toplumsal yaşamdaki rolünü, hayatın içinden güzel bir benzetmeyle anlatmakta ve irşadın hayatiyet derecesindeki önemini göstermektedir.

Daha ziyade, içe yönelik bir faaliyet olarak görülen/düşünülen irşad, aynı zamanda müslümanların kendilerine, diğer din mensuplarına ve bütün insanlığa karşı yürütmeleri gereken kutsal bir vazifedir: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar

³⁷ Ra’d 13/11

³⁸ “Bu da, bir millet kendilerinde bulunanı (güzel ahlâk ve meziyetleri) değiştirmeye kadar Allah’ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolayıdır. Gerçekten Allah iştir, bilendir.” (Enfâl 8/53) ayeti de bu açıdan değerlendirilebilir.

³⁹ Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, Dar’ul-Kütübi’l-İlmiyye, tsz., II/498; Ebussuud, Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dar-u İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, Beyrut, tsz., V/9; Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri, *en-Nüket ve l-Uyûn*, Metabii Makhevi, Kuveyt, 1982, II/302

⁴⁰ Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, h. 1427, X/46

⁴¹ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Akçağ Yay., Ankara 2006, V/297

⁴² Buhari, Şeriket, 6

kurtuluşa erenlerdir”⁴³ ayeti, her ne kadar, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker kapsamında düşünülse ve içeriğinden bunun müslümanlar üzerinde bir farz-ı kifâye olduğu şeklinde fikhî bir hüküm çıkarılsa da,⁴⁴ bu ayet, genel olarak inananlara yüklenen sosyal sorumluluk alanını göstermekte ve toplumsal bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu açıdan irşadın, insanlar arasında manevi dayanışma ve yardımlaşmayı sağlayan vasıtaların başında yer aldığı ifade edilebilir.⁴⁵

İrşadın inananlar üzerindeki bu kuşatıcı ve bütünüleyici etkisi yüzünden olmalıdır ki, bu kutsal görevi yerine getiren toplumun Kur'ân'da dikkat çeker bir şekilde övüldüğü görülmektedir: “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız”⁴⁶ ayeti, muhtevası itibariyle, bir irşad hizmeti profili vermektedir. Yani insanları hak ve hakikate, halis iyiliğe çağırarak ve her türlü kötülüklerden uzaklaştırmak, irşadın fonksiyonellik kazandığı bir alanı oluşturmaktadır. Bu ayet de, Hz. Peygamber ümmetinin asıl ayırt edici vasfının, Allah'ın birliğine inanmanın yanı sıra “iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama” yani irşad görevi olduğunu ve özellikle bu nitelik altında “en hayırlı ümmet” olduklarını belirtmektedir.⁴⁷ Bu ayetin, Hz. Peygamberle birlikte hicret eden ashabına yönelik olduğu şeklinde rivayetler bulunmakla birlikte, ayet muhtevasının sadece o dönemle kısıtlı olmayacağını belirten görüşler de bulunmaktadır.⁴⁸ Özetle ifade etmek gerekirse, bu ayet, irşad hizmetini yerine getirmenin, “en hayırlı” olma ayrıcalığına erişebilmek için şart olduğunu göstermekte ve Allah-u Teâla'nın övgüsüne mazhar olma hususunda da teşvik edici bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu durum açıkça görülmektedir: “İnsanların en hayırlısı en çok okuyanı, en muttaki olanı, iyiliği en çok emredeni, kötülükten en fazla sakındırmaya çalışanı ve en çok sıla-ı rahim yapanıdır”⁴⁹ şeklindeki hadis, irşad görevinin yüce bir konuma ulaşmadaki rolünü belirtir niteliktedir. Bununla birlikte, “Başkalarını doğruya çağıran kimseye, kendisine uyanların

⁴³ Al-i İmran 3/104, 110

⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/388-389; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, nşr: Yusuf el-Guş, Dar'ul-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 236; Kurtübî, *el-Cami'*, V/252; Ebussuud, *İrşad*, II/67; Hâzin, Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lübübü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, el-Matbaatü'l-Amire (Darü'd-Da've), İstanbul, h.1320, I/560-564

⁴⁵ Topaloğlu, “İrşad” md., XXII/454

⁴⁶ Al-i İmran 3/110

⁴⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, s. 237; Ebussuud, *İrşad*, II/70-71; Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadî, *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Tah: Muhammed Şükri, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, tsz., IV/28; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/499

⁴⁸ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V/673

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI/432

sevabı gibi sevap verilir; bununla beraber onların sevabından hiçbir şey eksilmez. Başkalarını sapıklığa çağıran kimseye de ona uyanların günahı gibi günah verilir; bununla beraber, ona uyanların günahlarından hiçbir şey eksilmez”⁵⁰ veya “Bir hayra yol gösteren kişiye, o hayrı yapanın ecir kadar ecir vardır”⁵¹ şeklindeki hadisler de, irşadın uhrevî olarak bireye kazandıracaklarını bildirmekte ve bir nevi toplumun ahlâkî işleyişine hız kazandırmak maksadıyla, insanlara teşviklerde bulunmaktadır.

Bütün bunlardan sonra ifade edilebilir ki, irşad, insanların algılamalarını geliştiren, genişleten ve insanların sosyal hayata uyumunu sağlayan, birey bazında başlayan ama toplumsal gelişmenin önünü açan, yerine getirildiğinde dünyevî ve uhrevî pozitif sonuçlar doğuran, zihinsel bir aydınlanma faaliyeti, bir manevi yüceliş ve duygusal-bilişsel bir süreçtir.

3. Davet

Sözlükte çağırmak, seslenmek, yardım istemek, dua veya bedduada bulunmak, adlandırmak, sormak, çağrı, ziyafete çağırmak, ün, şan, yücelik gibi anlamlara gelen ve de’ave kelimesinden mastar olan davet kelimesinin temel anlamı, birilerini bir şeye yönlendirmek ve teşvik etmek üzere çağrıda bulunmaktır.⁵² Geniş bir kullanım alanına sahip olan bu kelime için, konu açısından, belki de şu hususun özellikle belirtilmesi gerekir; Ragıb el-İsfehânî’nin ifadesiyle, bir şeye davet, onu elde etmeye teşvik etmek olduğundan dolayı, bu kelimenin aynı kökten türeyen dava ve iddiadan farklı olması gerekir.⁵³ Bir başka ifadeyle, dava veya iddia, kişinin bizzat kendi içsel duygularının ön planda tutulduğu bir sürece işaret edebilir, yani kişi benlik duygusuyla harekette bulunabilir ve davasını/iddiasını sürdürebilir; hâlbuki akla ilk gelen anlamı ve kullanım şekliyle “davet”, olumsuz tutum ve davranışlardan azade edilmiş bir süreci göstermelidir ve basitçe “Allah’a çağrı” olarak ifade edilebilecek, aşkın ve yüce bir boyuta yaraşır şekilde, yani kişisellikten uzak olması gereken bir durumu belirtmelidir.

Dini bir terim olarak davet kelimesi ise, İslam’a ve İslam esaslarının uygulanmasına çağrı anlamına gelmektedir.⁵⁴ Yani, davet kelimesi,

⁵⁰ Müslim, İlim, 16; Ebu Davud, Sünnet, 6; Tirmizi, Sevu’l-Kur’ân, 14

⁵¹ Müslim, İmarat, 133; Ebu Davud, Edeb, 115; Tirmizi, İlim, 14

⁵² İbn Manzur, *Lisânu’l-’Arab*, XIV/257-262; el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 171-172; Zebîdî, *Tâc’ul-Arûs*, X/127-128; *et-Tahkîk fî Kelimati’l-Kur’ân*, s. III/236-237; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 446, 907; *el-Müncid fî’l-Luğati ve’l-’İlam*, s. 216; *el-Mu’cemu’l-Vasît*, s. 286; Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta’rifât*, tsz., s. 104; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I/1114; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s. 202

⁵³ el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 172

⁵⁴ Çağrı, Mustafa, “Davet” md. *DİA*, İstanbul 1994, IX/16; Önkal, Ahmed, “Davet” md., *ŞİA*, İstanbul 1990, I/371; Uludağ, *İslam’da İrşad*, s. 22; Karaman, Fikret, “Davet” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 115; Şanver, *Kur’ân’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s. 24; Karaman,

türevlerinin kullanım zenginliği ile birlikte, temelde, İslam'ın insanlara en güzel bir şekilde anlatılması demektir. Bu anlatım şekli ise, sağlam kaynaklara dayanan bilgilerin, dönemin sosyal ve kültürel özelliklerinin göz önünde bulundurulmasıyla birlikte, psikolojik etkenlerin de dikkatte tutulduğu, çok yönlü bir iletişim şeklinde gerçekleşebilir.

“Davet” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde geçmekte olup, aynı kökten türeyen kelimeler 250 yerde geçmektedir.⁵⁵ Bu ayetlerde ise, genel olarak, davet edenlerin Allah,⁵⁶ peygamberler,⁵⁷ insanlar⁵⁸ ve şeytan⁵⁹ olmak üzere dört grupta toplandığı görülür. Yine bu ayetlerden anlaşıldığına göre, Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’a,⁶⁰ Allah’ın bağışlamasına,⁶¹ İslam’a,⁶² imana,⁶³ Allah yoluna,⁶⁴ Allah’ın kitabına,⁶⁵ hakka,⁶⁶ hayra,⁶⁷ kurtuluşa,⁶⁸ hayat kaynağına,⁶⁹ esenliğe⁷⁰, şirke,⁷¹ cehennem ateşine⁷² çağrı olmak üzere, inanç ve yaşam düzeniyle alakalı pek çok konuya davetin yapıldığı görülmektedir. Bu da, davet kavramının, Kur’ân’da çok boyutlu ve işlevsel olarak kullanıldığının bir göstergesi olabilir. Zaten Hz. Peygamberin kullanımları da bu görüşü destekler mahiyettedir.⁷³

Kur’ân’ın davet hakkında görüşünü belirten en önemli ayet ise, belki de Fussilet Suresi’nde geçen “(İnsanları) Allah'a çağıran, iyi iş yapan ve

Kur’ân ve Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet, s. 53; Saka, Şevki, *Kur’ân-ı Kerîm’in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, tsz., s. 17; Önkal, Ahmed, *Resulullah’ın İslam’a Davet Metodu*, Hayra Hizmet Vakfı Yay., Konya 1981, s. 4; Albayrak, “Halis, Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi”, *İslam’ın Güncel Sunumu*, TDV Yay., Ankara 2007, s. 47; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1998, s. 77; Macit, Harun, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Davet ve Davetçi*, Ravza Yay., İst, s. 184

⁵⁵ *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, 320, 316-320

⁵⁶ Bakara 2/221; Yunus 10/25

⁵⁷ Ahzab 33/46; Hac 22/67; Kasas 28/87

⁵⁸ Yusuf 12/108/Mü’min 40/41-43

⁵⁹ Fatır 35/6

⁶⁰ Yusuf 12/108; Ra’d 13/36

⁶¹ Bakara 2/221; Nuh 71/7

⁶² Saff 61/7

⁶³ Hadid 57/8; Mü’min 40/10

⁶⁴ Nahl 16/125

⁶⁵ Al-i İmran 3/23

⁶⁶ Ra’d 13/14

⁶⁷ Al-i İmran 3/104

⁶⁸ Mü’min 40/41

⁶⁹ Enfal 8/24

⁷⁰ Muhammed 47/35

⁷¹ Mü’min 40/42

⁷² Mü’min 40/41

⁷³ Buhari, Nikah, 72; Müslim, Nikah, 107, 110; Müslim, İlim, 16; Tirmizi, İlim, 15

"Ben müslümanlardanım" diyenden kimin sözü daha güzeldir?"⁷⁴ ayetidir. Bu ayetin bir rivayete göre, Hz. Peygamber hakkında, bir rivayete göre ise Ashabı hakkında nazil olduğu belirtilse bile, yani ayetin iniş sebebi özel dahi olsa,⁷⁵ bu niteliklere sahip olan, Allah'a çağırın her davetçinin, ayetin bu anlamına dâhil olacağı düşünülmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla bu ayet, İslami davetin zamanlar üstü boyutunu göstermekte ve bu eylemin Allah katındaki değerinin yüceliğini, duygusal bir şekilde ifadelendirmektedir. Ayette belirtilen nitelikler dışında yapılan davet ise, yani mutlak hakikat dışında yapılan davetler de zaten, Kur'ân'ın ifadesiyle, "ateş ehlinden olmaya"⁷⁷ yapılan çağrılardır. Bu yüzden İslâmî davet, muhataplarını selamete çıkararak, yüce, kutsal ve erdemli bir varoluşsal çaba olarak da yorumlanabilir. Bu yüzden ki, Kur'ân'da belirgin bir şekilde, bu görevi yapan bir zümrenin bulunmasının gerekliliğinden bahsedilir.⁷⁸ Zaten irşad ile davet kelimelerinin temelde birleştiği nokta da budur: yani insanların hakikati bulmalarına yardımcı olacak unsurların, muhataplara en güzel şekilde sunulması ve bu sayede İslam'ın insanlara etkili bir şekilde ulaştırılması, sevdirmesi ve benimsetilmesidir. Her ne kadar tebliğ, irşad ve davet kavramları arasında ince bazı noktalarda ayrımlar yapılsa da, zaman içerisinde bu kelimeler anlam kaymalarına ve genişlemelerine uğramış ve artık genel olarak birbirlerinin yerine kullanılır hale gelmişlerdir. Zaten, Kur'ân-ı Kerim'in buna benzer kavramları birbirinin yerine kullandığı da ifade edilmektedir.⁷⁹ Ancak bu kavramlar arasında mahiyet farkı bulunduğu unutulmamalıdır. Ama her ne olursa olsun, neticede, nihai olarak amaçlanan, ilahi vahyin güzel bir şekilde insanlara ulaştırılmasıdır.

4. Tebliğ

Sözlükte ulaşmak, varmak, sona yaklaşmak, ulaştırmak, tebliğ etmek, nakletmek, götürmek gibi anlamlara gelen beleğa fiilinden mastar olan tebliğ kelimesinin temel anlamı, ulaştırmaktır.⁸⁰ Bundan dolayı, buluş veya belağ

⁷⁴ Fussilet 41/33

⁷⁵ Rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX/429-430; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/194; Kurtûbî, *el-Cami'*, XVIII/418-419; Ebussuud, *İrşad*, VIII/13-14

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII/239; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, IV/54

⁷⁷ "Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır." (Fâtır 35/6)

⁷⁸ Al-i İmran 3/104

⁷⁹ Önkal, "Davet" md., ŞİA., I/371

⁸⁰ İbn Manzur, *Lisanu'Arab*, VIII/419-421; el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 58-59; Zebîdî, *Tâc'ul-Arûs*, VI/4-6; *et-Tahkik fî Kelimati'l-Kur'ân*, I/359; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 236; *el-Müncid*, s. 48; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 69; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, V/4663; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 1254

kelimesinin, belirlenen bir maksat veya hedefin en son noktasına ulaşmak olduğu belirtilir.⁸¹ Buradan hareketle, tebliğ kelimesi için, bir gaye veya hedefin, zamansal veya mekansal olarak en üst seviyede, en ileri noktada ulaştırılması yorumu getirilebilir. İslâmî bir terim olarak ise tebliğ, genel olarak, İlahi vahyin, insanlara ulaştırılmasından ibarettir.⁸² “Beleğa” kelimesinin ve türevlerinin ise, birbirlerine yakın anlamlarda Kur’ân’da pek çok yerde kullanıldığı görülmektedir.⁸³

Asıl itibarıyla, tebliğ, iblağ, buluş, belağ ve belağat tabirleri aynı kökten türedikleri için, bu kavramlar, “tebliğ” kelimesinin içeriğinin anlamlandırılmasına yardımcı olmaktadır. Mesela, tebliğ kelimesinin kök anlamlarında bulunan ulaşmak, varmak gibi kavramlar düşünüldüğünde, tebliğde aslında bir sürecin varlığından bahsedilebilir. Yani tebliğ, hemen başlayan ve biten bir eylem değil, aksine belirli bir zaman diliminin varlığını gerektiren bir süreçtir. Mesela Kur’ân’da Hz. Musa ve arkadaşının yolculuğundan bahsedilirken “Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca (felemma beleğâ mecmea beynihima)”⁸⁴ ifadesi kullanılır. Aynı şekilde, “(Yusuf) erginlik çağına erişince, (ve lemma beleğa eşüddehu)...”⁸⁵ ve “Nihayet insan, güçlü çağına erip kırk yaşına varınca, (hattâ izâ beleğa eşüddehu ve beleğa erbaine seneten)...”⁸⁶ ifadeleri de, bu kavramın insan için ergenlik çağına erme, olgunluğa erme gibi, bir süreci gösteren durumlarda kullanıldığını göstermektedir. Yine kadınların iddet bekleme sürelerinin sonuna yaklaşıldığını gösteren ifadelerde de bu kelime kullanılır: “Sürelerini bitirince, (fe izâ belağne ecelehünne)...”⁸⁷

Bu ifadelerin ihtiva ettikleri anlamlardan hareketle, aslında tebliğin de, hemen başlayan ve biten bir eylem olmadığı, aksine belirli bir zamansal gereksinime ihtiyaç duyduğu ifade edilebilir. Bu durum, yani tebliğin dinamik bir süreç oluşu, Kur’ân’daki Peygamber kıssalarının anlatımından da belirgin bir şekilde anlaşılabilir. Hz. Peygamber’in de 23 yıl süren bir zaman diliminde tebliğde bulunması da bunu destekler mahiyettedir. Demek

⁸¹ el-İsfehâni, *a.g.e.*, s. 58

⁸² Uludağ, *İslam’da İrşad*, s. 22; Karaman, “Davet” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 639; Şanver, *Kur’ân’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s. 22; Karaman, *Kur’ân ve Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*, s. 50; Albayrak, “Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi”, s. 44; Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, s. 572; Turgay, Nureddin, “Tebliğ” md. *ŞİA.*, İstanbul 1994, VI/141

⁸³ *el-Mu’cemu’l-Müfehres*, s. 164-166

⁸⁴ Kehf 18/61

⁸⁵ Yusuf 12/22

⁸⁶ Ahkaf 46/15

⁸⁷ Bakara 2/234; Bu konuda bilgi için bkz. Albayrak, “Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi”, s. 45-47

ki tebliğ, hemen olup biten bir bildirme, duyurma işi değil, aksine sistemli, programlı ve belirli bir düzen veya zaman içerisinde tekrarlanan, gelişen ve ilerleyen dini bir bilgilendirme faaliyetidir.

Bu bilgilendirmenin ne şekilde olması gerektiği de, yine bu kelimenin köklerinden türetilen kelimeler vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Bu sebeple, tebliğ ile belağat kavramları arasında da, dini esasları aktarma sırasında dikkat edilmesi gereken hususları belirtme noktasında bir ilişki bulunmaktadır. Belağat, en özlü ifadesiyle, yormadan ve yorulmadan manaları karşı tarafa aktarma sanatıdır.⁸⁸ Yani, tebliğ, dini bilgilerin rastgele, düzensiz ve sıradan bir şekilde sunumu değil; aksine belirli ve sistemli bir program dâhiline, etkileyici bir tarza muhataplara aktarılmasıdır. Zaten, Câhız'ın yaptığı belağat tanımı da, aslında tebliğin ne şekilde yapılması gerektiğine işaret eder gibi durmaktadır. Buna göre, lafız manayla, mana da lafızla yarışmadıkça; sözü kulağa dokunmadan önce, manası kalbe ulaşmadıkça, hiç bir söz belağat ismine layık olamamaktadır.⁸⁹ Belağatın bu şekilde tarif edilmesi, tebliğde de bu esaslara bağlı kalınarak bir yol izlenmesi gerektiğini adeta zorunlu kılmaktadır. Zaten bütün peygamberlerin, özelde ise Hz. Peygamberin, tebliğleri esnasında kullandıkları üslub, bunu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla tebliğ, fasih ve belîğ bir şekilde, ilahi hakikatlerin muhataplara aktarılması eylemi olarak görülebilir.

Aslında burada, tebliğ kelimesinin uğradığı anlam genişlemesinden de bahsetmek gerekmektedir. Tebliğ kelimesinin Kur'an'daki anlam içeriği hakkında bir netleştirme yapıldığında, bu kavramın, Peygamberlerin resul ve nebi olmaları bakımından yerine getirmeleri gereken temel bir sorumluluk olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla, tebliğ, peygamberlerin Allah'tan aldıklarının olduğu gibi muhataplara duyurulması demektir. Bu anlamda tebliğ, irşad, tebliğ, inzar ve tebşir gibi kavramların içeriğinden farklılık arz etmektedir. Ancak zaman içerisinde, özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu kavram, dini daveti duyuran herkes için kullanılmaya başlamış ve giderek de davet kavramının içeriğine yakın bir şekilde kullanılmıştır.⁹⁰

Günümüz açısından ifade edildiğinde, özellikle bu üç kavramın, yani irşad, tebliğ ve davetin arasını belirginleştirmek zor gözükmemektedir. Çünkü zaman içerisinde bu kavramlar, birbirlerinin müteradifi gibi kullanılmaya

⁸⁸ Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Tebliğcide Nitelik Sorunu", *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV., Ankara 2007, s. 159

⁸⁹ Câhız, Ebu Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselam Harun, Mısır 1975, 1/88

⁹⁰ Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", s. 45, 52; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Albayrak, a.g.m., s. 43-52

başlanmış ve aradaki ayrımlar adeta belirsizleşmiştir. Ancak, bu kavramlar her ne kadar yakın anlamlar ifade etse de, üslub açısından temelde ayrıldığı bazı noktalar bulunmaktadır. Mesela, Kur'ân'daki ifadelerden yola çıkarsak, tebliğ dilinde duyurma esasına dayalı bir bildirme mevcuttur; ama zaman zaman da vahyin inişi esnasındaki olaylara bağlı olarak tehditvari veya azarlayıcı bir şekilde üslub da kullanılmaktadır. Davet dili ise, daha ziyade çekicilik, yumuşaklık ve sosyo-psikolojik inceliklerin bulunduğu bir üsluba dayalıdır.⁹¹ Çünkü ilahi hakikatlerle insanların ilk etapta tanıştırılması mevcuttur ve bu da ancak samimiyete ve sıcaklığa dayalı bir sayesinde gerçekleşebilir.

İrşad dili ise, genel olarak ifade etmek gerekirse, bilgilendirici bir dildir. İrşad, tanıtmaya ve sevdirmeye birlikte, doğruların da ayrıntılı olarak belirtildiği ve adeta bunların insana çeşitli yollarla benimsetilmeye çalışıldığı bir üslubu gerektirir. Dolayısıyla irşad, tanıtmaya veya sevdirmeye birlikte, bilinçlendirmeye de dayalı olan ve muhataplarında zihinsel, duygusal ve eylemsel yönden pozitif bir hareketlilik uyandıracak dinamik bir dilin kullanımını gerektirir. Bu yüzden, bu üç kavramın kullanım özellikleri açısından aralarının belirginleştirilmesi, İlahi vahyin muhataplara sunulurken takip edilmesi gereken metodların özelliklerinin bilinmesini ve dolayısıyla da, ilahi hakikatlerin insanlara aktarılmasında üst düzey bir verimin alınmasını sağlayabilir.

5. Hidayet

Doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek, rehberlik yapmak anlamında, hdy kökünden mastar olan hidayet kelimesi, saptırmak, dalaletle düşürmek ve yanıltmak kelimelerinin zıddı olarak kullanılır.⁹² Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde, farklı şekillerde kullanılan hidayet kelimesinin genel bir anlam alanını belirlemek ise zor gözükmektedir. Bu ise, temelde hidayet kavramının türevlerinin farklı şekillerde ve değişik nispetlerle Kur'ân'da çokça kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Hidayet kelimesi, bu şekliyle Kur'ân'da yer almamakla birlikte, "hüdâ" kelimesi seksen beş yerde

⁹¹ Albayrak, a.g.m., s. 51

⁹² el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 536-539; *et-Tahkik fî Kelimati'l-Kur'ân*, XIII/268; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 211, 952; *el-Müncid*, s. 859-860; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 256; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 443; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*,; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 439; Yavuz, Yusuf Şevki, "Hidayet" md., *DİA*, İst 1998, , XVII/473; "Hidayet" md. *ŞİA*, İst. 1990, II/420; Öztürk, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, s. 178; Uludağ, *İslam'da İrşad*, s. 23; Çelik, Muhammed, *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti*, s. 26; Karaman, "Hidayet" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 257; Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, s. 634-635

geçmekte; hatta bu kavrama hâdi, mühtedi kullanımları ve çeşitli fiil sigaları da eklendiğinde, bu sayı üç yüzü geçmektedir.⁹³

Kur'ân'da çokça kullanılan bu kelimenin hangi anlamlara gelebileceği konusunda ise, dil âlimleri çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.⁹⁴ Ancak bunlar arasında, “hüdâ”nın Kur'ân'daki kullanımlarının göz önünde bulundurularak yapılan en geniş ve kategorik bir ifadelendirme, Müfredat'ta bulunmaktadır. Ragıb el-İsfehânî'ye göre, hidayet, “lütuflla yapılan rehberlik”tir.⁹⁵ Tanımda sadece rehberlik veya kılavuzluğun ifade edilmeyip, buna bir de lütuf kavramının eklenmesi, hidayet'in aslında Allah'ın bir ihsanı, yardımı veya inayeti olduğunu belirtmek için olabilir. el-İsfehânî, hidayetin tanımını verdikten sonra, bunun dört şekli olabileceğinden bahseder ve ilk olarak da hidayetin, Allah-u Teala'nın insana akıl, zeka ve hayatını sürdürbilmesi için zorunlu olan bilgileri vermesi olduğunu ifade eder. Yani Yüce Allah'ın insanı bu şekilde donatması, bir hidayettir. İkinci olarak ise hidayet, Allah'ın insanlara vahiy ve peygamberler yoluyla yaptığı davettir. Üçüncüsü de, Yüce Yaratıcı'nın, hidayeti benimseyenlere özgü olarak yaptığı yardımdır (tevfik). Sonuncusu ise, Allah'ın, ahirette, inananlara cennete giden yolu göstermesi, cennetle mükâfatlandırmasıdır. Ancak bu kategoride şuna dikkat etmek gerekir; bu sıralamadaki her bir hidayet, bir diğerine bağlı olup, biri olmadan diğeri gerçekleşmemektedir. Bir başka ifadeyle, bir sonraki hidayetin gerçekleşmesi için, bir öncekinin gerçekleşmesi gerekir. Bununla birlikte, birinci sıradaki hidayet gerçekleştiği halde, ikincisi ve ona bağlı olan üçüncü, dördüncü hidayet gerçekleşmeyebilir. Bunun ise çeşitli sebepleri olabilir. İrşad açısından önemli olan ise, insana nisbet edilen hidayetin, ikinci aşamada zikredilen “insanların doğru yola çağırılması ve bu yolun tarif edilmesi” şeklinde olanıdır.⁹⁶

Bu ibare bize, bir nevi irşadın tanımını vermektedir. Ancak burada önemli olan ise, özelde Peygamberlerin, genelde ise insanların hidayete erdirmeye işinin yani irşadın, sadece ikinci türde olabileceğinin özellikle belirtiliyor olmasıdır. Bu da, Kur'ân'da geçen “(Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete

⁹³ Bkz. *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 825-826; 823-827

⁹⁴ Hidayet kavramı hakkında bilgi için bkz. Yavuz, “Hidayet” md., XVII/473-477 ve Karadağ, Çağfer, “İnsana Tanma Üç İlahî İmkan: Fitrat-İşaret-Hidayet”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı. 2, s. 87-92

⁹⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 536

⁹⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 536-537; Benzer tasnifler için bkz. Ahmed b. Yusuf b. Abdi'd-Daim, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîr-i Eşrefi'l-Elfâz*, Tah: Muhammed Basil, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV/243-246; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I/174-175

girecek olanları en iyi O bilir.”⁹⁷ ayetinin bir başka açıdan yorumu olarak görülebilir. Hz. Peygamber’in amcası Ebu Talib’in, vefatı esnasında müslüman olmaktan imtina etmesi üzerine nazil olduğu rivayet edilen bu ayet,⁹⁸ hidayete erdirmenin yani irşadın kişisel boyutunu göstermesi açısından önemli bulunabilir. Yani insanların yapabileceği ancak duyurmak ve açıklamaktan ibarettir; çünkü hidayet diğer boyutları, pek çok sebebe bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, kişilerin hidayete ermelerinin genel hatları ise, onların yalancılık ve küfürde ısrarlı davranışları,⁹⁹ zalim ve fasık olmaları¹⁰⁰ ve ataların dinine ve geleneklerine körü körüne bağlanmaları¹⁰¹ vb. olarak belirlenebilir.

Hidayet kelimesinin irşadla olan rabitasını açıklamak üzere, bu kavramın ism-i faili olan “hâdî” kelimesine değinmek de yararlı olabilir. Kur’ân’ın düşünce dünyasında hayatî bir yeri olan hâdî, Allah’ın isimlerinden sayılmaktadır. Bu ise, hâdî kelimesinin, cahiliye devrinde yolları iyi bilen ve insanlara yol gösterip, onları gidecekleri yere güvenilir bir şekilde götüren kişiye verilen bir isim olarak kullanıldığı hatırd tutulduğunda daha iyi anlaşılacaktır. Bir başka ifadeyle, çöl gibi son derece tehlikeli olan bir yerde yolu şaşırmadan ve saptırmadan kılavuzluk görevini yapmak, haklı bir gurur ve övünç kaynağıdır ve ancak böylesi mahir kişiler hâdî olabilir. Kur’ân’da ise bizzat hâdî, Allah’tır. Yüce Yaratıcı asla sapmaz, saptırmaz ve bundan dolayı da tam anlamıyla güvenilir bir kılavuzdur. Bu sayede de hidayet kavramı, bir bakıma manevîleşmektedir, yani maddî alandan alınıp, manevî alana kaydırılmaktadır. Zaten, eskiden çölde seyahat etmekle kullanılan bu kavram, artık mecazî olarak, insanın aşmak zorunda olduğu manevî çölle alakalı bir kavram haline de dönüşmüştür.¹⁰² İrşad kavramının da, daha ziyade aklî-manevî alanı ilgilendiren alanlarda yol göstermek olarak kullanıldığı düşünüldüğünde,¹⁰³ hidayet-irşad ilişkisinin kılavuzluk etme, yol gösterme üzerinden birbirleriyle ne derece ilintili oldukları iyice belirginleşebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, irşad ve hidayet kelimeleri, Kur’ân terminolojisinde mutlak doğruluğu gösteren anahtar kavramlardan sayılabilir.

⁹⁷ Kasas 28/56; Benzer ayetler için bkz. Bakara 2/272; Yusuf 12/103

⁹⁸ Rivayetler bkz. Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, XVIII/283; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/408; Neseffî, Ebu’l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, el-Matbaatu’l-Amire (Daru’d-Da’ve), İstanbul h.1320, IV/532

⁹⁹ Zümer 39/3

¹⁰⁰ Ahkaf 46/10; Saf 61/5, 7; Münafikun 63/6

¹⁰¹ Saffat 37/69-70; Bakara 2/170; Maide 5/104

¹⁰² İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 138

¹⁰³ Topaloğlu, “İrşad” md., XXII/454

Netice itibariyle irşad ve hidayet kelimeleri, genellikle birbirlerinin müteradifi görülen, ama bazı hususlarda ayrılan, ancak insanlara yol gösterme eyleminin, insanlara nispet edildiği noktada devreye girip aktifleşerek, İlahi vahyin muhataplara aktarılmasında etken bir şekilde rol oynayan iki önemli Kur'ânî tabir olarak değerlendirilebilir.

6. Emir bi'l-ma'ruf ve Nehiy ani'l-münker

Sözlükte bilmek, tanımak, bir şeyi düşünerek idrak etmek anlamındaki “irfan” kökünden gelen “ma'ruf” kelimesi, bilinen, tanınan, hoşlanılan ve beğenilen şey anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ Bir şeyi bilmemek, bir şeyin zor ve sıkıntılı olması gibi anlamları ihtiva eden ve nükr veya nekaret kökünden gelen “münker” kelimesi ise, benimsenmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, bu iki kavramın, yani ma'rufun, münkerin zıddı olduğunun özellikle vurgulanması gerekir.¹⁰⁶ Böylelikle de, emir bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker tabiri, birbirinin çelişliği iki kavramın muhtevası hakkında, bir mü'minin takınması gereken tavrı belirten, temel bir ahlakî cümle konumunda görülebilir.

“İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak” şeklinde, basitçe çevrilen bu İslâmî terim hakkında, genel ve kapsamlı bir tarifi yapılmaması zor gözükmemektedir. Bunun ise, ma'ruf ve münker kavramlarının cahiliye döneminden itibaren devam eden din dışı anlamlarının, İslamiyetle birlikte yeni bir boyut kazanması, kavramlar etrafındaki kelâmî tartışmaların mevcudiyeti ve bu konunun cihadla olan ilişkisi ekseninde yapılan yorumlardan kaynaklandığı ifade edilebilir. Ayrıca bu görevi yerine getirmenin hükmü, kimlerin yapması gerektiği ve bu yükümlülüğün şartları gibi konular da dâhil edildiğinde, bu İslâmî terimin muhteva zenginliği daha iyi anlaşılacaktır.¹⁰⁷

¹⁰⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, IX/236-243; el-İsfehânî, *Müfredât*, 343-344

¹⁰⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, V/232-234; el-İsfehânî, *a.g.e.*, 526-527

¹⁰⁶ Ma'ruf ve Münker kavramları hakkında bilgi için bkz. İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 281-286; Öztürk, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, s. 353-354;380-382; Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 409-410;497

¹⁰⁷ Bilgi için bkz. Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, nşr: AbdülKerîm Osman, Kahire 1996, s. 741-747; Zeydan, AbdülKerîm, *Usulü'd-Da've*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1999, s. 479-481; Selim Özarlan, “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak Prensibi Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 42, sayı: 3, Eylül 2006, s. 79-94; Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'ruf ve Nehiy ani'l-Münker” md., *DİA.*, İstanbul 1995, XI/138-141; Katip Çelebi, *İslam'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, Sad: Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 133-137; Sait Kızıllırmak, “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker” md., *ŞİA.*, İstanbul, 1990, II/98-99

Bu dinî kavram, Kur'ân-ı Kerîm'de "ma'rufu emretme, münkeri nehyetme" anlamındaki ifade kalıplarıyla dokuz yerde geçmektedir.¹⁰⁸ İlgili ayetlerde, ma'ruf ve münkerin herhangi bir tahsis yoluna gidilmeden belirtilmesi, ma'rufun dinen yapılması gerekli görülen (vacib) veya tavsiye edilen (mendub) davranışları kapsadığı, münkerin ise, genel olarak bunların zıddı olan sözleri ve fiilleri içerdiğini gösterebilir.¹⁰⁹ Bundan dolayı da, zaman içerisinde ma'ruf ve münker kavramları, din eksenli olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Seyyid Şerif Cürcanî, dinin hoş gördüğü her şeyi ma'ruf,¹¹⁰ Allah'ın rızasının bulunmadığı söz veya fiilleri de, ma'rufun zıddı münker olarak tanımlamaktadır.¹¹¹ İslam dininin temel kriter olarak belirlendiği buna benzer çoğu tarif, tefsir kaynaklarında da yer almaktadır.¹¹² Dolayısıyla, emir bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker ifadesi, bir formül çerçevesinde, son derece geniş ve şumullü olan dinen iyi ve dinen kötü fikirlerini temsil etmekte ve böylelikle de ma'ruf, gerçek inanıştan doğup, onunla ahenk içerisindeki eylemleri; münker ise, Allah'ın emirleriyle çatışacak mahiyetteki fiilleri anlatmaktadır.¹¹³

Emir bi'l ma'ruf ve nehy ani'l-münker kavramı, bir toplumun otokontrol mekanizması olarak düşünülebilecek, geniş ve derinlikli bir kavram olarak da düşünülebilir. Çünkü sadece iyiliğin yayılması değil, aynı zamanda kötülüğün engellemesini de içeren bu kavram, bir toplumda bulunması gereken temel ahlâkî niteliği de gösterir mahiyettedir ve bu yüzden de bu görevi yerine getiren insanlar Kur'ân'da "en hayırlı bir ümmet" olarak nitelendirilmişlerdir.¹¹⁴ Bunun tam tersi bir yol izleyenlerin ise münafıklar olarak zikredilmesi de, ayrıca dikkat çekmektedir: "Münafık erkekler ve münafık kadınlar (sizden değil), birbirlerindedir. Onlar kötülüğü emreder, iyilikten alıkor ve cimrilik ederler. Onlar Allah'ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsıkların

¹⁰⁸ *el-Mu'cem 'ül-Müfrehes*, s. 563; Kur'ân-ı Kerîm'de Emr-i bi'l-Ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Ahmed Muhammed ez-Zahranî, *Örneklerle Konulu Tefsir*, Ter: M. Fatih Kesler, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 179-206

¹⁰⁹ Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 745

¹¹⁰ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 221

¹¹¹ Cürcanî, *a.g.e.*, s. 234

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V/661; Beydâvî, Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer eş-Şirazi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, el-Matbaatü'l-Amire (Daru'd-Da've), İstanbul h.1320, I/560; Âlûsî, *Rûhu'l Me'ânî*, IV/28; Ebû Hayyân, Yusuf b. Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud Ali Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut h.1413, III/30-31

¹¹³ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 284

¹¹⁴ "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız..." (Al-i İmran 3/110)

kendileridir.”¹¹⁵ ayeti, münafıkların hallerinin, mü’minlerin davranışlarının zıddı olduğunu bildirmekle beraber,¹¹⁶ inanan insanların belirgin bir vafına da işaret etmektedir ki, bu da bir toplum için hayatî önem taşıyan, sosyal yaşantının düzgün ve nitelikli bir şekilde yürümesini sağlayan irşad ve ikaz görevidir. Nitekim Hz. Peygamber’in, “Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değıştirsın; buna gücü yetmezse diliyle onun kötülüğünü söylesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle ona buğzetsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir.”¹¹⁷ şeklindeki hadisi de, bu görevin iman ile olan bağlantısını göstermekle birlikte, bu vazifeyi yerine getirmenin, bir nevi insanlık görevi olduğuna da işaret etmektedir.

Uygun şartlarda ve ortamlarda gerçekleşen emir bi’l ma’ruf ve nehiy ani’l-münker prensibi, bir bakıma irşadın aktifleşmiş hali olarak da değerlendirilebilir. Bu İslâmî terim, genel hatlarıyla insanların mutlak iyiye yönlendirilmesi ve kötülüklerden engellenmesi olarak belirlendiğinde, genel olarak irşadın gayeleri ve hedefleriyle birebir uyşur gözükmektedir. Dolayısıyla bu kavram, irşadın işlerlik kazandığı bir uygulama alanı olarak da görülebilir. Zaten genel yapı itibariyle, irşad, davet, tebliğ, hidayet ve emir bi’l ma’ruf ve nehiy ani’l-münker gibi kavramlar, ayrıldıkları temel bazı hususlar olmakla birlikte, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilen, ama neticede, insanları ahlâkî anlamda bir olgunluğa erişmelerine yardımcı olan, birer anahtar kavram olarak kullanılabilmektedirler. Bu nedenle, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak olarak belirtilen bu İslâmî prensip de, sosyal yaşantının içerisinde aktif bir şekilde yer alan ve pek çok psiko-sosyal unsurun gözetilerek yapılması gereken çok boyutlu bir kavram olarak düşünülebilir.

Burada dikkat çekilmesi gereken çok daha önemli bir husus vardır ki, o da, irşad, davet, tebliğ, hidayet ve emir bi’l-ma’ruf nehiy ani’l-münker eylemlerinin tek hedefinin insanı olgunlaştırıp, onu hem halifelik, hem kulluk, hem de insanlarla bir arada yaşama ve dayanışma halinde bulunmaya hazırlamasıdır. Zira Kur’ân’ın birincil muhatabı insandır.

Sonuç

İnsanların varoluş gerekçesini temellendiren ve zihinsel bir aydınlanma süreci olarak düşünülebilen irşad, en genel anlamıyla, insanların algılamalarını geliştiren ve genişleten bir süreç olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla irşad, yeryüzündeki tüm insanların, “halife” olma çabasına yardımcı olan ve bu doğrultuda yönlendirmelerde bulunan, ilahî bir yardım,

¹¹⁵ Tevbe 9/67; Maide 5/78-79

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/278; Ebussuud, *İrşad*, IV/80; Kurtûbî, *el-Cami*, X/293

¹¹⁷ Müslim, İman, 78; Tirmizi, Fiten, 11; Nesai, İman, 17; İbn Mace, Fiten, 20

manevî bir destek olarak görülebilir. Bu ise, zamansal ve mekânsal açıdan sınırlandırılmış olan insanın, manevî bir yücelişle, ruhunun aydınlanmasına ve çeşitli esaret bağlarından kurtularak, “ihsan” düzeyinde bir idrake sahip olmasına yardımcı olan, duygusal ve bilişsel bir sürecin ifadelendirilmiş halidir. Dolayısıyla irşad, vahyin nuranî kılavuzluğunda, insanın Yaraticısına, bütün insanlığa ve kendisine karşı saygı, güzellik ve hayır duygusu uyandıran her türlü sıfatın, ahlâkî yönelişlerin ve hareketlerin bir diğer ismi olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında irşad, Yüce Allah'ın, insanoğlunu “şerefli kılmasının” bir başka açıdan yorumu olarak düşünülebilir.

Bu çalışmada, irşad kavramı ve bu kavramın ihtiva ettiği anlamlarla mana birlikteliği bulunan tabirler hakkında bilgi verilmiştir. Bu doğrultuda, davet, tebliğ, hidayet ve emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker kelimeleri incelenmiş ve bu sözcüklerin aralarında farklar olmakla birlikte, aslında hepsinin aynı gayeye ma'tuf olarak kullanıldığı da belirtilmiştir. İrşadın konusu ve önemi hakkında bir değerlendirme yapılarak, irşadın, Kur'ânî eğitimin temelini oluşturan ana bir kavram olduğu ve bu kelimenin çok geniş bir kavrayış alanına sahip olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde, irşadın, inanan insanlar için, adeta bir varoluş borcu olduğu da ifade edilmiş ve irşadın kutsal aydınlığına sahip olan mü'minlerin, bu aydınlığı/nuru, diğer insanlara ulaştırmasının da bir gereklilik olduğu vurgulanmıştır. Yani, irşadın kapsayıcı ve kuşatıcı manevî iklimine giren kişi, sahip olduğu bu içsel güzelliği, bütün insanlara ulaştırmak durumundadır. Bu, bir bakıma insanlık onurunun kurtarmaya yönelik bir toplumsal sorumluluk, her türlü yozlaşmanın önüne geçen, koruyucu bir tedbir gibidir. Dolayısıyla irşad, insanın halifelik misyonunu taşımasına yardımcı olan, dünya ve ahiret arasında gayet nazik bir denge sağlayan, kişisel başlayan ancak toplumsal boyutları olan, yerine getirildiğinde ise dünyevî ve uhrevî huzur sağlayan manevî bir sürecin ismi olarak düşünülebilir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, nşr: Abdülkerim Osman, Kahire 1996.
- Ahmed b. Yusuf b. Abdi'd-Daim, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsir-i Eşrefi'l-Elfâz*, Tah: Muhammed Basil, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I-IV.
- Albayrak, Halis, “Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi”, *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV., Ankara 2007.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadi, *Rûhu'l-Meâni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Tah: Muhammed Şükri, Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut tsz., I-XXX.

Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer eş-Şirazi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, el-Matbaatu'l-Amire (Daru'd-Da've), İstanbul h.1320, I-VI.

Câhız, Ebu Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselam Harun, Mısır 1975.

Canbulat, Mehmet, “İrşad” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB, Ankara 2005.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005.

Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifat*, tsz.

Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Yay., İstanbul 2007, I-V.

Çağrıncı, Mustafa, “Davet” md., *DİA.*, İstanbul 1994, IX.

....., “Emir bi'l-Ma'ruf ve Nehiy ani'l-Münker” md., *DİA.*, İstanbul 1995, XI.

Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*, Çağlayan Yay., İzmir 1996.

Çetin, Abdurrahman, *Hitabet ve İrşad*, Emin Yay., Bursa 2008.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara 1970.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yay., 2005.

Ebû Hayyân, Yusuf b. Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud Ali Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut h.1413, I-VIII.

- Ebussuud, Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut tsz., I-IX.
- el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, Tah: Ebu Amr Ammad Zeki el-Bârûdî, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, tsz.
- el-İsfehânî, Ragıb Ebu'l-Kasım Hüseyin Muhammed, *Mu'cemu Müfredâti'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, Tah: Nedim Maraşlı, Daru'l Fikr, 1972.
- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Nşr: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Müesseetü'r-Risale, Beyrut h.1419.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*, İbrahim Mustafa ve ark., el-Mektebetü'l-İlmiyye, Tahran tsz.
- el-Mustafavî, Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Tahran h. 1393, I-XIV.
- el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-İ'lam*, Daru'l-Meşrik, Beyrut tsz.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dar'ul-Hicr, Kahire 2001, I-XXVI.
- ez-Zahrânî, Ahmed Muhammed, *Örneklerle Konulu Tefsir*, Ter: M. Fatih Kesler, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 179-206
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Tebliğcide Nitelik Sorunu", *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV., Ankara 2007.
- Hâzin, Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lübâbü't-Te'vl fî Meâni't-Tenzîl*, el-Matbaatü'l-Amire (Daru'd-Da've), İstanbul h.1320, I-VI.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tah: Mustafa Muhammed, Mustafa Fadl el-Acmavî, Ali Ahmed Abdulbaki, Hasan Abbas Kutub, Mektebetü Evladi's-Şeyh, Cizre h. 1421; I-XVI.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Nşr: Seyyid Ahmed Sakr, Daru'l-Beyrut, Kahire 1973.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sadır ve Dâr-u Beyrut, Beyrut 1968, I-XV.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997.
- Karadaş, Cağfer, “İnsana Tanına Üç İlahî İmkan: Fıtrat-İşaret-Hidayet”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı. 2, Bursa 2010.
- Karagöz, İsmail, “Tebliğ Yöntemleri ile İlgili Kur'an Kavramlarının Analizi”, *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV, Ankara 2007.
- Karaman, Fikret, *Kur'an ve Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*, DİB. Yay., Ankara 2007.
-, “Davet” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB, Ankara 2005.
-, “Hidayet” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB, Ankara 2005.
- Katip Çelebi, *İslam'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, Sad: Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1981.
- Kızılırmak, Sait, “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker” md., *ŞİA.*, İstanbul 1990, II.
- Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut h. 1427, I-XXIV.
- Macit, Harun, *Kur'an ve Sünnet Işığında Davet ve Davetçi*, Ravza Yay., İstanbul, tsz.
- Maturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Tah: Mecdi Ba Sellum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2005, I-X.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Metabi-i Makhevî, Kuveyt 1982, I-IV.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâuku't-Te'vîl*, el-Matbaatü'l-Amire (Daru'd-Da've), İstanbul h.1320, I-VI.
- Önkâl, Ahmed, *Resulullah'in İslam'a Davet Metodu*, Hayra Hizmet Vakfı Yay., Konya 1981.
-, "Davet" md., *ŞİA.*, İstanbul 1990, I.
- Özarslan, Selim, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak Prensibi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 42, sayı: 3, Eylül 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1998.
- Saka, Şevki, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*, Seha Neşriyat, tsz.
- Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yay., 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, nşr: Yusuf el-Ğuş, Dar'ul-Ma'rife, Beyrut 2007.
- ŞİA.*, "Hidayet" md., İstanbul 1990, II.
- ŞİA.*, "İrşad" md., İstanbul 1991, III.
- Topaloğlu, Bekir, "İrşad" md., *DİA.*, İstanbul 2000, XXII.
- Turgay, Nureddin, "Tebliğ" md., *ŞİA.*, İstanbul 1994, VI.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da İrşad*, Marifet Yay., İstanbul 2001.
- Wensinck, *el-Mu'cem'ul-Müfehres lî Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Matbaatü Beril, Leyden 1943, I-VII.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hidayet" md., *DİA.*, İstanbul 1998, XVII.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ankara 2006, I-X.
- Zebîdi, Muhammed Murtaza, *Tâc 'ul-Arûs*, Dar-u Libeya, Bingazi, tsz., I-X.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dar'ul-Kütübi'İlmiyye, tsz., I-IV.

Zeydan, Abdulkerim, *Usulu'd-Da've*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1999.

Şİİ-İMÂMÎ TEFSİR ANLAYIŞINDA MÜFESSİRİN KONUMU

Hikmet KOÇYİĞİT*

Özet

İslâm ümmetini oluşturan büyük kitlelerden birisi İmâmiyye Şiası'dır. İmâmiyye Şiası, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelen İmamların imamete en layık kişiler olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden her alanda olduğu gibi Şîi-İmâmî tefsir anlayışında da İmamların tartışmasız bir otoritesi söz konusudur. Tefsir mükteşebatı bir hayli zengin olan İmâmiyye Şiası'nda genel itibariyle rivâyeti önceleyen Ahbârîler ve dirâyete ağırlık veren Usûlîler olmak üzere iki eğilim vardır. Gaybet-i Kübrâ'dan sonra bazı problemlerin çözümünde rivâyetlerin kifâyetsiz kalması, dirâyete başvurmayı mecbur kılmış ve Ahbârîlere karşı Usûlîler tarih sahnesinde yerlerini almıştır. Usûlîlerle birlikte masumların dışında kalan âlimler için de tefsir yapma imkânı doğmuştur. Ancak İmamların dışındaki âlimlerin müfessir olmaları belli başlı kaidelere bağlanmıştır. Ayrıca Şîi-İmâmî tefsir anlayışında İmamlar gerçek müfessirler olup onların ilimleri vehbîdir ve yaptıkları tefsir bağlayıcıdır. İmamların dışındaki müfessirler ise müfessirlik payesini kesbî olarak kazanırlar ve tefsirleri bağlayıcı değildir.

Anahtar Kelimeler: *İmâmiyye Şiası, Şîi-İmâmî, Tefsir, Tefsir Anlayışı, Müfessir.*

The situation of commentator in the tafseer conception of Shi'ite Imami

Abstract

One of the large masses forming the Islamic Ummah is Imamiyya Shi'ism. Imamiyya Shi'ism has defended that, after Excellency Prophet, Excellency Ali and his descendants are the most worthy people for Imamate. Therefore, as in all areas, there is undisputed authority of Imams in tafseer conception of Shi'ite Imami. There are two trends as Akhbaries who gives priority to rumor and Usûlîes who gives priority to dirayah in tafseer acquirement of Shi'ite Imami which is wealthy. After Ghayba Kubra, being rumors are inadequate in solving some of the problems has obliged to refer to dirayah and as a result of this, Usûlîes has taken place in history versus Akhbaries. The opportunity of making tafseer has arisen for the scholars apart from innocents with Usûlîes. However, being commentators for

* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hikmet0216@gmail.com.

scholars except Imams has been bounded to the main bases. And also, Imams are real commentators and their knowledge is vahbi, and their interpretation is binding in the tafseer conception of Shi'ite Imami Commentators except Imams subsequently obtain the commentator dignity and their interpretation is not binding.

Key Words: *Imamiyya Shi'ism, Shi'ite Imami, Tafseer, Tafseer Conception, Commentator.*

Giriş

Şîi-İmâmî muhitlerde İmamların her sahada olduğu gibi tefsir sahasında da büyük bir nüfuzu vardır. Bu yüzden onlardan çok sayıda rivayet nakledilmekte, bunun yanı sıra, Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765) ve Hasan el-Askerî (ö.260/873) gibi İmamlara müstakil tefsirler isnad edilmektedir. Bu tefsirlerin İmamlara isnad edilmesinin elbette Şîi tefsir anlayışına ciddi tesirleri bulunmaktadır. Evvela Şîi doktrininin bu tefsirler vesilesiyle bazı yönlerden desteklenmesi sağlanmıştır. Hâlbuki bu tefsirlerin veya bu tefsirlerdeki bir kısım pasajların ilgili İmamlara aidiyetinde şüpheler vardır. Mesela Muhammed Bakır'a veya İmam Cafer'e isnad edilen tefsirde zat anlamına gelen "inniyyet", hakikat manasına gelen "mahiyet", hal manasına gelen "keyfiyet" kelimeleri üçüncü ve müteakib asırlardaki ilmî çalışmalar sonunda doğmuştur. Aynı zamanda bu tefsir, Sülemî'nin Hakâik'inde başka sufilere de atfedilmiştir Uslûptan, sonraki çağların mahsulü olduğu gayet vazıhtır.¹

İmamların, peygamberlerin varisleri olarak kabul edilmesi onları olağanüstü bir mevkiye çıkarmış ve bu kabul, Şîi düşüncüyü şekillendirmiştir. Buna rağmen İmâmiyye Şiası'nda, İmamların bilgilerinin sınırlı olduğunu düşünen âlimler de yok değildir. Söz gelimi Şerif el-Murtaza (ö.436/1044) ve talebesi Şeyh Tûsî'nin (ö.460/1067), imamın bilgisini sınırladıkları dikkat çekmektedir. Bu iki âlim, ilk olarak imamın görevi üstlenmeden önce (yani sarnit imam iken) bütün fikhî mevzuları bilmesinin gerekli olmadığını düşünürler. İkinci olarak, natik imam olup görevi bir önceki imamdan devraldıktan sonra bile, onun her şeyi bilmediğini ve kendisinin, ticarî faaliyetler ve malların değeri gibi şeriata dâhil olmayan hususlarda, uzmanlara danışma hakkının bulunduğunu ilave ederler.² İşte İmamların konumuna ilişkin bu yargı, İmâmiyye Şiası bünyesinde dirayete yer veren ve ulemaya yeni roller yükleyen anlayışın temelini atmıştır.

¹ Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s.52.

² Etan Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şia'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, cilt. 3, Sayı: 7,(ss. 227-256), s.230.

Mezhebî kabuller, fıkıh ve kelâm'ın yanı sıra Kur'ân tefsirinde de kendisini açıkça göstermektedir. Bu yüzden bir araştırmacının mezhebî eğilimleri görmezden gelmesi isabetli tahliller yapmasına mani olabilir. Diğer yandan mezhebî saikleri ihtilafın yegâne mercii görmek de aynı derecede mahzurludur. İşte bu hususları dikkate alarak, makalemizde Şîî-İmâmî tefsir anlayışı doğrultusunda müfessirin konumunu incelemeye çalışacağız. Her ne kadar “Şia tefsirleri büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışına bağlı kalmış, rivayet ve dirayet tefsir metoduna aynen uymuşlardır”³ dense de bir takım mezhebî kabullere bağlı olarak farklı yaklaşımların olduğu da bir gerçektir. En azından Şia'nın, Kur'ân'ın zahir-batin ayırımına son derece vurgu yapmış olması, neticede Kur'ân'ın tefsirini üstlenen müfessirleri de sınıflamayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda müteşabihleri çok iyi bilen İmamlar en üst mertebede yer almaktadır.

1.Şia'nın Ortaya Çıkışı ve Bazı Görüşleri

Her din ve toplumda görülen gruplaşmalar, Kur'ân'ın ve ilk asırdaki Müslümanlar arasında cereyan eden hadiselerin farklı şekillerde yorumlanması sebebiyle İslâm âleminde de vuku bulmuştur. Bazı âlimler İslâm'da ilk siyâsî ayrılığı Muaviye'nin meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Muaviye'nin, halife olan Hz. Ali'ye biat etmemesi, İslâm'da sonu gelmeyen içten bölünmenin ve iç savaşların başlangıç sebebi olarak ortaya çıktı⁴ ifade edilmektedir. Bu bölünmelerin neticesinde İslâm ümmeti arasında zuhur eden ilk büyük fırkalardan birisi Şia'dır. Şia terimiyle ilgili çeşitli tarifler yapılmıştır. Bu tariflerden birisine göre Şia, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra en üstün kişi olduğuna ve imâmete Hz. Ali ve ondan sonra da oğlunun en layık kişiler olduğuna inananlardır.⁵ Bunlara Şia denmesinin sebebi Hz. Ali'yi desteklemeleri ve onu Hz. Peygamber'in bütün ashabına öncelemeleridir.⁶ Bugün Şia denince umumiyetle İmâmiyye anlaşılır. Bunlara, on iki imam kabul ettiklerinden dolayı İsnâ-aşeriyye (onkiciler); imamlara inanmayı imanın şartlarından biri olarak gördüklerinden İmâmiyye; hem itikad hem de ibadet ve muamelatta İmam Cafer es-Sadık'ın görüşlerine dayandıklarından Caferiyye de denmiştir.⁷

³ Sakıp Yıldız, “Şia'nın Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Görüşleri”, *AÜİFD*, Sayı: 5, Erzurum 1982, (ss.45-69), s.55.

⁴ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s.7.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire ts., II,90.

⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Berlin1980,s.5.

⁷ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s.140.

Bir kısım âlimlere göre, Şia'nın asıl bir grup ve teşkilat olarak ortaya çıkışının, Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devredip bir müddet sonra ölmesi veya öldürülmesinden sonra vuku bulduğunu kabul etmek tarihî gelişmeye daha uygun düşmektedir. O zamana kadar bazı kimselerin Ali'yi başkalarından çok sevip tutmalarının yanında bir gruplaşmaları yoktu. Şia adı da resmiyet kazanmamış olduğu için bütün Müslümanlar tek bir inanç ve ideoloji etrafında olup, çoğunluğu sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnet adını kullanmış, ayrılan grup Ali zamanında Hâricî (isyancı), ve Hasan'dan sonra ayrılanlar da Şiî adını almıştı.⁸

İmâmiyyenin imamlar silsilesi, kendi isteği ile imâmetten feragat eden Hz. Hasan'ın soyundan değil, imâmet konusunda kararlılık gösterip bu yolda şehid olan Hz. Hüseyin'in soyundan devam ettirilmiştir. İmâmiyye, imâmetin Hz. Peygamberden sonra Haşimoğulları'nda özellikle de Hz. Ali'de, sonra Hz. Hasan'da, sonra Hz. Hüseyin'de, sonra da dünyanın sonuna kadar Hz. Hasan'ın oğullarında değil de Hz. Hüseyin'in oğullarında olduğunda ittifak etmişlerdir. Hz. Peygamber daha hayattayken kendi yerine Emirîl-müminini (Hz. Ali) halef bırakmıştır. Hz. Peygamberden sonra imâmet nassla tayin olmuştur. Kim bunu reddederse dinden bir farzı reddetmiş olur.⁹

Şia'nın en bariz ayrılık noktası imâmet anlayışıdır. Şia'ya göre imâmet nübüvvetin idari bir yönünü temsil etmektedir. Dolayısıyla bu mesele şûra sistemine veya halkın seçimine bırakılacak kadar basit bir mesele değildir. Başka bir anlatımla imâmet halkın seçimi ve atamasıyla yapılacak maslahata dayalı bir mesele değildir. Bilakis temel dinî bir meseledir. O, dinin rüknüdür. Peygamberlerin imâmetten habersiz olması ve onu ihmal edip halka havale etmeleri caiz değildir. Şia, imâmetin nass ile tayin edildiği, peygamberlerin ve imamların büyük günahlardan masum oldukları konusunda icma etmişlerdir.¹⁰

İmâmiyye Şiası'na göre, imâmet, nübüvvet gibi, imam da nebi gibidir. Şu kadar var ki onlar nübüvvet lafzını kullanmazlar.¹¹ Zeydiyye'nin bir kısmı hariç tutulduğunda bütün Şia gruplarının imâmet, masumiyet (imamların günahlardan korunmuş olması) ve takiyye konularında görüş birliği içinde oldukları görülür.¹² Şia'ya göre iman, kalp ile inanmak, dil ile

⁸ Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s.8.

⁹ Şeyh Mufid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, 1413, s.40; İhsân İlâhî Zahîr, *Beyne 'ş-Şia ve Ehli's-Sünne*, Lâhâr ts., s.200.

¹⁰ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetu'l-Halebî, Kâhire ts., I,146.

¹¹ Zahîr, *Beyne 'ş-Şia ve Ehli's-Sünne*, s.191.

¹² Nâsır b. Abdillâh b. Ali el-Gaffârî, *Meseletu't-Takrîb beyne Ehli's-Sunne ve 'ş-Şia*, Riyâd 1413, s.125.

ifade etmek ve rükünleriyle amel etmektir. İmanın beş rüknu vardır: Namaz, oruç, zekât, hac ve cihad. Lakin İmâmiyye şiası beşinci rükun olarak imâmete inanmayı ekler. Yani imâmetin tıpkı peygamberlik gibi ilahi bir tayinle olduğuna inanmak. İmam, Hz. Peygamberden sonra onun görevlerini yerine getirmek için tayin edilmiştir. Ancak imama peygamber gibi vahiy gelmez. Nebi, Allah'tan, imam ise peygamberden tebliğ eder. İmam kemalatta peygamberin altında, beşerin fevkindedir.¹³

Şia'nın imâmet gerekçesinden hareketle farklı bir yol takip etmesi hakkında değişik fikirler öne sürülmüştür. Her ne kadar ictimâî hadiseleri bir tek sebeple izah etmek mümkün olmasa da baskın bazı öğelere dikkat çekmek mümkündür. Kanaatimizce Hz. Ali-Muaviye çatışmasının başladığı dönemlerde Kûfe nüfusunun yarısından fazlasını oluşturan mevâlînin¹⁴ ekseriyetle Fars kökenli olması ve bu mevâlînin ikinci sınıf Müslüman muamelesi görmesi devlet yönetim sistemine karşı farklı bir bakış açısı geliştirmelerinde etkili olmuştur. Fars asıllı mevâlî, İran'da asırlardan beri devam eden veraset usûlü krallık anlayışını, Ehl-i Beyt çerçevesinde veraset usûlüne kolayca uyarlayabilmiş ve bu anlayış dinî doktrinlerle de kutsallık vechesine bürününce imâmet meselesi imanın şartlarından birisi olmuştur. Çağdaş dönemde bazı araştırmacılar bu görüşü benimsemiş gözükmektedirler. Söz gelimi müsteşrik Dozy (1820-1883), Şia'nın imâmet anlayışının köklerini İranlıların krallık sisteminde aramaktadır. Dozy'e göre İranlılar için Peygamber'in halefini seçmek ilkesi garip ve anlaşılmasız bir şeydi. Onlar ancak veraset ilkesini bilmekteydiler; şu halde onlar, Muhammed arkasında bir oğul bırakmadığına göre, damadı Ali'nin ona halef olması gerekeceğini ve hâkimiyetin onun ailesinde tevarüs edilmesini

¹³ Muhammed Huseyn Âl Kâşifulğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Dâru'l-Edvâ, Beyrût 1990, s.134-135.

¹⁴ Mevâlî, terim anlamında ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîler'in, Mısır'da Kıbtîler'in oluşturduğu gayri Arap müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Mevâlî esas itibarıyla iki gruba ayrılıyordu. Birinci grubu, köleleştirilen savaş esirlerinden daha sonra efendileri tarafından serbest bırakılan şahsî âzatlılar (mevâlî'l-itâka); mevâlî'l-İslâm, mevâlî'l-muvâlât, mevâlî't-tibâa ve mevâlî'l-ahd denilen ikinci grubu ise fethedilen ülkelerin halkından esir veya köle olmadıkları halde bir Arap ya da Arap kabilesi vasıtasıyla İslâm'ı kabul ederek onların mevâlîsi sayılan yahut kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) akdi yaparak onun himayesine giren gayri Arap müslümanlar teşkil ediyordu. Emevîler zamanında asıl mevâlî sınıfını teşkil eden gayri Arap müslüman halkların sayıları giderek çoğalınca artık Arap kabilelerinin himayesine ihtiyaç duymamaya başladılar. Ancak bu tarihten itibaren herhangi bir velâ akdi yapmadan müslüman olan yerli halka da mevâlî denilmiş, böylece mevâlî kavramının kapsamı genişlemiştir. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, XXIX,424, Ankara 2004.

düşünüyorlardı. Binaenaleyh, Ali dışındaki bütün halifeler onların gözünde, kendilerine itaat edilmemesi gereken gasıplardı.¹⁵ Dozy'nin bu görüşünü Muhammed Ebû Zehrâ da (1898-1974) desteklemektedir. Zehrâ'ya göre Şia mezhebi ile Fars yönetim sistemi arasındaki benzerlik gâyet açıktır. Bunu destekleyen bir husus da ilk Şîilerin Farslardan oluşu ve günümüze kadar çoğu Farsların Şia mezhebinin benimsemiş olmasıdır.¹⁶ Bu siyâsî/kültürel faktörün yanında Arapların kendilerini diğer Müslümanlara karşı üstün görmeleri de mevâlî nezdinde Şîî hareketinin olgunlaşmasına önemli zemin hazırlayan ictimâî saik olmuştur. Nitekim tarih kitaplarında Arap-Mevâlî ilişkilerine dair çok çarpıcı tasvirlere rastlanmaktadır. İşin doğrusu böylesi tasvirlerin şüyû bulunduğu bir toplumda bölünmelerin olması kaçınılmazdır.

Dinî, medenî, ictimâî birçok sahada kendisini gösteren Arap-Mevâlî çekişmesine ilişkin iki ilginç örneği aktarmak yerinde olacaktır. Söylendiğine göre mevâlîden bir adam, Benî Selîm Araplarından bir kızla nikâhlandı ve onunla evlendi. Bunun üzerine Muhammed b. Beşîr el-Hâricî Medine'ye geldi. O zaman Medine valisi İbrahim b. Hişâm b. İsmail idi. Muhammed b. Beşîr, valiye adamı şikâyet etti. Vali, mevâlîden olan o adama haber gönderdi ve onu karısından ayırdı. Ayrıca adama yüz kırbaç vuruldu; başı, sakalı ve kaşları traş edildi.¹⁷ O dönemde Arapların kendilerini imtiyazlı kesim olarak görmeleri rüyalar âlemine kadar aksetmiş bir vakıadır. Rivâyete göre Araplardan birisi dedi ki: 'Dün rüyamda cenneti ve cennetteki bütün sarayları gördüm ve dedim ki bunlar kimindir? Bana denildi ki bunlar Araplar içindir. Mevâlîden bir adam rüyayı anlatan kişiye şöyle sordu: 'Peki odalara girdin mi? Rüyayı anlatan kişi: 'Hayır' dedi. Çünkü odalar mevâlînin sarayları ise bizindir (Arapların).¹⁸ Erken dönem İslâm toplumunu anlama açısından önemli bir mevzu olan Arap-Mevâlî çekişmesi aynı zamanda İslâm toplumunun çok erken dönemlerde dünyevîleşmeye başladığının en açık göstergelerinden sayılabilir.

Şia, Arap-Mevâlî çekişmesinin yanı sıra çeşitli dinî ve felsefî fikirlerden de etkilenerek kendine has bir zümre olmuştur. İşte bu tesirler sebebiyle Şia içerisinde bazı aşırı gruplarda, İslâm dışındaki diğer din ve mezheplerle benzeşen inançlar görülebilmektedir. Mesela bir kısım aşırı Şia, nübüvveti Hz. Peygamber'den sonra başkaları için de gerekli görürken diğer

¹⁵ Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, Ankara 1996, s.147.

¹⁶ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul ts., s.45.

¹⁷ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Mektebetu'l-Usre, Kâhire 1997, I,41.

¹⁸ İbn Abdi Rabbih el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1404, IV,134.

bir kısım aşırı Şia ise ulûhiyeti Allah'tan başkası için de gerekli görmektedirler. Böylece Hıristiyanlar, Yahudiler ve küfrün en çirkinini işleyen inkârcılar grubuna dâhil olmaktadır.¹⁹

2. İmâmiyye Şiası'nda Tefsirin Yeri

İslâm dünyasında Ehl-i Sünnetten sonra en çok tefsir müellefâtına sahip olan grup Şia'dır. Bunda hem müttesiplerinin çokluğu hem de kesintisiz biçimde ilmî faaliyetlerinin devam etmesi önemli rol oynamıştır. Şia fırkalarından tefsirle uğraşan belli başlı üç grup vardır. Bunlar Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye'dir.²⁰ Bunların içerisinde ise en fazla İmâmiyye Şiası'nın tefsire dair eseri bulunmaktadır. Bu tespit, tefsirin İmâmiyye Şiası'nda önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Öte yandan bir iddiaya göre Şia'nın Ehl-i Sünnet mezhebine karşı en büyük memnuniyetsizliği tefsir sahasında temerküz etmiştir.²¹

Şia'ya göre tefsir ilmi Kur'ân'ın inişiyle başlamıştır.²² Dolayısıyla ilk müfessir de Hz. Peygamberdir. Tefsir, âyetin manasını, özelliğini ve iniş ortamını net bir üslupla açıklamaktır. Kur'ân'a, bir delaleti ve manası bulunan kitap olarak bakıldığında onda Cenab-ı Hakk'ın bir hedefi ve maksadı söz konusudur. İşte bu delaletin açıklanması, mananın şerh edilmesi, maksadın izah edilmesi ve hedefin ortaya konulması gibi gayeleri yüklenmek için tefsir ilmi ortaya çıkmıştır.²³ Tefsir sadece müşkil lafzın üzerinden belirsizliği kaldırmak değildir. Bilakis kelâmın/sözün delalet ettiği gizliliği izale etmeye çalışmaktır. Elbette burada lafzın üzerinde manayı örten bir kapalılığın bulunması ve kapalılığı ortadan kaldıracak, problemi giderecek derecede bir çaba ve gayrete ihtiyacın olması gerekir.²⁴ İmâmiyye Şiası'nda tefsir sayesinde inananlar ile onların ruhânî liderleri olan İmamlar arasında bir ilişki tesis edilmektedir. Tefsir, ilâhî kelâmın insanileştirilmesi ve insan ruhunun ilâhîleştirilmesidir.²⁵

Şia'ya göre tefsire ihtiyaç duyulmasının üç ana sebebi vardır. Birincisi yeterli bilgidен yoksun olmak. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak çeşitli

¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, IV,140.

²⁰ Süleyman Ateş, *İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s.5.

²¹ Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapçaya çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1955, s.312.

²² Seyyid Haydar el-Âmulî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahru'l-Hidmer fî Te'vîli'l-Kitâbi'llahi'l-Azîzi'l-Muhkem*, thk. Seyyid Muhsin el-Musevî et-Tebrîzî, ts., I,çl.; Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbillâhi'l-Münzel*, Kum 1384,I,7.

²³ Dâvud el-Attâr, *Mûcez Ulûmu'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût 1995, s.19.

²⁴ Muhammed Hâdî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Meşhed 1425,I,17 vd.

²⁵ Mahmoud Ayoub, "Konuşan Kur'ân -Sessiz Kur'ân İmâmî-Şîî Tefsirin Esasları ve Gelişimi", çev. Mustafa Ünver vd., *OMÜİFD*, Sayı:10, Samsun 1998, s.423.

malumata sahip olmayı gerektirmekte ve bunların her birinden yoksun olmak Kur'ân'ın âyet ve ibarelerinden Allah'ın maksadını anlamayı belirsiz hale getirmektedir. İkincisi Kur'ân-ı Kerîm'in az lafızla çok maarifi içermesi, yaygın lafızlar kalıbında üstün bir muhtevaya sahip olması, konuların karma ve dağınık olması gibi kendisine mahsus bazı özellikler taşımasıdır. Üçüncüsü Kur'ân'ın inişi ile olan zaman fasılası. Çünkü bir taraftan kelimelerin manaları ve âyetlerin iniş zamanındaki durum ve şartların bu sürede değişmiş olma ihtimali, âyetlerde o zamanda kullanılan manaları ve muradı anlamayı zorlaştırmaktadır.²⁶ İşte bütün bu faktörler tefsiri zorunlu kılmaktadır. Fakat İmâmiyye, her âyetin te'vile ihtiyaç duymadığı, bazı âyetlerin ise Hz. Peygamber'in tefsir etmesine ihtiyaç duyduğu kanaatinde. Örneğin helal ve haramla ilgili nazil olan âyetlerin te'vile ihtiyacı yoktur. Tıpkı “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz....size haram kılındı.*” (Nisâ,4/23) ile “*leş, kan, domuz eti... size haram kılındı.*” (Mâide,5/3) âyetlerinde olduğu gibi. Bu tür pek çok âyetin te'vili tenzîlindedir. Bu tür âyetler muhkemdir.. Fakat “*Namazı kılınız ve zekâtı veriniz.*” gibi âyetler ancak Hz. Peygamberin insanlara ne kadar namaz kılacaklarını ne kadar oruç tutacaklarını, ne kadar zekât vereceklerini öğretmesine bağlıdır.²⁷

Şia'ya göre, Kur'ân'ın indirilmesi (tenzîli) gibi, te'vili ve tefsiri de Hz. Peygamber'e öğretilmiştir. Allah, peygamberine tenzîl ve te'vili öğretmiştir. Allah'ın Resulü de bunu Hz. Ali'ye öğretmiştir.²⁸ Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın kutsal metni, yani “iki kapak arasındaki” muhteva, Muhammed'in müminlerin geneline öğrettiği şeydir. Buna mukabil O'nun tefsirini ise İmamlara yani Ehl-i Beyt seçkinlerine tahsis etmiştir. Dolayısıyla İmamların Kur'ân karşısında özel bir konumları vardır ki bu, Şîî tefsire yegâne bir karakter yüklemektedir.²⁹ İşte İmamların tefsirde en yetkin merci olmalarının temelinde Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye Kur'ân'ın yanı sıra, onun hakiki te'vilini de öğrettiği ve bu te'vilin diğer imamlara da aktarıldığı şeklindeki bu inançtan ileri gelmektedir.

Kaynaklara bakılırsa erken dönem Şîî tefsirinde dirâyete dayalı tefsir şiddetli bir şekilde saf dışı bırakılmıştır. Nitekim konuyla alakalı bazı rivâyetler bunu açıkça göstermektedir. Söz konusu rivâyetlerden birisine göre: “*Kim Kur'ân'ı kendi reyî ile tefsir ederse, isabet etse bile sevap*

²⁶ Ali Ekber Babaî vd., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*, çev. Mikail Gürel, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2013, s.55-59.

²⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetu Dâri'l-Kitâb, Kum 1404, I,13-14.

²⁸ Ebû'n-Nasr Muhammed b. Ayyâş, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991, I,29.

²⁹ Ayoub, “*Konuşan Kur'ân -Sessiz Kur'ân İmâmî-Şîî Tefsirin Esasları ve Gelişimi*”,s.425.

alamaz. Hata ederse günahı kendisine aittir.”³⁰ Hatta bu konuda bir adım daha ileri gidilerek şöyle denmektedir: “Kim kendi görüşüyle Allah’ın kitabından bir âyeti tefsir ederse kâfir olur.”³¹ Fakat bazı Şîî âlimlere göre bu rivâyetlerin manası, hiç kimsenin Kur’ân’ın anlam ve malumatının bir parçasını bile anlama ve tefsir etme gücüne sahip bulunmadığı manasına ya da Kur’ân’ı anlama ve tefsir etmenin mutlak manada Hz. Peygamber’e ve Masum İmamlara (a.s) mahsus olduğu anlamına gelmemektedir. Bu rivâyetlerin kastedtiği şey şudur ki, Kur’ân’ın tüm mana ve maarifi, zahir ve batını beşerin aklıyla tefsir edilemez. Onun bir kısmını anlamada Peygamber’in ve onun kıymetli vasilerinin izahına ihtiyaç vardır ve onlardan yardım almadan anlaşılamaz.³² Nitekim sahabe ve tabiinden, Kur’ân’ı reyile tefsir etmekten çekinenler azınlıktadır. Ümmetin âlimlerinin ve sahabenin meşhurlarının kahir ekseriyeti ise Kur’ân’ın tefsir ve te’vîline oldukça önem vermişlerdir.³³

Şîîlerin tefsirde kaynak algısı onların usûlünü de etkilemiştir. Bazı Şîî müfessirlere göre tefsirin kaynaklarının en önemlisi Kur’ân’ın bizzat kendisidir. Çünkü Kur’ân kendisinin mübeyyini, şahidi ve müfessiridir. Yine Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri zaruridir ve Kur’ânî bilgilere ulaşmada bunun rolü büyüktür. Diğer bir kaynak masumların sünnetidir. Üçüncüsü, vehmin hataya düşen afetinden ve tahayyülün zararından korunmuş olan burhânî akıldır. Burhânî akıldan kastedilen şey ise Allah’ın varlığının asıl, vahdet, hayat, ebediyet, ezeliyet, kudret, ilim, irade semi’, basar, hikmet, adl ve diğer yüce sıfat türünden Allah’ın zaruri sıfatını genel bilgilerle ispat eden akıldır.³⁴

Şîî-İmâmî tefsir anlayışının Emevîler döneminde şekillendiği öne sürülmektedir. Çünkü Emevî devrinde yaşayan bazı takva sahibi bilginler de Emevî yönetiminden memnun değillerdi. Bunlar görünümde siyâsî iktidara boyun eğdilerse de gönülden ona karşı kırgın ve Ali soyuna bağlı idiler. Başka mezhep mensupları kendi açılarından Kur’ân’da çeşitli işaretleri aradıkları gibi, Şia da bu sevginin sevkiyle Hz. Ali’nin ve Ali soyunun halifeliğine dair Kur’ân’da işaretler aradılar. Böylece Kur’ân’ın Şia eğilimine göre tefsiri başladı.³⁵ Diğer yandan imâmetin nassa dayandırılması ve iman esasları arasında yer alması, Şia’nın özel olarak Kur’ân’a

³⁰ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I,29.

³¹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I,30.

³² Ali Ekber Babaî, *Tefsîr Ekolleri*, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014, I,148.

³³ Marifet, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirün*, I,46 vd.

³⁴ Abdullah el-Cevâdî et-Taberî el-Amûlî, *Tesnîm fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-İsrâ, Beyrût 2011, I,88.

³⁵ Ateş, *İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, s.8.

yönelmelerini ve bu düşüncelerini Kur'ân'a dayandırmalarını adeta zorunlu kılmıştır.³⁶

İmâmiyye Şiası'nda tefsirle ilgili ilk eserin hicrî II. asırda yazıldığı söylenmektedir. Şîî literatüründe, Şîî tefsir esasına göre yazılmış ilk kitap hicrî II. asırda Câbir el-Cu'fi'nin (ö.128/745) yazdığı Kur'ân tefsiridir. Fakat bu kitap mevcut değildir ve kendisiyle ilgili bazı parçalardan başka bir şey bilinmemektedir.³⁷ Bununla birlikte İmâmiyye Şiası'na mensup müfessirler günümüze kadar kesintisiz olarak pek çok tefsir kaleme almışlardır.

Tefsir sınıflandırmaları, müfessirlerin tefsir anlayışlarını aksettirmesi açısından önemli bir göstergedir. Bu bakımdan çağdaş dönemde İmâmiyye Şiası'nda, yapılan bir tefsir tasnifini burada zikrederim. Bu sınıflandırmaya göre Kur'ân'ın malumatını üç gruba ayırmak mümkündür: Arapçaya aşına olan herkesin anlayabileceği açık anlamlı âyetler, tefsire ve özel olarak düşünmeye ihtiyaç duyan âyetler, kâmil bir müfessirin -Peygamber ve Masum İmamlar (a)- izah ve tefsirine muhtaç âyetler.³⁸ O halde Kur'ân-ı Kerîm'de, tefsirini sadece Masum İmamların bildiği âyetler bulunmaktadır. Diğer müfessirlerin bunları bilmesi söz konusu değildir.

3.İmâmiyye Şiası'nda Tefsir Eğilimleri

Şîî tefsir tarihinde iki ana eğilimin olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi Ahabîlik adı verilen ve tamamen İmamların otoritesine ve rivâyete dayanan eğilim, ikincisi ise rivâyetin yanı sıra dirâyete de yer veren Usûlî eğilim. Ancak bu eğilimler Şia tefsir tarihinde zaman zaman birbirlerinin yerini alacak şekilde baskın gelebilmişlerdir. Bu değişimleri göz önüne alan bir kısım araştırmacılar doğuşundan günümüze kadar Şîî tefsirini hem zaman hem de metot açısından dört döneme ayırarak şu şekilde tasnif etmektedirler: 1. İlk Dönem veya Birinci Rivâyet Dönemi (I-IV. asır) 2. Orta Dönem veya Birinci Dirâyete Dönemi (IV-XI. asır) 3. Son Dönem veya İkinci Rivâyet Dönemi (XI-XIII. asır) 4. Çağdaş Dönem veya İkinci Dirâyete Dönemi (XIV-XV. asır).³⁹ Buna göre çağdaş dönemde Usûlî eğilim baskın durumdadır. Çünkü günümüzde Şîîlerin yaşadığı başta İran olmak üzere tüm bölgelerde dirâyete tefsiri ön planda olup, rivâyet tefsiri fazla ilgi görmemektedir.⁴⁰

Ehl-i Sünnet bünyesinde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak beliren iki ana çizgi bir bakıma Şia'da Ahabîler ve Usûlîler diye zuhur etmiştir. İşin

³⁶ Celal Kırcı, *Kur'ân'a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009, s.95.

³⁷ Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, s.303 vd.

³⁸ Ali Ekber Babai, *Tefsir Ekolleri*, I,12.

³⁹ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007,s.14.

⁴⁰ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s.36.

ilginç yanı Ahbârîler, Usûlîleri tenkit ederken, onların ictihad ve diğer bazı hususları Ehl-i Sünnet'ten aldıklarını iddia ettikleri gibi, Usûlîler de Ahbârîlerin Ehl-i Sünnetteki Zahiriyye ve Eşariyye'den etkilenecek ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.⁴¹

İmâmet inancının da etkisiyle Şia'nın, tefsirde rivâyete büyük bir önem atfettiği söylenebilir. Onlara göre peygamber makamına kaim olan İmamlar, Kur'an'ın tefsirinin ancak sahih rivâyet ve açık nass ile caiz olacağını belirttiler. Ayyâş'ın tefsirinde Ebû Abdullah'ın şöyle dediği nakledilmektedir: “*Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir eden isabet etse de ecir alamaz. Eğer hata ederse semadan en çok uzaklaşan olur.*”⁴² Hatta rivâyet edildiğine göre Hz. Aişe şöyle demiştir: “*Hz. Peygamber, Kur'an'ı ancak Cibril onun tefsirini kendisine getirdikten sonra tefsir ederdi.*”⁴³ Bu bakımdan Şia tefsirinde özellikle ilk dönemlerde rey ve ictihada çok müspet bakılmamıştır. Bilhassa gulat-ı şia tefsirde hatadan korunmak için Cibril'in, vahyi kendi evlerine indirdiği masumlardan Ehl-i Beyt'ten tefsiri almaya⁴⁴ özen göstermişlerdir. İşte bu tür bir anlayış egemen olduğundan dolayı Usûlîlerin ortaya çıkışına kadar Şiî tefsiri tamamen rivâyete dayalıdır.

Şiî-İmâmî tefsir anlayışında rivâyetten dirâyete geçişte, dilbilimsel tahlillerin önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Usûlîlerin ilk döneminde (V-XI. Asırlar) Şiî tefsirinde müfessirin otoritesine yer veren dil tahlillerine ve yorum zenginliklerine rastlanmaktadır. Bu dönemdeki Şiî müfessirlerin bir önceki döneme göre çok daha itidalli ve zengin içerikli bir yorum anlayışına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Şiî tefsirde itidal ya da normalleşme olgusunun temel göstergelerinden biri, Kur'an'da tahrif iddiasının bu dönemde kesin bir dille reddedilmesidir. İkinci bir önemli gösterge, ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaret içeren rivâyetlere itibar edilmemesi, bir diğer gösterge de birçok âyetin filolojik tahlil, şiirle istişhad ve kıraat farklılıklarıyla ilgili izahat gibi çeşitli yönlerden Ehl-i Sünnet müfessirlerinin izahlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır.⁴⁵ Öte yandan Şiî tefsirinde dirâyete yer verilmesinin neticesinde bazı tefsirlerde ideolojik okuma azalmaya başlamıştır. Mesela dirâyete ağırlıklı bir tefsir olan *Mecmeu'l-Beyân*'da

⁴¹ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s.71.

⁴² Mollâ Muhsin Feyz Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût ts., I,14.

⁴³ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., I,4; Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*,I,47.

⁴⁴ Muhammed Muhammed İbrahim Asâl, *eş-Şîatu'l-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1427, s.124.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s.273.

ideolojik okumanın aza indirildiği bunun yerine ümmetin umumunu gözetilen bir anlayışa uyulduğunu söyleyebiliriz.⁴⁶

Şia'da rey ve icthadın gerekliliğini savunan Usûlîlerin, Mutezile ile olan ilişkisi dikkat çekmektedir. Usûlîlerin rey ve icthada yer vermeleri değişen ve gelişen olaylar karşısında sınırlı sayıdaki rivâyetlerin, meseleleri çözemediğini görmelerinin yanı sıra Usûlîlerin önde gelen âlimlerinin, bazı Mutezile âlimleriyle olan ilmî münasebetleri de etkili olmuştur. Bu yüzden İlm-i Kelâm meseleleriyle ilgili Kur'ân nasslarında İmâmiyye Şiası büyük ölçüde Mutezile'nin görüşleriyle ittifak halinde olup aralarında çok az meselede ihtilaf vardır. Bu iki fırka arasındaki kuvvetli irtibat Şia'nın önde gelen bilginlerinin ve âlimlerinden pek çoğunun, Mutezile'nin bir kısım büyük âlimlerinin yanında öğrencilik yapmalarından kaynaklanmaktadır. Bu irtibatın yeni değil, çok kadim olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Hasan el-Askerî, Şerif Murtaza, Ebû Ali Tabressî ve diğer önde gelen Şîî âlimler gibi.⁴⁷ Bu etkilenmeden dolayı, Şîî-İmâmî müfessirler kalamî yönü olan ayetlerde, umumiyetle Ebû Ali el-Cubbâî, er-Rummânî, el-Belhî, İbnu'l-Ahşad ve diğer Mutezile mütekellimlerinden nakilde bulunmaktadır.⁴⁸

Ahbârî ve Usûlî eğilimlerin birbirinden ayrışması aşamasında en önemli müfessir olarak Muhammed b. Hasan et-Tûsî gösterilmektedir. Çünkü Tûsî'nin *et-Tibyân* tefsiri kendisinden önceki tefsirlerden önemli ölçüde farklıdır. Bu tefsir dirâyet türünde kaleme alınmıştır. Önceki dönemlerde İmamlardan nakledilen rivâyetlerin büyük çoğunluğuna Tûsî itibar etmemiştir. Bu da onun Ricâl konusundaki bilgisinden kaynaklanmış olmalıdır. Tûsî, Kur'ân anlayışı açısından da kendisinden öncekilerden farklıdır. Örneğin Kur'ân'ın tahrifi ile ilgili olarak öncekilerin aksine Tûsî, kesin bir dille tahrifi reddetmektedir. Tûsî kendisinden önceki Kummî ve Ayyâşî tefsirlerine de itibar etmemiştir.⁴⁹

İmamların hayatta olduğu süre zarfında reye ve icthada fazla lüzum kalmadığı için dirâyet tefsiri de fazla bir gelişim gösterememiştir. İmamların nüfuzuna binaen Ahbârîler, icthadın, İmâmî düşüncesinin ruhuna uygun olmadığını ve bu yüzden kabul edilemeyeceğini ifade ederlerken, buna karşı çıkan Usûlîler, imamlardan gelen ahbarın, icthadı emrettiğine hükmetmişlerdir.⁵⁰ Her şeye rağmen İmâmiyye'de Gaybet-i Kübra'nın (328/940) başlamasıyla birlikte nas dönemi sona ermiş ve bundan sonra

⁴⁶ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.93.

⁴⁷ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Beyrût 1976, II,25 vd.

⁴⁸ Yıldız, "Şia'nın Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Görüşleri", s.64.

⁴⁹ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsîr Anlayışı*, s.27.

⁵⁰ Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s.303.

Usûlî ulema, bu görevi müctehidlerin devraldığını ileri sürmüştür. Ahbârî ulemaya gelince onlar yine nas döneminde olduğu gibi, imamların ahbarına sarılmanın yeterli ve hatta zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir.⁵¹ Rey konusu öncelikli olarak kendisini fıkıh sahasında göstermekle birlikte tefsire de eş zamanlı olarak yansımıştır denilebilir.

İctihad konusuna bağlı olarak müctehid meselesi de gündeme gelmiştir. Ahbârîler, mutlak müctehidi kabul etmeyip mütecezzi olanını benimsemişler ve buna da, müctehid değil, âlim veya fakih ismini vermişlerdir. Zaten onlara göre, imamın dışında hiç kimsenin, bütün ahkâmı kuşatacak şekilde bilgi sahibi olabilmesi mümkün değildir.⁵²

Yukarda ifade ettiğimiz gibi ilk dönemlerdeki rivâyete ve İmamların otoritesinin kabulüne rağmen, İslâm dünyasında yaşanan gelişmelere ve on ikinci İmamın gaybetine bağlı olarak, V. asırdan itibaren Şîa düşüncesinde ve Şîî tefsirinde önemli değişimler meydana gelmiştir. Bu dönemde rivâyet tefsiri yerini yavaş yavaş dirâyet tefsiri'ne bırakmıştır. Dirâyet tefsiri'nin ön planda olduğu bu dönem yaklaşık altı asır sürmüştür. XI. asırdan itibaren tekrar güç kazanan Ahbârî düşünce sayesinde zayıflamış, yerini tekrar rivâyet tefsirine bırakmıştır. Yaklaşık iki asırlık bir durgunluktan sonra Usûlî düşünce tekrar eski günlerine dönmüş, dirâyet tefsiri de yeniden Şîî çevrelerde hâkim olmuştur. Bu durum günümüze kadar devam etmiştir.⁵³

Usûlîlerin rivâyetten dirâyete geçme temayülleri, özelde müctehid ve fakihlere önemli bir yetki kazandırmıştır. Zira Ahbârîliğin hâkim olduğu ilk dönemlerde “imam yoksa onun görevi olan her şey de yoktur” anlayışı hâkim olmuş, Cuma namazlarının dahi kılınması caiz görülmemiştir. İmâmîyye'nin düşünen beyinleri veya kelamcıları diye niteleyebileceğimiz Usûlîler, imamsız dolayısıyla da dinin epey bir yekûnunun devre dışı kabul edildiği bir anlayışın doğru kabul edilemeyeceği ve İslâm'ın hedefinin de bu olamayacağı fikrinden hareketle Hz. Peygamber ve imamların varisleri olarak âlimlerin bir şeyler yapması gerektiğini savundular. Ulemayı neredeyse avam seviyesinde mukallidler konumuna indirgeyen Ahbârîliğin karşısında Usûlîlik, gerek icthad müessesesi ve gerekse müctehidin konumuna dair geliştirdiği yorumlarla, imamların görev ve yetkilerini peyderpey devralarak fakihleri Şîî İmamî toplumun vazgeçilmez liderleri konumuna yükseltmeyi başardılar.⁵⁴

⁵¹ Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s.33.

⁵² Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s.308 vd.

⁵³ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s.13.

⁵⁴ Ahmet İshak Demir, “İmâmîyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1, Bahar 2009, (ss. 43-75), s.73.

Şia'nın tefsir anlayışındaki bu değişimlere paralel olarak müfessirde aranan şartlarda da değişimler yaşandığı söylenebilir. Çünkü ilk üç asırdaki Şiî müfessirler genel itibarıyla İmamların öğrencisidir ve bu itibarla onlar için çok fazla şey söylenmemiş ve başka şartlar mevzubahis yapılmamıştır. Ancak Usûlîlerle birlikte, bir takım kaidelere bağlı olarak yapılan rey tefsirinin mezmum olmaktan çıkacağı belirtilmiştir. Bu anlayışa göre usûl ve araştırma-tahkik etme kaideleri olmadan yapılan tefsir mezmum rey tefsiri olur. Ancak kaidelere uymak ve onlarla amel etmek suretiyle yapılan tefsir memduh tefsir olur.⁵⁵ Fakat dirâyet tefsirinde de rivâyet her zaman önemini korumaktadır. Çünkü Şiaya göre imamlardan gelen rivâyetler olmadıkça tefsir ve te'vîle girişmek hiç kimseye caiz değildir. Aksi takdirde kişi, geceleyin yılanı ve otu birlikte toplayan odun toplayıcısı gibi olur. Bu yüzden Şia'nın reyle tefsirden men ettiğini, Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir edeni dizginlediğini ve tefsirlerinin mukaddimelerinde bu hususta imamlardan nakledilenlere dikkat çeken fasıllar açtıklarını görmekteyiz.⁵⁶ Bu bakımdan bütün Şiî âlimleri gibi, Şiî müfessirler de üç ilkeyi (imâmet-velâyet-masumiyet) Kur'an'a yönelişlerinde ve yaptıkları yorumlarında mümkün olduğunca kullanmışlardır.⁵⁷

Şia'nın son dönemlerde diğer ilimlerden de istifade ederek Usûlî anlayışla tefsir yazdıkları dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılar bu durumu Ehl-i Sünnet'e karşı bir rekabetin yansıması olarak değerlendirmekte ve Ehl-i Sünnet çerçevesinde modern dönemde Muhammed Abduh ve öğrencisi Muhammed Reşid Rıza tarafından kaleme alınan *Tefsîru'l-Menâr'a* karşılık, Şiî muhitte de Tabatabâî'nin *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsirini yazdığını örnek göstermektedirler. Bu düşünceye göre Tabatabâî'nin, bu eserini, Menâr'ın yaygın şöhretini azaltmak amacıyla kaleme aldığını söylemek çok da iddialı bir ifade değildir.⁵⁸ Fakat meseleyi sadece bir rekabet olarak değerlendirmek eksik kalacaktır. Zira çağdaş dönemdeki köklü değişimler İslâm dünyasının her köşesini derinden etkilemiş hatta bu durum mezhepler arası keskin tarafların törpülenmesine de kendince katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Sünnî müfessirlerin yanı sıra toplumsal sorunlara eğilen birçok Şiî müfessir, bu vesileyle müfessir kimliğini de iyice tebarüz ettirmiştir. Ayrıca yirminci yüzyılda Şiî dünyasında meydana gelen bazı siyasal gelişmelerin de müfessirlerin biraz daha özerk kimliğe kavuşmalarına katkıda bulunduğu öne sürülebilir.

⁵⁵ Amûlî, *Tesnim fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1,88.

⁵⁶ Asâl, *eş-Şîatu'l-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, s.123.

⁵⁷ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s.97.

⁵⁸ Ziya Şen, "Reşid Rıza ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması", *DEÜFD*, XXIX/2009, (ss. 95-122), s.99.

4. Şîî-İmâmî Tefsirinde Müfessir

Kur'ân'ın, Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirilmiş en son ilâhî kitap olduğuna inanan ve onu tefsir etme yetkinliğine ulaşan âlime müfessir denir. Firûzâbâdî, müfessiri, âyetin izahını ortaya çıkarmak ve ondaki müşkül düğümü çözmek için mana meydanlarında atını koşturan, manayı istihraç etmek ve onunla ilgili olan lafızdan kastedilen şeyi keşfetmek, anlamaya mani olan şeyi ortadan kaldırmak için sure sure, âyet âyet ve kelime kelime iz süren bir kişiye benzetmektedir.⁵⁹ Şîî-İmâmî tefsir anlayışına göre müfessir, çeşitli açılardan Kur'ân'ı incelemede kudretli ve basiretli; Kur'ân'ın maarifini sezmede ve onları idrak etmede ehil olmalıdır. Çünkü mesela güneş apaçık ışıklarını yaysa da a'ma, şaşsı ve kör onu ya hiç göremez ya da görse de olduğu gibi göremez. Bu bağlamda âyet-i kerîmelerde şöyle denmektedir: “*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.*” (Nisâ,4/174); “*Allah'a, Peygamberine ve indirdiğimiz o nûra (Kur'ân'a) inanın*” (Tegâbun,64/8); “*O'nunla beraber indirilen nura uyanlar.*” (A'râf,7/157); “*Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.*” (Mâide,5/15). Ancak Kur'ân her ne kadar bir nur olsa da bu nur çok şiddetli bir nurdur, zayıf, basit bir nur değildir. Nitekim âyet-i kerîmede “*Doğrusu biz sana (taşınması) ağır bir söz vahyedeceğiz.*” (Müzzemmil,73/5) buyrulmaktadır. Dolayısıyla böyle bir nuru görmek için insanın keskin bir görüşe; derin ve etkili bir gözleme sahip olmaktan başka bir yolu yoktur.⁶⁰

Şia kaynaklarında Ehl-i Beyt'in mihver olduğu ve Kur'ân'ın gerçek müfessirlerinin de Ehl-i Beyt ve İmamlar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bazı Şîî kaynaklarına göre Allah, Ehl-i Beyt'i Kutbu'l-Kur'ân ve bütün kitapların kutbu kılmıştır. Kur'ân'ın muhkemleri onların etrafında döner. Kitaplar onları vurgular.⁶¹ Her ne kadar müfessirler, Kur'ân'ın manalarıyla ilgili birçok görüş belirtse de, hiçbiri bu konuda kesin bir delil getiremezler. Çünkü Kur'ân'da nâsîh-mensûh, muhkem-müteşabih, hâss-âmm, mübeyyen-mübhem, maktû'-mevsûl, ferâiz-ahkâm, sünen-adab, helal-haram, azimet-ruhsat, zahir-batın ve had-matla gibi mana boyutları vardır. Bunların hepsini temyiz etmeyi ise Kur'ân'ın kendi evlerine indiği kimseler bilir.⁶² Bu yüzden tefsirde en yetkin insanlar İmamlardır. Bilhassa Ahbârî tefsirleri yakından incelediğimizde, onların nerdeyse hepsinin, Kur'ân'ın tefsirinin ve Kur'ân'ı bilmenin İmamlara özgü kılındığına ve başkalarına ait

⁵⁹ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Kâhire 1383,1,78-79.

⁶⁰ Amûlî, *Tesnîm fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I,84.

⁶¹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I,16.

⁶² Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I,3.

olmadığına dair bir kabulde icma ettiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla İmamlardan başkası Kur'ân'dan bir şey tefsir edemez, hatta yaratılmışların tamamı Kur'ân'ın manalarını anlamaktan acizdir. Sadece İmamlar ilim bakımından Kur'ân'ı ihata ederler. Bu yüzden tefsirde onlar yetkilidir. Ayrıca Kur'ân'daki müteşabihler, başkalarına nispetle müteşabihdir. İmamlara göre ise Kur'ân'da ne müteşabihler ne de mübhemler söz konusudur.⁶³

İmamlar içerisinde Hz. Ali'nin çok özel bir konumu vardır. Çünkü ona Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın tefsir ve te'vili öğretilmiştir. Selîm b. Kays el-Hilâlî diyor ki, Emiri'l-müminin Hz. Ali'yi şöyle derken işittim: 'Hz. Peygamber'e inen hiçbir âyet yoktur ki onu bana okutup yazdırmış olmasın. O âyeti kendi yazımla yazdım. Hz. Peygamber bana o âyetin te'vîlini ve tefsirini, nâsîhını-mensûhunu, muhkemini-müteşabihini öğretti ve benim o âyeti anlamam, ezberlemem için dua etti. Böylece ben de Allah'ın kitabından hiçbir âyeti unutmadım.'⁶⁴

İmamların tefsirde birinci dereceden müfessir kabul edilmelerinin sebeplerinden birisi de, Kur'ân'ın bir bölümünün onlar hakkında inmiş olduğuna dair inançtır. Şî'ler, Kur'ân'ın dörtte birinin Hz. Ali taraftarlarının durumunu konu edindiğini, ikinci dörtte birinin onların düşmanlarıyla ilgili olduğunu, üçüncü dörtte birinin şeriat nizamını kapsadığını son dörtte birlik kısmının ise kıssa ve meselleri ihtiva ettiğini söylemektedirler. Kur'ân'ın sadece yetmiş âyeti Hz. Ali ile ilgilidir. Bu takdirde -onların algısına göre- Kur'ân, son noktasına kadar Şî' mezhebine ilişkin bir kitap olmaktadır.⁶⁵ Bu durumda Kur'ân'ın tüm insanlığa indirilmiş olması da bir nevi ortadan kaldırılmaktadır. Açıkçası böylesine mezhebî bir anlayış çeşitli problemlere sebebiyet vermektedir. Söz gelimi Kur'ân sadece imamlar tarafından anlaşılabilir bir kelam olarak kabul edildiği takdirde hadisleri ona arz etme prensibinin hiçbir anlam ve işlevi kalmaz. Kur'ân sadece rivâyetler (ahbâr) ışığında anlaşılabilir bir kaynak ve delil değil, bilakis dinde kaynak ve delil olma bakımından müstakildir. Dolayısıyla onu imamların ahabârından bağımsız olarak anlayıp yorumlamak hem mümkün hem de gereklidir.⁶⁶

İmamların rivâyetine itibar eden Ahabâriler, bırakınız tefsiri, kimi zaman Kur'ân'ı dahi kendi inançlarını destekleyecek şekilde kıraat etmişlerdir. Mesela **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ** "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz." (3/Al-i İmran, 110) âyeti

⁶³ Asâl, *eş-Şîatu'l-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.120-121.

⁶⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I,26; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I,7.

⁶⁵ Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, s.312.

⁶⁶ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s.264.

kerâmesini **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ** yani “siz insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı İmamlarsınız”⁶⁷ şeklinde okumuşlardır. İmamların bu üstün konumları karşısında akla değişik sorular gelmektedir. Mesela bu sorulardan birisi İmamların bilgi düzeylerinin müsavi olup olmadığıdır. Bazı âlimlere göre İmamların bir kısmı bir kısmından daha bilgindir. Ancak onların helal-haram ve Kur’ân’ın tefsiriyle ilgili bilgileri birdir.⁶⁸

Akla gelebilecek sorulardan birisi de bir müfessir olarak İmamların, Kur’ân’ın ne kadarını tefsir ettikleridir? Bu soruya verilen bir cevaba göre İmamların, Kur’ân’ın hepsini kendi çağının halkı için tefsir edip etmediği, o zamanın insanların onları tanıyıp tanımadığına bağlıdır... Bu mesele o çağın insanların ilgi, kapasite ve yeterliliğiyle ilişkilidir. Zira Kur’ân’ın tefsirine ilgi duymuyorlarsa veya duysalar da Kur’ân’ın tüm anlamlarını öğrenmeye kapasiteleri yetmiyorsa, Kur’ân’ın bütün anlamlarının onlara tefsir edilmesinin mümkün olamayacağı açıktır. Aynı şekilde ilgi ve kapasiteleri bulunsa bile, Kur’ân’ın tüm anlamlarının tefsir edilmesine layık değilse ve bunu kötü yolda kullanacaklarsa Kur’ân’ın tüm manalarının tefsir edilmesi caiz değildir.⁶⁹ Anlaşıldığına göre İmamlar, Kur’ân’ın tamamının tefsirini bilmekteydiler ancak halkın seviyesini ve beklentilerini dikkate aldıkları ölçüde tefsir yapmaktaydılar. Çünkü peygamber ve imam, ancak halkın yararına olanı emreder. Peygamberin ve imamın kalbine, Allah’ın iradesine aykırı, ümmetin yararına zıt bir şey gelmez. Allah, bazı işlerin tayinini peygamberin ve imamın reyine bırakır. Farz rek’atlerin sayısı, nafîle namaz ve orucun tayini gibi. Hükümlerin açıklanmasını, fetvayı, Kur’ân âyetlerinin tefsir ve te’vilini de onlara bırakmıştır. Onlar uygun görürlerse açıklarlar, uygun görmezlerse susarlar.⁷⁰

Tefsirde İmamların en yetkin merci olmaları onların aynı zamanda tefsirde bir kaynak olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Şîî tefsirlere en önemli kaynak, imamların yorumlarıdır ve onların yorumu varken başkasına bakılmaz bile.⁷¹

5. Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirlerin Sınıflandırılması

İmamların özelliklerini göz önüne alan bazı Şîî âlimler, müfessirleri şu şekilde tasnif ederler: Müfessirlerin ilki Hz. Peygamber’dir. Çünkü Kur’ân âyetlerini tefsir etmek ve açıklamak Hz. Peygamber’in vazifesi ve risaletiydi. İkinci aşamada müfessir Kur’ân’ın nüzulünden sonra Kur’ân’ın bizzat kendisidir. Çünkü Kur’ân kâmil beyan eden ve âyetlerini tefsir edendir.

⁶⁷ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I,10; Goldziher, *Mezâhibu’t-Tefsîri’l-İslâmî*, s.307.

⁶⁸ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I,27.

⁶⁹ Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, I,89.

⁷⁰ Ateş, *İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, s.7.

⁷¹ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s.93.

Bu tefsir ve müfessir daimidir, kalıcıdır ve canlıdır. Kur'ân mevcut oldukça onu izah edicidir. Üçüncü müfessir, Kur'ân'ın hakiki müfessiri olan masum Ehl-i Beyttir. Çünkü onlar, ilimlerin evvelinin ve sonunun kapıları olan peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in ilminin varisleridir.⁷²

Bir başka sınıflamaya göre müfessirler iki gruptur: 1. Kur'ân'ı Kerîm'in bütün anlam ve öğretilerine, zahir ve batınına vakıf; âyetlerin tüm mana ve maarifini tefsir gücüne sahip; Kur'ân'ın manalarını anlamada ve tefsirde hata ve günahattan korunmuş fertler. 2. Kur'ân'ın bütün anlam ve öğretilerine, zahir ve batınına vakıf olmayan, fakat birinci grubun bilgilerinden yararlanarak ve Kur'ân'ın anlamını kavramak için çaba göstererek, başkalarından daha fazla Kur'ân'ın bilgilerine aşına olan, âyetlerin bir bölümünü tefsire güç yetiren ve Kur'ân'ı tefsir etmeyi amaç edinen müfessirlerdir.⁷³ Birinci grupta yer alan gerçek müfessirler Allah Resulü (s.a.s), Hz. Ali (a.s) ve ondan sonra on bir imamdır. Kur'ân'ın tamamının tefsiri Masum İmamlara (a.s) mahsustur ve onların haricindeki hiç kimse Kur'ân'ın tamamını tefsir edemez. Ama onların dışındakiler Kur'ân'daki anlamların bir kısmını tefsir edebilirler.⁷⁴

İmâmiyye Şiası'nın müfessirin konumunu belirlemede, onların masumiyetlerini kıstas aldıkları anlaşılmaktadır. Çünkü normal bir insanın hata yapma payı her zaman olduğundan, bütün âyetlerin gerçeği yansıtacak şekilde tefsir edildiği iddiası hiçbir müfessirden kabul edilmez. Zaten hiçbir dürüst müfessir de böyle bir iddiada bulunmamış ve bulunmaz da. Bu yüzden rivâyetlerde Kur'ân'ın kâmil ve kapsamlı tefsirine dair ilmin Peygamber (s.a.a) ve Masum İmamlara (a.s) özgü olduğu belirtilmiştir.⁷⁵ Buna göre masum olan müfessirler, Kur'ân'ın gerçek tefsirine ulaşmaktadırlar. Masum olmayanlar içinse tefsirin imkânı meselesinde iki ana mihver vardır: Birincisi; Acaba masum olmayanlar, Kur'ân'ın gerçek mana ve tefsirine ulaşabilirler mi? İkincisi ise, masum olmayanlar ne ölçüde Kur'ân'ın maarif ve maksatlarına ulaşabilirler? Kur'ân âyetlerinin özellikle te'vîli ve bâtinî olduğu göz önünde bulundurulduğunda masum olmayanların Kur'ân'ın tüm öğretisi ve maksatlarına ulaşmaları mümkün olmayacaktır. Kur'ân'ın batın ve te'vîle dayalı olmayan maarif ve maksatlarını anlama noktasında da müfessirler (zati ve iktisabi yetileri ile usûl ve kaidelere riâyet etmelerine mütenasip olarak) muhtelif derecededirler. Usûl âlimleri Masumlardan (a.s) başkasının da Kur'ân'ı tefsir etmesinin caiz olduğunu

⁷² Âmulî, *Tefsiru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahru'l-Hidmer fi Te'vîli'l-Kitâbi'llahi'l-Azîzi'l-Muhkem*, I, ط - ل, 1.

⁷³ Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, I, 28-29.

⁷⁴ Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, I, 335.

⁷⁵ Ali Ekber Babaî vd., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*, s.80.

ispat etmişlerdir.⁷⁶ Bu bilgilere bakılacak olursa İmâmiyye Şiası, müfessirleri, imam olan veya imam naibi olan müfessirlerle imam olmayan müfessirler diye iki kategorik sınıfa ayırmışlardır. İmam olmayan bir kişinin yorumu ne kadar doğru olursa olsun, bağlayıcılık özelliği bulunmamaktadır.⁷⁷

İmamlar vehbî yolla ilimlerini elde ederken diğer müfessirler kesbî olarak müfessirlik payesine ulaşmaktadırlar. Nitekim bir Şîî müfessir şöyle demektedir: “Ömrün hazinelerini tefsir ilmini elde etmek için sarf ettim ve ona ulaşmak için hayatlar, fikirler harcadım. Tefsir ilmi, karşılıklı fikir teatisi yapmakla ve araştırmayı bu sahaya hasretmekle tamam olur. Bu ise ancak dinî ilimlerin tamamında ve edebiyat dallarının her çeşidinde üstün başarı elde eden kişilere nasip olur.”⁷⁸

6. Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışına Göre Müfessirin Şartları

Masumların dışındaki insanların tefsir yapabilmeleri ve müfessir ünvanını alabilmeleri bir takım şartlara bağlanmıştır. Aksi takdirde âyetleri muhavere kaideleri, Arap edebiyatının kuralları ve mevcut karinelere yardım olarak tefsir etmek yerine kendi görüşünün yardımıyla tefsir eden müfessirin, Allah'ın maksadını anlamak peşinde olmadığı açıktır ve böyle bir tefsir kınanmaya layıktır.⁷⁹ Masumların dışındaki insanlar için şüphesiz Kur'ân'ı bilmenin en üstün yolları onunla ünsiyet etmek, onunla samimi olmak ve âyetlerini tedebbür etmektir. Kur'ân âyetleri hakkında tedebbür etmek ise âyetleri diğer âyetlerle tefsir ve tatbik etmektir. Bu iş fikri hareketle iç içedir.⁸⁰

Müfessirin şartları konusunda ilk kez fikir beyan edenler bizzat İmamlardır. Nitekim İmam Cafer es-Sadık, Kur'ân-ı Kerîm'i anlayabilmek için nasih mensuhu, has ve âmmî, muhkem ve müteşabihi, kesin emirleri ve ruhsatlı şeyleri, Mekki ve Medeni âyetleri, nüzul sebeplerini, müphemî, kaza ve kader ilmini, takdim ve te'hiri, mübeyyeni, derin anlamlıyı, zahir ve batını bilmenin lâzım⁸¹ olduğunu ifade etmektedir.

Müfessirin bilmesi gereken ilimler bazı kaynaklarda edebî, naklî ve dinî ilimler şeklinde kategorize edilmektedir. Âyetleri ve haberleri tefsir etmek demek, bunların lafızlarının manalarını açıklamak, murat olunan manayı keşfetmek, işaret ve ima ettikleri incelikleri ortaya çıkarmaktan

⁷⁶ Ali Ekber Babaî vd., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*, s.62.

⁷⁷ Kırcı, *Kur'ân'a Yönelişler*, s.102 vd.

⁷⁸ Muhammed b. Muhammed b. Rızâ el-Kummî el-Meşhedî, *Kenzu'd-Dekâik ve Bahru'l-Garâib*, Tahrân 1378, I,44.

⁷⁹ Ali Ekber Babaî vd., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*,s.79.

⁸⁰ Âmulî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam*, I,6 vd.

⁸¹ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s.51.

ibarettir. Tefsir, açıklamak manasına gelir. Bu yüzden müfessirin Arap dilini, onun irabını, şekillerini, iştikakını, belagat ilmini, bedi sanatında mezkûr kelamı güzelleştirmeyi bilmesi gerekir. Müfessir, âyetlerin tefsiriyle ilgili varid olan haberlere, akaid ilmine, teorik ahlak psikolojisine, toplu halde ferî hükümlere muttali olmalı ve bunların maksatlarını bilmeli, işaretlerini anlamalıdır. Yine muhkem ve müteşabihi, nâsîh-mensûhu, âmm ve hassı bilmelidir. Çünkü eğer edebî ilimleri bilmezse, anlamları ve maksatları açıklamada çok yanlış yapar. Âyetlerin tefsiriyle ilgili gelen haberlere muttali olmazsa Kur'ân'ı açıklamada ve yorumlamada çok hata yapar. Dinî ilimleri bilmezse müteşabih ve mücmelleri açıklamada hataya düşer. İşaretleri anlamaz, ondaki incelikleri bulamazsa tefsiri nakıs olur hatta tamamı hatalı olan rey tefsiri olur. Bu durum te'vîli (yorumu) bilmede de aynıdır. Yine müteşabihden muhkemi, mensûhtan nâsîhı, hassdan âmmı ayıramazsa bunları açıklama hususunda doğruları ortaya koyamaz ve açıklama yaptığı konuda hatası çok olur.⁸²

Şia'nın, Masumların dışındaki müfessirler için öngördüğü şartları derli toplu görmemiz bakımından çağdaş dönemde Şia'nın önemli âlimlerinden Muhammed Hâdi Marifet (ö.1428/2007) tarafından kaleme alınan *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn* adlı esere bakmamız yerinde olacaktır. Müellif, *Salâhiyetu'l-Mufessir* başlığı altında Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddimetu't-Tefsîr* adlı eserinden müfessirin bilmesi gereken on maddeyi aynen iktibas etmektedir. Müfessirin bilmesi gereken ilimler lügat ilmi, iştikak, nahiv, kıraat, siyer, hadis, fıkıh usûlu (nâsîh-mensûh vb), fıkıh ilmi, kelam ilmi ve mevhibe ilmidir. Bu on ilimde yetkinleşen ve bunları tefsir amelîyesinde kullanan kişi, Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir eden kişi olmaktan çıkar. Bu iktibası itirazsız olarak kaydeden Hâdi Marifet'in, İsfahânî'nin saydığı bu şartları benimsediğini göstermektedir. Hadi Marifet bu malumatı aktardıktan sonra İsfahânî'nin ifadelerinin güzel ve iyi olduğunu ve İsfahânî'nin, her müfessirin bilmesi gereken ve buna bağlı olarak müfessiri kendi reyîyle tefsir eden müfessir kapsamından çıkaracak şartları açıklama hususunda sözün hakkını verdiğini belirtir. Bir şartla ki Allah'tan sakınmayı (takva) gözeterek. Böylece herhangi bir konuda bilgisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan söz söyleyemez. Hadi Marifet daha sonra Suyûtî'nin mevhibe ilmi hakkındaki açıklamalarını alıntılar ve ardından Zerkeşî'nin, 'kalbinde bidat ve kibir bulunan kişilerin Kur'ân'ın sırlarını anlayamayacağı' şeklindeki görüşlerini nakleder. Sonra şöyle der: "Allah şöyle buyurmaktadır: "O, elbette değerli bir Kur'ân'dır, korunmuş bir Kitâptadır. Ona ancak temizlenenler dokunabilir." (Vakıa,56/77-79). Bu yüzden Kur'ân'ın

⁸² Sultân Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânu's-Saâde fî Makâmâtî'l-İbâde*, Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, Beyrût ts.,I,12.

hakikatleri ve onun Hak yolu gösteren bilgileri ancak iç dünyasını saf hale getiren, nefsinin kirlilerden ve pisliklerden arındıran kişiye tecelli eder.” Hz. Ali’nin sözlerine de yer veren müellif, İmamın şöyle dediğini aktarır: “Allah, kelamını üç parçaya böldü. Onun bir parçasını âlimin ve cahilin bileceği şekilde kıldı. Bir kısmını Allah’ın, kalbini İslâm’a açtığı, zihnini arındıran, sezgisini latif hale getiren ve sağlıklı bir şekilde iyiyi kötüyü temyiz eden kişilerin bileceği şekilde kıldı. Diğer kısmı ise sadece Allah, O’nun lütüfta buldukları ve ilimde derinleşmiş olanların bileceği şekilde kıldı. Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Eğer Allah’tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış verir.*” (Enfâl, 8/29) ve yine şöyle buyurmaktadır: “*Allah’tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretir.*” (Bakara, 2/282).⁸³ Aktardığımız bu bilgilerden hareketle, Masumları bir yana bırakacak olursak, son dönemlerde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası’nın bir müfessir için hemen hemen aynı şartları kabul ettiklerini belirtmek mümkündür.

Kanaatimizce İmâmiyye Şiası, dirâyet tefsirinde müfessir için ilmî şartları gerekli görmekte birlikte manevî boyuta daha çok ağırlık vermektedir. Bunun imâmet anlayışı ile bir ilgisinin olduğu ortadadır. Bu bağlamda bilhassa Ahbârîlerin müfessir için temel şart olarak Allah, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt ile derin bir manevî bağ oluşturmayı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ahbârîliğin önemli simalarından olan Molla Muhsin Feyz el-Kaşânî (ö.1091/1680) şöyle demektedir: “Doğrusu, samimi bir şekilde Allah’a, Resulüne ve Ehl-i Beyt’e boyun eğen ve ilmîni onlardan alan, onlardan gelen rivâyetlerin peşinden giden, onların sırlarından haberdar olan kişinin ilimde derinleşmesi, marifette itminana ermesi, kalp gözünün açılması, eşyanın hakikatini bilmesi, yakın ruhuna ulaşması, refah içinde yaşayanlara zor gelen şeylerin ona kolay gelmesi, cahillerin korkup kaçtıkları şeylerle onun ünsiyet etmesi ve en yüce makamda bedeni ve ruhuyla dünyaya eşlik etmesi mümkündür. Böylece o kişi, Kur’ân’ın bazı ilginç şeylerinden faydalanır ve Kur’ân’ın hayret verici şeylerinden bir nebze istinbat eder.”⁸⁴ Fakat kişi takva sahibi olmadığı müddetçe Kur’ân’ın hakikatlerini iyice anlayamaz.

Müfessirin manevî donanıma sahip olmasının önemli bir gerekçesi de Kur’ân’ın ihtiva ettiği bâtinî manalardan kaynaklanmaktadır. Kur’ân’ın bâtinî manalar içermediğini düşünenlere karşı bazı Şîî müfessirler aşırı bir tepki göstermektedirler. Çünkü ‘Kur’ân’ın zahir tefsirinin anlattığı şeyin dışında Kur’ân’ın başka manası yoktur’ diyen, kendi bilgisinin sınırlarından haber veren kişidir. Böyle yapan kişi, bütün herkesi kendi seviyesine ve

⁸³ Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, I,50-53.

⁸⁴ Kaşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 15; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, II,152.

makamına indirdiği için hata etmiştir. Hâlbuki Kur'ân, haberler ve rivâyetler Kur'ân'ın manalarını anlayanlar (erbâbu'l-fehm) için oldukça geniş olduğunu göstermektedir.⁸⁵ Ayrıca İmamlar dışındaki müfessirlerin salahiyeti de onların imamlara tabi olmalarıyla doğru orantılıdır. Her kim, ihlâslı bir şekilde Allah'a Resulüne onun âline ve Ehl-i Beyt'e boyun eğer, ilmini onlardan alır, onlardan gelen haberlere uyar ve onların sırlarına muttali olursa o kişi ilimde, marifette derinleşir ve kalp gözü açılır. Eşyanın hakikatine ilişkin bilgiye ulaşır.⁸⁶

Şia'nın âlimler hiyerarşisinde dirayet yöntemini benimsemiş müfessirin, müctehidden aşağı konumda olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla müctehidler bir anlamda imamın naibi olarak en üst mertebede bulunmaktadırlar. Çünkü müctehidin uğraşısı olan icthad daha kapsamlı bir faaliyettir. İctihadın temeli Arapça lugat ilmi, Arapça kurallar ilmi, tefsir ilmi, hadis ilmi, ricâl ilmi, dirâye ilmi, kelam ilmi, mantık ilmi, usûl-i fıkıh ilmi, örfî ve uzmanlık konuları için yeterli ilimdir.⁸⁷ Dolayısıyla tefsir ilmi müctehidin bilmesi gereken ilimlerden birisi olup icthadın gerekli unsurlarından sadece birini teşkil etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Şii-İmâmî tefsir anlayışı incelendiğinde, Kur'ân'ın anlaşılması güç bir kitap olduğu izlenimi doğmaktadır. Her ne kadar bir kısım Şii müfessirler çeşitli âyetleri delil getirerek Kur'ân'ın kolay ve anlaşılır bir kitap olduğunu söyleseler de vakıa böyle değildir. Zira bir âyetin başı, ortası ve sonu bile başka manalara geldiğine göre Kur'ân'ı anlamak zor olduğu gibi, yanlış anlama ihtimali de son derece yüksek olabilmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ı yanlış anlama ve yorumlamanın vebalinden korunmak için İmamların gölgesine sığınmış, ne var ki, sonuçta İmamların otoritesi, sıradan insanların ötesinde âlimleri dahi Kur'ân'ı anlama konusunda zorlayan bir merci haline dönüşmüştür.

Şii-İmâmî tefsir anlayışında ana hatlarıyla Ahbârîlerin ve Usûlîlerin temsil ettiği iki tefsir eğilimi ve bu eğilimlere bağlı olarak iki çeşit müfessir profili müşahede edilmektedir. Ahbârîler masumların dışındaki müfessirleri sadece bir nakilci olarak görürken, Usûlîler hareketiyle birlikte masumların dışındaki âlimlere de izafi bir müfessirlik payesi verilmiştir. Yani Ahbârîlerin nazarında müfessir sadece bir nakilciden ibarettir. Usûlîlere göre ise müfessirin te'vîl hakkı var demektir. Bununla birlikte Usûlîlerde de İmamların her halükarda tartışmasız bir önceliği söz konusudur. Bunun

⁸⁵ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I,14.

⁸⁶ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I,14 vd.

⁸⁷ Amid Zencani, "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İctihad" II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, İstanbul 1997, s.227.

sebebi, imâmetin vahiy kurumunun bir devamı olarak telakki edilmesi böylece İmamların otoritesi dışında bir otoritenin tanınmamasıdır. Ayrıca bütün peygamberlerin ilminin Hz. Ali'de ve onun soyundan gelen İmamlarda toplanmış olması da doğal olarak İmamların karşısında herhangi bir makama yetki tanımamaktadır. Fakat “Gaybet-i Kübra”dan sonra mütehidlerin ve diğer din âlimlerinin, otoriteden biraz pay almaya başladıklarını ve günümüzde bu yetkinin devralınmasının daha da çoğaldığını iddia etmek mümkündür.

Erken dönem Şîî müfessirleri aşırı derecede rivâyetlere yer vermişlerdir. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi İmamların şahsiyeti etrafında Şîî toplumunun farklı bir kimlik olarak kendilerini ortaya koyma çabalarıdır. Yani ilk dönem Şîî müfessirler Şîî toplumunu yeni bir oluşum olarak tasarlamak için aşırı rivâyetlere başvurdular ve dirâyete olumlu bakmadılar. Ancak rivâyetlerin sınırlı oluşuna karşın yeni ihtiyaçların zuhuru ve bazı problemlerin çözüm beklemesi, diğer bir ekol olan Usûlîler için zemin hazırladı. Usûlîler ise ictihadı ön plana çıkarmaya gayret ettiler ve bu gayretleri en azından Ahbârî gelenekteki katı rivâyet anlayışını esnetti ve daha gerçekçi yorumlara zemin hazırladı. Bu bağlamda Usûlîlerin Şîî düşüncesine büyük katkıları olduğu yadsınamaz. Nihâî tahlilde müfessir de gerçek kimliğini Usûlîlerle kazanmıştır. Kısacası Şîî-İmâmî tefsir anlayışında imâmet inancı müfessirin konumunu, müfessir olmanın şartlarını ve tefsirin sınırlarını tamamıyla tesiri altına almıştır. Bu tesir Ahbârîlerde daha baskın durumda olmakla birlikte, Usûlî çizgi de bundan müstağni değildir.

Kaynakça

- Amûlî, Abdullah el-Cevâdî et-Taberî, *Tesnîm fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-İsrâ, Beyrût 2011.
- Âmulî, Seyyid Haydar, *Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahru'l-Hidmer fî Te'vîli'l-Kitâbi'llahi'l-Azîzi'l-Muhkem*, thk. Seyyid Muhsin el-Musevî et-Tebrîzî, ts.
- Asâl, Muhammed Muhammed İbrahim, *eş-Şîatu'l-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1427.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.
- Ateş, Süleyman, *İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Attâr, Dâvud, *Mûcez Ulûmu'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût 1995.
- Ayoub, Mahmoud, “Konuşan Kur'ân -Sessiz Kur'ân İmâmî-Şîî Tefsirin Esasları ve Gelişimi”, çev. Mustafa Ünver vd., *OMÜİFD*, Sayı:10, Samsun 1998.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991.
- Babaî, Ali Ekber vd., *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*, çev. Mikail Gürel, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2013.
- Babaî, Ali Ekber, *Tefsir Ekolleri*, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2014.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Demir, Ahmet İshak, “İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1, Bahar 2009, (ss. 43-75).
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul ts.
- Emîn, Ahmed, *Duhâ'l-İslâm*, Mektebetu'l-Usre, Kâhire 1997.
- Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Almanya 1980.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Kâhire 1383.

- Gaffârî, Nâsır b. Abdillâh b. Ali, *Meseletu't-Takrîb beyne Ehli's-Sunne ve's-Şîa*, Riyâd 1413.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapçaya çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1955.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- İbn Abdi Rabbih el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1404.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd el-Endelusî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire ts.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Feyz, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût ts.
- Kâşifu'lğitâ, Muhammed Huseyn, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Dâru'l-Edvâ, Beyrût 1990.
- Kırca, Celal, *Kur'ân'a Yönelişler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2009.
- Kohlberg, Etan, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, çev. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, cilt. 3, Sayı: 7,(ss. 227-256).
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetu Dâri'l-Kitâb, Kum 1404.
- Marifet, Muhammed Hâdî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Meşhed 1425.
- Meşhedî, Muhammed b. Muhammed b. Rızâ el-Kummî, *Kenzu'd-Dekâik ve Bahru'l-Garâib*, Tahrân 1378.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetu'l-Halebî, Kâhire ts.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- Şen, Ziya, “Reşid Rıza ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması”, *DEÜFD*, XXIX/2009, (ss. 95-122).
- Şeyh Mufîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, 1413.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbillâhi'l-Münzel*, Kum 1384.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût ts.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şiasî'nda Düşünce Ekolleri Ahbârlık*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Wellhausen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret, Işıltan, TTK Yayınları, Ankara 1996.
- Yıldız, Sakıp, “Şia'nın Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Görüşleri”, *AÜİFD*, Sayı: 5, Erzurum 1982, (ss.45-69).
- Yiğit, İsmail, “Mevâlî”, *DİA*, cilt. XXIX, Ankara 2004.
- Zahîr, İhsân İlâhî, *Beyne's-Şia ve Ehli's-Sünne*, Lâhôr ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Beyrût 1976.
- Zencani, Amid, “Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad” *II. Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Konferansı*, İstanbul 1997.

**EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN DUALARINDA
ÜZERİNDE DURDUĞU ANA TEMALAR****

Ahmet Emin SEYHAN*

Özet

Bu çalışmada Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin değişik vesilelerle yaptığı dualar incelenerek önem ve öncelik verdiği konular ele alınmış, dinî tecrübesinin Müslümanlara yol göstermesi için bu konuların tespit edilip ortaya çıkartılması hedeflenmiştir. Dualarından örnekler verilerek Yüce Allah ile irtibatın nasıl sağlanacağına dair sözleri değerlendirilmiştir. el-Harakânî'nin Kur'ân ve Sünnet'i çok iyi bildiği, tasavvufî konularda derinleşen bir İslâm âlimi olduğu, talebelerini yetiştirirken duaya önem verdiği ve onlardan Yüce Allah ile aralarındaki bağı sağlamlaştırılmalarını istediği sonucuna ulaşılmıştır. Onun dualarında genellikle “tevhid, kul olarak acizliğini bilme, ölümü tefekkür, ahirete hazırlık, ümitsizliğe kapılmama, insanlardan övgü beklememe, hedefleri büyük tutma, İslâm'ı tebliğ ve temsil etme, Allah yolunda şehit olma ve O'nun cemalini görme” gibi konulara çok daha fazla ağırlık verdiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dua, Ebu'l-Hasan el-Harakânî, tebliğ, rol model.

The main themes in the prayers of Abu'l-Hasan el-Kharakani

Abstract

In this article, the subjects Abu'l-Hasan al-Kharakani gave priority and importance were dealt by examining his prayers, these subjects were targeted to be uncovered his religious experience to guide to the Muslims. Moreover, his words on how to consolidate link between Almighty Allah and people are evaluated by giving examples of his prayers. It was concluded that al-Kharakani who knew the Holy Quran and the Sunnah very well, was an Islamic scholar deepening in mystical matters, giving the importance to the prayers in raising his students and wanting to strengthen the link between Almighty Allah and them. Generally in his prayers those subjects, such as “tawhid, knowing the helplessness, contemplating death, preparing the Hereafter, not despairing, not expecting praise from the people,

** Bu makalenin içerik açısından olgunlaşmasına görüş ve önerileriyle katkı sunan değerli hakemlere teşekkürü borç bilirim.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (ahmeteminseyhan@gmail.com)

holding big goals, notifying and representing the Islam, being martyred in Allah's way and seeing His cernal" were given more importance.

Key Words: Prayer, Abu'l-Hasan el-Kharakani, notification, role model.

GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer el-Harakânî (ö. 425/1033), yaşadığı asırda örnek yaşantısıyla pek çok kişinin dikkatini çeken, dergâhında binlerce talebe yetiştiren, insanların gönüllerini fetheden ve kendisinden sonra gelenlere tesir eden bir İslâm âlimidir.¹ Böyle bir gönül sultanının dualarının incelenerek talebelerine ve öğretisini takip edenlere verdiği mesajlar üzerinde durulması, onun daha doğru anlaşılmasına ve tanıtılmasına imkân sağlayabilecektir.²

Bilindiği üzere dua ibadetin tâ kendisi, kulun kendi kendine yetmediğinin en kesin ifadesi ve acziyetin itirafıdır. Bir başka ifadeyle dua, haddini bilmektir.³ "Dua edebiliyor olmak, bir aidiyetin göstergesi ve kulun Yüce Allah'ın varlığını kabul ettiğinin" bir nişanıdır. Bu bakımdan duadan mahrum kalan kişi adeta dinî açıdan ölüdür. Duanın bulunmadığı bir inanç sadece teorik kanaattir. Duanın ortadan kalktığı bir yerde dinden söz edilemez ve dua etmeyen kişiye Yüce Allah değer vermez. Zira Allah Teâlâ; "[Inananlara ve tüm insanlara] de ki: "Dua ve yönelişiniz O'na olan inancınız için değilse, Rabbim size niçin değer versin ki?"⁴ buyurmakta ve duanın önemine dikkat çekmektedir. Nitekim Yüce Allah, Âdemoğlunun niyetine, davranışlarına, eğilimlerine ve samimiyetine bakarak ona yardım

¹ Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatı hakkında bilgi için şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083. Ayrıca bkz. Uludağ, Süleyman, "Harakânî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 94; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 29, 32-33, 49; Attâr, Feridüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007; Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezid Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, s. 29-35; Çelik, İsa, "Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 80-81; Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrizî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, s. 565-590.

² Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin dua anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme", (Hakem süreci devam eden makale).

³ İslâmoğlu, Mustafa, *Hac Risalesi*, Düşün Yay., İstanbul, 2013, s. 58.

⁴ el-Furkân, 25/77.

etmeyi dilerse melekleri vasıtasıyla o kulun kalbine “yalvarma hissini” ilham edebilir. Böyle bir kulun yaptığı duayı da kabul edebilir. Çünkü kulluğun alâmeti istemektir. Herhangi bir kul, Yüce Allah’a içtenlikle dua ettikten sonra “gönlünde bir iç huzuru hissediyorsa” bu, onun duasının kabul edildiğinin bir alâmeti olarak görülebilir.

Hiz. Muhammed (s.a.v.) de sürekli Yüce Allah’a dua eden, O’nunla irtibatını sağlamlaştıran ve bu konuda da tüm müminlere örnek olan bir peygamberdir. Onun duaları özlüdür; dualarında genellikle tefrika, fitne, cimrilik, korkaklık, fakirlik veya zenginliğin düşüreceği kötü hallerden, ihtiyarlığın sıkıntı ve problemlerinden Yüce Allah’a sığınmıştır.⁵ Mesela o, Yüce Allah’a şöyle dua etmiştir: “Allah’ım! Ürpermeyen kalpten, doymayan nefisten, fayda vermeyen bilgiden ve kabul olunmayan duadan Sana sığınırım!”⁶ “Allah’ım! Senden hidayet, takva, iffet ve gönül zenginliği isterim!”⁷ Hiz. Peygamber’in dua olarak en çok; “Rabbimiz bize dünyada güzellik ver, ahirette de güzellik ver; bizi cehennem azabından koru!”⁸ âyetini okuduğu ve ashabına da bunu okumalarını tavsiye ettiği haber verilmektedir.⁹

Bu makalede el-Harakânî’nin dualarında önem verdiği konular ele alınmış ve bu çerçevede etrafına verdiği mesajlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Onun dua anlayışı ve öğretisini takip edenlere yaptığı özel dualar ise makalenin hacmini zorlamamak maksadıyla başka bir çalışmanın konusu yapılmıştır.

Şimdi el-Harakânî’nin dualarında en çok üzerinde durduğu konuları ele alarak civanmertlerine sağlam bir iman aşılarken kullandığı yöntemleri ve Yüce Allah ile irtibatın nasıl sağlamlaştırılacağına dair uyarılarını incelemeye çalışalım.

1. Sağlam Bir Tevhid İnancına Sahip Olma Vurgusu

el-Harakânî’nin duaları incelendiğinde onun öncelikli olarak “sağlam bir tevhid inancına sahip olmaya vurgu yaptığı” görülmektedir. Zira Yüce Allah’a ve ahiret gününe iman etmek her işin başıdır. Nitekim el-Harakânî

⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 80/Daavât, 38, 40, 56 (V, 158-159, 163-164); Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 48/Zikir, 73 (III, 2088), nr: 73; Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 45/Daavât, 70 (V, 520-521), nr: 3484, 3485; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 50/İstiâze, 2-7, 12 (VIII, 254-258, 260).

⁶ Tirmizî, 45/Daavât, 68 (V, 519), nr: 3482; Nesâî, 50/İstiâze, 18, 65 (VIII, 263, 285).

⁷ Müslim, 48/Zikir, 18 (III, 2087), nr: 72; Tirmizî, 45/Daavât, 72 (V, 522), nr: 3489.

⁸ el-Bakara, 2/201.

⁹ Buhârî, 80/Daavât, 55 (V, 163); Müslim, 48/Zikir, 9 (III, 2070) nr: 26.

bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Sırrıma: ‘İman nedir?’ diye nida olundu. Ben de: ‘Ya ilâhî! Bana verdiğin iman tamdır!’ dedim. Bunun üzerine: ‘Sen bizsin, biz de seniz’ (ey Ebu’l-Hasan sen de Bizden bir ruh taşıyorsun)*¹⁰ *diye bir nida (ilham) geldi. Oysa biz: ‘Sen ilahsın biz ise aciz kul’ diyoruz değil mi?’*¹¹ Görüldüğü üzere el-Harakânî, civanmertlerini Yüce Allah’a tam teslimiyet konusunda bilgilendirmekte, her zaman Yüce Allah’ı tüm ruhunda hissetmekte, O’ndan bir ruh taşıdığını, O’nun sıfatlarıyla bütünleştiğini, baktığı her şeyde O’nun varlığının ve birliğinin izlerini gördüğünü ifade etmektedir. O, bu ifadesiyle Yaratanın büyüklüğünün¹² farkında olduğunu, O’nun rızasını hedeflediğini, dönüşün sadece O’na olacağını bildiğini, bunu yaparken de “sırrına nida olunduğunu” söyleyerek kalbine gelen ilhama atıfta bulunmakta¹³ ve takipçilerine vermek istediği mesajı bu tür bir yöntemle aktarmaktadır.

Bilindiği üzere hakiki anlamda tevhidi içselleştiren tam bir huzura kavuşur. Yüce Allah’ı tanımayan ve O’na tam anlamıyla iman etmeyen kişi ise sanal şeylerde huzur arar ama aradığı o huzuru asla bulamaz. Zira insan her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeye hâkim olan Yaraticısına iman edip güvendiği zaman mutlu olabilir.¹⁴ Çünkü böyle bir kul, başına gelen her türlü sıkıntının ilâhî hikmet gereği gerçekleştiğine inanır. Problemler onun güven duygusunu sarsmaz, ümitsizliğe düşürmez, aksine Yüce Allah’a olan bağlılığını daha da artırır. Dolayısıyla böyle bir tevhid inancına sahip mümin dünya ve ahiret mutluluğunu elde eder. Ancak böyle bir inançtan yoksun kimse ise gerçek mutluluğa erişemediği gibi dünyada ona düşman olan

¹⁰ Bu makalede el-Harakânî’ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî’nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

¹¹ Attâr, Ferîdüddîn, *Evlîya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 602.

¹² Bütün varlıklar O’nu tesbih etmektedir. Bkz. el-Hicr, 15/98; el-İsrâ, 17/44; el-Ahzâb, 33/42; el-Vâkıa, 56/74; el-Hadîd, 57/1; el-Haşr, 59/1, 24; es-Saff, 61/1; el-Cuma, 62/1; et-Tegâbun, 64/1.

¹³ el-Harakânî’nin ilham anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin İlham Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık, 2011, s. 79-110.

¹⁴ “O (Allah’a yöne)ler, iman eden ve Allah’ı anmakla kalpleri huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.” er-Ra’d, 13/28.

şeytanın¹⁵ ve zalimlerin elinde oyun ve eğlence aracı olmaktan da kurtulamaz.¹⁶

el-Harakânî; “*Semadan nida geldi: ‘Ey kulum! Senin aradığın (yol) baştan yok, sonradan nasıl bulunabilir? Bu Allah’tan Allah’a olan bir yoldur, (Allah’ı bulup tam anlamıyla O’na teslim olmayan, O’ndan bir ruh taşıdığını bilmeyen bir) kul onu bulamaz ki!’*”¹⁷ derken de tevhidin önemine vurgu yapmaktadır. Onun bu sözü kanaatimizce şöyle şerh edilebilir: “Gerçek anlamda Yüce Allah’a kul olmayan, Allah’tan geldiğini ve yine O’na döneceğini idrak etmeyen birisi O’na yol bulamaz. Allah’tan geldiğini ve yine O’na döneceğini bilen, bütün hücrelerinde O’nu hisseden Yüce Allah’a giden yolları bulur. Bu ise Allah’tan yine Allah’a (O’ndan bir ruh taşıdığını bilen kâmil mümin kula) bir yoldur. Bu sayede Allah ile kâmil mümin arasındaki irtibat tamamlanmış olur.” Görüldüğü üzere el-Harakânî, kendisini Yüce Allah’ın yarattığını bilmenin ve buna sağlam ve sarsılmaz bir şekilde inanmanın çok önemli olduğuna dikkat çekmekte ve tevhidin önemine vurgu yapmaktadır.

el-Harakânî; “*Hak Teala (tevhidin sırrına ermiş hakiki) dostlarına öyle bir makam verir ki, oraya ulaşmak mahlûkun (sıradan insanların) haddine düşmez ve Ebu Hasan Harakânî bu sözünde sadıktır (çünkü ben şu an o makama ulaşmış bulunuyorum). Şayet ben O’nun (hakkımdaki) lütfundan söz etsem, tıpkı Mustafa’ya (s.a.v.) yaptıkları gibi beni de ‘deli’ (mecnun) diye çağırırlardı. Şayet bunu Arş’a anlatsam Arş sallanır, güneşe söylesem kendi yolunda dönmekten vazgeçer(di)*”¹⁸ derken de “Rabbim bana öyle lütuf, kerem ve ihsanda bulunmuştur ki, buna çok ama çok şükrediyorum; siz bunu anlayamazsınız. Çabalarım sonucu beni böyle bir makama ulaştıran Yüce Allah’a hamd ediyorum” demek istemiş ve Hz. Peygamber’in yolundan gittiğini böylece ifade etmiş olmalıdır.

el-Harakânî bir başka sefer; “*Ya Rab! Ben dünyada istediğim kadar Senden söz edeceğim (Senin mükemmel bir Rab olduğunu her yerde anlatacağım, daima Seni anacağım), yarın (öbür dünyada Sen) ne istersen bana onu yap!*”¹⁹ derken de Yüce Allah’ı çok sevdiğini, O’nu zikrettiğini ve zikretmeye devam edeceğini ve ahirette O’ndan rahmetini esirgememesini

¹⁵ Şeytanın insanı düşmanı olduğuyula alakalı bazı âyetler için bkz. el-Bakara, 2/168, 208; el-A’râf, 7/22; Yûsuf, 12/5; el-İsrâ, 17/53; en-Nûr, 24/21; el-Fâtır, 35/5-6; el-Yâsin, 36/60; ez-Zuhruf, 43/62.

¹⁶ “*Rabbimiz! Bizi hakikati inkâr edenler için bir oyun ve eğlence aracı yapma! (onların baskı ve işkencesi altına düşürme!) Ve günahlarımızı bağışla! Rabbimiz! Çünkü Sensin tek kudret ve hikmet sahibi!*” el-Mümtehine, 60/5.

¹⁷ Attâr, a.g.e., s. 620.

¹⁸ Attâr, a.g.e., s. 606.

¹⁹ Attâr, a.g.e., s. 617.

talep etmektedir. Nitekim dua, Yüce Allah'a duyulan iştiağın dili ve O'nunla haberleşmenin bir vasıtasıdır. el-Harakânî, mezkûr duasıyla Yüce Allah ile bağının çok sağlam olduğunu, O'na gönülden inanıp teslim olduğunu, sadece O'na tevekkül ettiğini ortaya koymakta, samimi duasıyla kalbindekileri dışarıya yansıtmakta ve sözünün ulaştığı kimselerden de böyle bir şura sahip olmalarını istemektedir.

el-Harakânî, bir başka sözünde tevhibi şöyle açıklamıştır: “O'nun varlığına baktım, bana benim yokluğumu (fakrımı, hiçliğimi) gösterdi. Kendi yokluğuma (sınırlılığım ve acizliğime) baktım, bana kendi varlığını (büyüklüğünü, sınırsızlığını, eşsizliğini, tekliğini) gösterdi. Bu halde üzüntü içinde kaldım. Derken hâlâ var olan (bu duygu ve düşünceler içinde bulunan) kalb(im)e Hak'tan: 'Varlığımı ikrar et!' diye nida (ilham) geldi. O zaman dedim ki: (Allah'ım!) Senden başka Senin varlığını kim ikrar edebilir? (Ben zaten Senin var ve bir olduğuna bütün kalbimle inanıyorum; Sen de zaten âyette) 'Allah ikrar etti, kendisinden başka ilah olmadığını'²⁰ dememiş miydin?’²¹ el-Harakânî, bu sözünü yine Yüce Allah'tan kalbine gelen bir ilhamdan söz etmekte, civanmertlerine Yüce Allah ile kuracakları bağın sağlam, sarsılmaz ve kopmaz bir bağ olması gerektiğini öğretmeye çalışmaktadır. Onun bu tavsiyesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Bir kere hastalanmış ve Allah'tan afiyet vermesini niyaz etmişim. Allah sırrımda bana: 'Benimle nefsinin arasına girme' diye hitap etti”²² sözüne benzemektedir. Görüldüğü üzere Cüneyd de sırrına gelen ilhamdan bahsederek çevresindekilere Allah ile güçlü bir iletişime sahip olmalarını, kesinlikle duayı terk etmemelerini ve O'na tam anlamıyla inanıp teslim olmalarını tavsiye etmektedir. Tüm bu gönül dostlarının hiçbir şüphe içermeyen imana sahip oldukları, her an Allah Teâlâ'yı zikrettikleri ve acizliklerinin de farkında oldukları anlaşılmaktadır.

2. Acizliğini Bilme Vurgusu

el-Harakânî, yaratılmış her varlığın sınırlı ve aciz olduğunu ve her bakımdan Yüce Yaraticıya muhtaç olduğunu en iyi bilenlerdendir. Çünkü o, acizliğinin farkında olmayarak firavunlaşan ve insanlara zulüm eden hakikat inkârcılarının varlığından haberdardır. Nitekim o; “Haktan nida geldi ki: 'Ey Kulum şayet üzgün olarak (hüzünle) bana gelirsen seni sevindiririm. Niyaz (dua ve yakarış, acizliğini bilme ile) ve (Bana muhtaç olduğunun farkında olarak ve bir) ihtiyaçla gelirsen seni (manen, kalben ve ruhen) zengin

²⁰ el-Âl-i İmrân, 3/18.

²¹ Attâr, a.g.e., s. 609.

²² Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Doğuş Devrinde Tasavvuf), Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 213.

ederim. Kendinden el çekerek (nefsini arındırarak, şeytanını etkisiz hâle getirerek, sadece rızamı gözeterek) gelersen (bu dünyada) suyu ve havayı emrine veririm (istersen suyun üzerinde yürür ve havada uçabilirsin)”,²³ derken de acizliğini bilmenin ve nefsi tezkiye etmenin önemine dikkat çekmekte;²⁴ arınan insanın manen yükseleceğini haber vermekte ve yaşadığı kulluk tecrübesini etrafla paylaşmaktadır.

el-Harakânî; “Bir daha göze hiç görünmemek üzere başımı kendi yokluğumun içine soktum, Senin varlığıyla zahir olup, Seni bir zerreye bilene kadar kesinlikle başımı (secdeden) kaldırmam”²⁵ derken de aciziyetinin farkında olduğunu ifade etmekte ve insanı mükerrem yapanın Yüce Allah’tan gelen o ruh olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim el-Harakânî insanoğluna sayısız nimetler verildiğini,²⁶ mükemmel bir surette yaratıldığını,²⁷ şan, şeref ve sorumluluk sahibi kılındığını²⁸ bilerek böyle bir söz söylemekte ve çevresindekilere Yüce Allah’tan geldiklerini ve yine O’na döneceklerini hatırlatmaktadır.

Görüldüğü üzere el-Harakânî, her zaman civanmertlerinin önüne büyük hedefler koymakta, ufuk açıcı sözler söylemekte, Yüce Allah’ı tanımlarını, O’na bağlanmalarını, O’nu bütün kalpleriyle sevmelerini ve O’ndan başkasına asla kulluk etmemelerini tavsiye etmektedir. Böyle bir duygu ve düşüncede olan kula Yüce Allah’ın değer vereceği ve çabalarını karşılıksız bırakmayacağı açıktır. Nitekim Hz. Peygamber bir kudsî hadiste bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Kulum bana bir karış yaklaştığı zaman Ben ona bir arşın yaklaşırım. O Bana bir arşın yaklaşıncı Ben ona bir kulaç yaklaşırım. O Bana yürüyerek geldiği zaman Ben ona koşarak varırım.”²⁹

el-Harakânî; “Allah Teâlâ’dan beni, bana olduğum gibi göstermesini istedim. Beni bana berbat bir çul içinde gösterdi. Kendime (nefsime) baktım baktım, sonra da: ‘Ben bu muyum?’ dedim. Bunun üzerine nida geldi: ‘Evet!’ ‘Peki, (bendeki) o irade, ahlâk, özlem, yakarış (dua, niyaz) ve

²³ Attâr, a.g.e., s. 608.

²⁴ Onun nefis tezkiye metodu ve nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili şu çalışmalarımıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter 2014, s. 1335-1359; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 1-32.

²⁵ Attâr, a.g.e., s. 601.

²⁶ “...Eğer Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız...” İbrâhim, 14/41; en-Nahl, 16/18.

²⁷ “Muhakkak ki, Biz insanı en güzel bir biçimde yaratık”. et-Tîn, 95/4.

²⁸ “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık”. el-İsrâ, 17/70.

²⁹ Buhârî, 97/Tevhîd, 50 (VIII, 212); Müslim, 48/Zikr, 1, 6 (III, 2061-2062, 2067-2068); 49/Tevbe, 1 (III, 2102); Tirmizî, 45/Daavât, 131 (V, 581), nr: 3603.

sızlanma (ürperme, titreme, aşkın duygular yaşama hâli) nedir?’ (dedim). Yine nida geldi: ‘Onlar hep biziz (Bizden üflenen o ruh nedeniyle) sense işte busun!’³⁰ derken de nefsin mahiyeti hakkında civanmertlerini bilgilendirmekte, onu etkisiz hâle getirmek için çok çaba sarf etmeleri gerektiğini söylemeye çalışmaktadır. Nitekim acizliğinin farkında olan, her zaman Yüce Allah’a sığınan ve O’ndan yardım isteyen müttaki bir kul, sürekli ona vesvese veren şeytanî sesi büyük oranda etkisiz hâle getirebilir. Bu ise, ölümü ve öldükten sonra hesap vereceğini düşünmekle, sağlam bir Allah ve ahiret inancına sahip olmakla mümkün olabilir.

3. Ölümü Tefekkür Etme Vurgusu

el-Harakânî, hayatın her anında ağızların lezzetini kaçırın ölümü düşünmeye ve ölüm korkusunu yenmeye dikkat çekmiş; Yüce Allah ile irtibatın nasıl olması gerektiği hususunda yaşadığı tecrübeleri sembolik bir dille aktarmıştır. Nitekim onun bu anlattıkları, talebeleri vasıtasıyla değişik yerlerde zikredilmiş, nihayet onun sözlerinin bir kısmı “Tezkiretü’l-Evliyâ” adlı eserde yerini alarak bizlere kadar ulaşmıştır. “Nakledildiğine göre bir gün el-Harakânî ferah bir haldeyken (neşeli bir anında) bazı sözler söylemişti. Bunun üzerine, ‘Ey Ebu’l-Hasan! Ölümünden korkmuyor musun? (da böyle güliyorsun ve sevinçlisin?)’ diye sırrına (bir) nida geldi. ‘İlâhî! Bir kardeşim var, devamlı olarak ölümünden korkar durur, ama ben korkmuyorum (diye kendi kendine)’ dedi. Yine (sırrına bir) nida geldi: ‘İlk gece Münkir ve Nekir’den korkar mısın?’ (O da:) ‘Ağzında yalnızca dört dişi kalmış (ihtiyar) bir deve çan sesinden (sefere çıkmaktan veya kesilmekten) korkmaz! (Ben zaten öleceğime bütün kalbimle inanıyorum ve buna hazırım)’ dedi. Yine (sırrına bir) ses geldi: ‘Kıyâmetten ve oradaki meşakkatlerden korkuyor musun?’ (Bunun üzerine el-Harakânî sırrına gelen o sese yine şöyle cevap verdi.) ‘Şöyle düşünüyorum: Yarın kıyâmet günü beni topraktan çıkardığın ve halkı Arasat’ta huzuruna topladığın an, ben orada kendi Ebu’l-Hasan’lık gömleğimi baştan çıkarıp atacağım, vahdâniyet ummanına dalacağım, ta ki her şey Bir olsun (ben Sende fâni olayım), Ebu’l-Hasan diye biri kalmasın. Korkma müvekkili ve recâ müjdecisi (cehennem korkusu ve cennet arzusu) üzerimde etkili olmasın! (Bütün bunlar) beni ilâhî yüzü (Senin cemalini) görmekten alıkoymasın!’³¹ O, bu sözüyle insanlara ölümün bir son olmadığını, “ahirete açılan bir kapı” olduğunu anlatmakta ve ölüm korkusunu yenmeye davet etmektedir. Çünkü Yaratıcısını gerçek anlamda bulmayan insan, öldüğü zaman her şeyi kaybedeceğine inanır; bulan ise kâinatta yalnız olmadığını farkına varır ve öldükten sonra yok

³⁰ Attâr, a.g.e., s. 639.

³¹ Attâr, a.g.e., s. 601.

olup gitmeyeceğini bildiği için gönlü huzura erer. Dolayısıyla akıllı bir insan, bu dünyaya niçin gönderildiğini idrak eder; Yüce Allah'a muhatap olacak o cevheri/ ruhu etkin hale getirmeye çalışır; içindeki şeytanî sesi düşman olarak tanır; onun vesveselerine aldanmaz ve esareti altına girmekten de şiddetle kaçınır.

Diğer taraftan el-Harakânî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, kendi iç konuşmalarını/ düşüncelerini bu tür bir yöntemle çevresine aktarmakta; fenâ ve bekâ hakkında önemli bilgiler vermektedir. el-Harakânî, sözünü ettiği makamları aşarak gerçek bir kul olmayı başarmış, ama bunu başardığını doğrudan söylemek yerine, "sırrına nida olunan ilhamlardan" söz ederek çevresine anlatmayı tercih etmiştir. İyi bir eğitimci olan el-Harakânî'nin bu metodu zaman zaman kullandığı bilinmektedir.³² Nitekim insanın tefekkür etmesi ve sürekli nefis muhasebesi yapması önemlidir.³³ Aksi halde düşünmeyen, sorgulamayan, hakikat arayışında olmayan ve ahirette hesap vereceğini unutan insanoğlu, dünyanın geçici güzelliklerine aldanabilir; boş ve anlamsız şeylerle ömrünü tüketebilir ve ahirete hazırlık yapmayı ihmal edebilir.

4. Ahirete Hazırlık Yapma Vurgusu

el-Harakânî, ahirete hazırlık yapmakla ilgili şunları söylemiştir: *"Yarın kıyamet günü bana: 'Ne getirdin?' dediklerinde derim ki: '(Allah'ım!) Dünyadayken bana öyle bir köpek (nefis) verdin ki, bana ve kullarına saldırmaması için ne yapacağım hususunda aciz kalıp şaşırıldım. Bana pislikle dolu (fücûr) bir tabiat (nefis) verdin, ben de bütün ömrümü onu temizlemekle geçirdim (ve ancak Sana nefsimi arındırma çabamı, takvâmı getirebildim!)"*³⁴ O, bu sözlerle civanmertlerinden nefislerini tezkiye etmek için çok çaba sarf etmelerini, âyette de ifade edildiği üzere ahirete hazırlık yapmalarını,³⁵ şeytan ve taraftarlarıyla mücadeleye devam etmelerini istemektedir. Çünkü yaratılış gayesini çok iyi idrak eden birisi hâdiselere daha yukarıdan ve daha geniş bir açıyla bakabilir; vazifelerini yerine getirirken daha bilinçli hareket edebilir ve karar alma süreçlerini çok iyi değerlendirebilir.

³² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı", s. 79-110.

³³ el-Harakânî'nin tefekkür anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071.

³⁴ Attâr, *a.g.e.*, s. 638.

³⁵ "...Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır..." el-Bakara, 2/197.

5. Ümitsizliğe Kapılmama Vurgusu

el-Harakânî; “Kulun bir an (Allah’ın verdiği sonsuz nimetleri düşünerek O’na içtenlikle şükür, hamd ve dua etmesi) Allah’tan memnun olması, yıllarca (böyle bir bilinçten yoksun) namaz kılmasından ve oruç tutmasından daha değerlidir. Allah’ın şu mahlûkatının hepsi de, ‘bakalım hangisine düşecektir’ diye onun için kurduğu birer tuzaktır.”³⁶ derken de civanmertlerinden her an Yüce Allah’ı anmalarını, O’na dua etmelerini, dünyanın bir imtihan yeri olduğunu unutmamalarını, herkesin birbirleriyle ve başka unsurlarla imtihan edildiğini akıllarından çıkarmamalarını tembihlemektedir. el-Harakânî, insanların değişik şekillerde sınanırken karşılaştıkları zorluklara göğüs germelerini ve asla ümitsizliğin derin girdabına kapılmamalarını öğütlemektedir.

Nitekim el-Harakânî, ümitsizliğe kapılmadan Yaratan’ı arayıp bulmak, O’na kulluk etmek ve sadece O’ndan yardım istemekle ilgili şunları söylemiştir: “Allah, kulluğu üzerimde zahir kıldı. Evvelimi ve ahirimi kıyâmet olarak gördüm. Başlangıçta bana ne verdiyse sonunda da onun aynısını verdi. (Ben cennet arzusu veya cehennem korkusu taşımadığım için) beni tepeden tırnağa kadar Sırat köprüsü yaptı. (Ey sâlik! Eğer Allah’a tam bir teslimiyetle bağlanarak ve O’nun yoluna kendini adayarak) kendinden geçtin mi (artık) Sırat köprüsünü (de) arkada bırakmış olursun (O’nun rızasını ve cenneti elde edersin). ‘Allah’tan herkese kurtuluş geldi, bize ise (sırf O’nda fâni olmayı istediğimiz için) daima üzüntü. Bu ağır yükü taşıyabilmem için Allah (bana) kuvvet versin.’”³⁷ “İnsanlar: ‘Allah ve ekmek’ diyor, bazıları: ‘(Önce) ekmek ve (sonra) Allah’ diyor. Ben ise: ‘Ekmek değil, Allah!’, ‘Su değil, Allah!’, ‘Hiçbir şey değil yalnızca Allah!’ diyorum.”³⁸

Öte yandan el-Harakânî, ümidini yitirmeden duada ısrar etmeyi ve asla vazgeçmemeyi ise şu güzel misalle açıklamıştır: “Hangi kapının önünde bir yıl beklersen bekle, sonunda ev sahibi sana şunu der: ‘İçeri gir de söyle. (Neden buradasın ve) ne bekliyorsun?’ (İşte ey insanoğlu! Sen de O’nun kapısında elli sene bekle (bakalım). Senin kefilin ben olurum (ki Allah seni kendi kapısından asla boş çevirmeyecek ve sana istediğini mutlaka verecektir).”³⁹ el-Harakânî, bu sözüyle ümitsizliğe kapılmadan Yaratan’ı arayıp bulmak ve sadece O’ndan istemek gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁰

³⁶ Attâr, a.g.e., s. 628.

³⁷ Attâr, a.g.e., s. 610, 611.

³⁸ Attâr, a.g.e., s. 614.

³⁹ Ebu’l-Hasan Harakânî, *Nûru’l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 55.

⁴⁰ Sadece Allah’tan istemekle ilgili diğer sözleri için bkz. Attâr, a.g.e., s. 610, 611, 614.

Zira akl-ı selim sahibi bir kul âyetlerde de ifade edildiği üzere Yüce Allah'tan ümidini asla kesmez,⁴¹ sadece O'na kulluk eder⁴² ve sadece O'ndan yardım ister.⁴³

Görüldüğü üzere el-Harakânî, hayatı boyunca umudunu kaybetmeden doğru bildiği yolda yürümüş ve sadece Yüce Allah'a sığınmıştır. Nitekim Yüce Allah'ı tüm ruhunda hisseden ve sürekli O'na el ve gönül açan birisinin ümitsizliğe kapılması söz konusu değildir. Zira insanoğlu Allah'ın rahmetinden ümidini kesmezse gönlü huzur ile dolabilir ve hiç tahmin edemeyeceği fırsatlarla karşılaşabilir.

6. İnsanlardan Övgü Beklememe Vurgusu

el-Harakânî, hiçbir zaman insanlardan övgü beklememiş ve böyle bir tavrın ihlası zedeleyeceğine vurgu yapmıştır. Nitekim o, bir keresinde şöyle demiştir: “(Bir gün içimden şöyle) dedim: ‘Allah’ım! Bana Sen gereksin.’ Gizlice duydum. ‘Eğer Beni istiyorsan temiz ol (dünyevî kirlerden ve anlamsız telaşlardan uzaklaş, kalbini tüm kötülüklerden arındır, manevî enginliğe ve derinliğe ulaş) ki, Ben temizim. (Sen de Benim gibi ol. Esasen Benim övgüye hiç ihtiyacım yok. Öyleyse sen de) insanlara (onların övgü, takdir ve alkışlarına) ihtiyaç duyma, çünkü Ben onlara ihtiyaç duymamaktayım.’”⁴⁴ el-Harakânî, bu sözünü kalbi günah kirlerinden arındırmaya, insanlardan hiçbir beklenti içinde olmamaya, tevekküle, rızaya, yapılan amellerin karşılığını sadece Yüce Allah'tan istemeye dikkat çekmekte, bunu yaparken de yine kalbine gelen ilhamı çevresiyle paylaşmakta ve civanmertlerini uyarmaktadır. Nitekim müttakî bir kul, insanların değil Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayı hedefler; dünyada önemli işler başaracağına inanır ve bunun gereğini yerini getirir; böylece Rabb'in rızasına kavuşur.

7. Hedefleri Büyük Tutma Vurgusu

el-Harakânî, talebelerine ve çevresinde bulunanlara İslâm'a hakkıyla hizmet edebilmek için büyük hayaller kurmalarını ve bu hayalleri gerçekleştirebilmek için çok çalışmalarını tavsiye etmiştir. Nitekim insanı insan yapan “büyük hedeflere odaklanması ve iyiliklerin yeryüzünde yayılması için aktif mücadele” içinde olmasıdır. Bu bakımdan nakledilen şu menkabe onun büyük hedeflere odaklandığını göstermektedir:

⁴¹ Yûsuf, 12/87; ez-Zümer, 39/53.

⁴² el-Fâtiha, 1/5; Meryem, 19/65; ez-Zümer, 39/14-15, 66; el-Kureyş, 106/4.

⁴³ el-Bakara, 2/45, 186; el-A'râf, 7/55, 180; el-Mümin, 40/14, 60; el-Cin, 72/18.

⁴⁴ el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 246.

“Nakledildiğine göre Sultan Mahmud, el-Harakânî’yi ziyareti esnasında ondan bir yadigâr olsun diyerek isteyip hatıra olarak aldığı hakî gömlek yanında iken Sevmenât (Sumnat)⁴⁵ kentinde bir savaşa katılmıştı. Savaş sırasında içine mağlup olma korkusu düşünce atından aşağı inip bir köşeye çekilmiş, yüzünü toprağa koymuş ve el-Harakânî’nin gömleğini eline alıp şu duayı etmeye başlamıştı: “Ya İlahî! Şu hırkanın sahibinin yüzü suyu hürmetine, şu kâfirlere karşı bize zafer verirsen, ganimet olarak ele geçireceğim her şeyi dervişlere vereceğim.” Tam bu esnada kâfirlerin tarafında bir toz ve duman kopmuş, kâfirler karanlıkta kılıçlarını birbirine saplayıp birbirlerini katletmiş ve sonra da dağılıp gitmişlerdi. Böylece İslâm askeri bir zafer kazanmıştı. O gece Sultan Mahmud’un rüyasında gördüğü el-Harakânî ona şöyle demişti: “Hırkamızın yüzü suyu hürmetine (samimiyetle ve kabul olunacağına inanarak yaptığın bu dua sayesinde ve Yüce Allah’ın lütfu ve inayetiyle) Hakk’ın dergâhında muzaffer oldun. Eğer o anda sen (kâfirlerin tamamının Müslüman olmalarını, hidayete ermelerini Yüce Allah’tan) isteseydin kâfirlerin tümüne (senin o samimi duan neticesinde belki de) İslâm’ı nasip ederdin (buna sen vesile olabilirdin). (Pekâlâ neden bunu istemedin? Keşke Yüce Allah’tan böyle bir talepte bulunsaydın!)”⁴⁶

el-Harakânî, bu sözlerle adeta Sultan Mahmud’a hitaben: “Neden dünyalık peşinde koşun? Bu insanların imana gelmelerini isteseydin ya! Böylece çok daha büyük bir iş yapmış ve çok daha büyük sevap elde etmiş olurdun. Bundan sonra dünya öncelikli değil ahiret öncelikli dua et! Gerçek cihat ruhuyla hareket et! Ganimet ve esir alma gibi dünyevî çıkarları önemseme, bunlara aldırış etme! Tebliğe ve temsile ağırlık ver! İnsanların gönüllerini fethetmeye çalış!” demiş ve Sultan Mahmud’u rüyada bile irşada devam etmiş olmalıdır. Onun bu ikazının -her ne kadar rüya yoluyla gelen bir bilgi olsa ve herkes için bir bağlayıcılığı bulunmasa dahi- Kur’ân ile uyumlu olduğu ifade edilebilir. Zira Kur’ân-ı Kerim, hakikati inkâra şartlanmış olanların İslâm’a davet edilmesi görevini,⁴⁷ İslâm’ın en güzel şekilde yaşanarak temsil edilmesi vazifesini⁴⁸ ve bunun da en güzel metot ile

⁴⁵ Her ne kadar Süleyman Uludağ bu şehrin adının “Sevmenât” olduğunu söylemişse de, şehrin asıl adının “Sumnat” olduğu ifade edilmektedir. “Sumnat” şehri, Hindistan’ın batı sahilinde Katiavar yarımadasında bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 2008, s. 183.

⁴⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 599.

⁴⁷ Hz. Peygamber’e İslâm’ı tebliğ görevi verildiğiyle ilgili âyetler hakkında bkz. el-Mâide, 5/67, 92, 99; İbrâhim, 14/52; en-Nahl, 16/82; el-Kasas, 28/87; el-Ahzab, 33/45-46; eş-Şûrâ, 42/15; et-Teğâbun, 64/12; el-Gaşiye, 88/21.

⁴⁸ el-Bakara, 2/143; el-Mâide, 5/8; el-Hac, 22/78.

yapılmasını⁴⁹ Müslümanların omuzlarına yüklemektedir. Dolayısıyla el-Harakânî, tüm bu âyetlerin farkında olarak ganimet arzusu yahut savaşta köle ve cariye elde etme düşüncesiyle değil,⁵⁰ insanların İslâm ile tanışmalarına önem ve öncelik vermiş, bu hususu Sultan Mahmud'a rüyasında hatırlatmıştır, denilebilir.⁵¹

8. İslâm'ı Tebliğ Duyarlılığına Sahip Olma Vurgusu

el-Harakânî, bir keresinde Yüce Allah'a dua etmiş, kendisine olan nimetlerini daha da artırmasını istemiş ve bu nimetlerin hakkını vermeye çalıştığını şöyle ifade etmiştir: *"İlâhî! Bana söylediklerini (kalbime gelen ilhamları) halka (çevremdekilere) anlatıyorum, bana ihsan ettiklerini Senin halkına (kullarına) veriyorum!"*⁵²

O, bu sözüyle İslâm'ı temsil ve tebliğ etmeye devam ettiğini, öğrendiği ve yaşadığı tüm güzellikleri insanlarla paylaştığını söylemekte ve dolaylı olarak şu âyete atıfta bulunmaktadır: *"Öyleyse, Allah'ın sana verdiklerinden yararlanarak yalnızca ahiret yurdunda [iyi bir yer tutmanın] yolunu ara; bu arada, pek tabii, bu dünyadaki nasibini de unutma! Ve Allah nasıl sana iyilikte bulunduysa, sen de [başkalarına] öyle iyilikte bulun ve sakın yeryüzünde bozgunculuk, karışıklık çıkarmaya çalışma! Şüphesiz, Allah bozguncuları sevmez!"*⁵³

el-Harakânî bir başka sefer ise; *"Allah'tan kalbime (bir) nida geldi ki (Yüce Allah şöyle diyor): 'Halk (Müslümanlar) cenneti istiyor ama (daha tam anlamıyla) iman nimetinin şükürünü yerine getirmiş değiller, yine de Benden başka bir şey talep ediyorlar!"*⁵⁴ derken de insanların akıllarını gereği şekilde kullanmadıkları zaman, tembel kimseler gibi hak etmedikleri şeyleri talep ettiklerini söylemekte ve henüz iman nimetinin dahi şükürünü yerine getirmekten aciz kimselerin bu haksız isteklerini yadırgamaktadır. Çünkü akıl yürütme becerilerini doğru biçimde kullanmayan, kâr-zarar analizini doğru yapmayan ve kısa vadeli hesaplar peşinde koşan Müslümanların temsil ve tebliğde başarılı olabilmeleri mümkün değildir.

⁴⁹ en-Nahl, 16/125.

⁵⁰ *"Yeryüzünde düşmanı tamamiyle sindirip hâkim duruma gelmedikçe (küfrün belini tamamen kırmadıkça), hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."* el-Enfâl, 8/67.

⁵¹ el-Harakânî'nin cihat anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Şehit Ebu'l-Hasan El-Harakânî'den Sarıkamış Şehitlerine İslâm'ın Cihat Ruhü Üzerine Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran 2015/1, (s. 51-74).

⁵² Attâr, a.g.e., s. 615.

⁵³ el-Kasas, 28/77.

⁵⁴ Attâr, a.g.e., s. 611.

Zira kısa vadeli düşünen insanlar geleceği planlayamazlar. İşte el-Harakânî, mantıksal zekâsı yüksek bir kişi olarak tüm bu gerçeklerin farkına varmış ve etrafına mühim mesajlar vererek İslâm'ı tebliğ etmenin önemine dikkat çekmiştir.

el-Harakânî bir başka sefer şunları söylemiştir: “Yüzümü Allah’a döndürüp: ‘Beni Sana yalnızca bir tek kişi davet etmiştir ve bu da Hz. Mustafa’dır. Onu istisna ettik mi (bundan sonra artık) yer ve gök halkını Sana ben davet etmiş bulunmaktayım (ben onun getirdiği İslâm sayesinde Senin rızanı kazanmak için tüm insanlığı Sana davet etmeye devam ediyorum!) dedim. İşte bu Şeriat’ın ispatıyla (Kitap ve Sünnet’e dayanarak içinde bulunduğum) hakikatin beyan edilmesidir.”⁵⁵ el-Harakânî, bu sözünü de Hz. Peygamber’e saygı ve bağlılığını ifade etmekle beraber Yüce Allah’a yaptığı duayı/ iç konuşmasını anlatarak çevresine bir mesaj vermekte ve insanları İslâm’a davet etme görevinin “müminlerin omuzlarına yüklendiğini” hatırlatmaktadır. Tüm bu güzel hasletler ondaki Kur’ân⁵⁶ ve Sünnet⁵⁷ kültürü hakkında bir fikir vermektedir. Nitekim el-Harakânî’ye göre kâmil bir müminin amacı; Allah ve Rasûlü’nü tanımak, onları sevmek ve itaat etmek, İslâm’ı tüm dünyaya duyurma ve yeryüzünde hukukun üstünlüğünü sağlama gayreti içinde olmaktır.⁵⁸ Bunun şuurunda olan el-Harakânî, hayatı boyunca bu düşünceyi benimseyen insan-ı kâmil yetiştirmekle meşgul olmuştur. Çünkü o, insanlara hizmet etmeyi Hakk’a hizmet olarak görmektedir.⁵⁹ Nitekim o, bunu şu sözünü ifade etmiştir: “Âlim sabah kalkar ve ilmini artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu’l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönline yücelik (İslâm’ı) ulaştırma (Allah’ı doğru tanıtmak, İslâmî değerleri doğru tebliğ ve temsil etme) derdindedir.”⁶⁰

⁵⁵ Attâr, a.g.e., s. 615.

⁵⁶ el-Harakânî’nin Kur’ân’a vukûfiyeti konusunda şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’de Kur’an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664.

⁵⁷ el-Harakânî’nin Sünnet’e bakışıyla ilgili şu çalışmalarımıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, s. 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 101-126.

⁵⁸ Allah yolunda cihad etmekle ilgili bazı âyetler için bkz. el-Mâide, 5/35, 54; en-Nisâ, 4/94-96; el-Hucurât, 49/15; et-Tevbe, 9/41, 44, 73; es-Saff, 61/4.

⁵⁹ el-Harakânî’nin tüm insanlığa gösterdiği sevgi ve hoşgörü anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *KAÜİFD*, Kars, 2014, Sayı: 2, s. 81-116

⁶⁰ Attâr, a.g.e., s. 611, 632.

el-Harakânî'nin bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere onun tek gayesi; Hz. Muhammed ve Sahâbe'nin yaptığı gibi İslâm'ı insanlığa duyurmaktır.⁶¹ O, canıyla ve malıyla bu yolda olduğunu göstermiş bir İslâm âlimidir. Nitekim el-Harakânî, bu düşüncesini bir başka sefer şöyle açıklamıştır: *“Müminlerin organlarından (herhangi) birinin aralıksız Yüce Allah (O'nun emir ve tavsiyeleri) ile meşgul olması gerekir. Ya O'nu kalbiyle anmalı ya da diliyle O'nu zikretmelidir. Ya gözle O'nun görmek istediğini görmeli, ya eliyle cömertlik yapmalı ya da ayağıyla insanları ziyaret etmelidir. (Yani, tüm insanların dert ve problemlerini dinlemeli, çözüm önerileri geliştirmeli, her konuda onlara yardım elini uzatmalı, karşılık beklemeden hizmet etmeli, daha sonra da onlara İslâm'ı anlatmalı ve Allah'ı tanıtmalıdır.) Veya başıyla (aklıyla, fikir ve düşünceleriyle) inananlara hizmette bulunmalıdır. Veyahut kesin bir inanç ile (elinden başka bir şey gelmiyorsa kabul olunacağına içten inanarak) Allah'a dua etmelidir. Ya da aklından (zihin ve düşünce dünyasında) marifete ulaşmaya (tefekfüre devam edip Allah'a yakın olmaya, fenâ mertebesine vasil olmaya) çalışmalı veya her işinde ihlaslı olmalıdır. Ya da kıyâmet gününün çetin geçeceği konusunda tüm insanları uyarmalı (en güzel metot ile emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker yapmalıdır). Böyle bir kimsenin (yeniden diriliş gününde) kabirden başını kaldırmaz kaldırmaz kefenini sürte sürte cennete gireceğine ben kefilim.”*⁶²

Yine el-Harakânî şöyle söylemiştir: *“Yaratılmışlara (meleklerle, bazı Allah dostlarına, eşyaya) kendimi ifşa ettim ve bütün varlıklar Allah'a yakardı: 'Bunun taşıdığından daha ağır bir yük görmedik' ve sevgilim (Allah bana) dedi: 'Benim yükümü (emanet/ İslâm'ı tebliğ/ derin sorumluluk bilinci) taşıyan benim tarafımdan yüceltilmiş ve desteklenmiş olduğundan minnettarlık dışında nazara verilmezler.’”* el-Harakânî, Yüce Allah'ın elçilerine ve iman edenlere hem bu dünyada hem ahirette destek olacağını ve onlara yardım edeceğini haber veren âyetin⁶³ farkında olarak bu sözü söylemiş olmalıdır. O, bunu ifade ederken Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhamdan söz etmiş ve mesajını böyle bir metotla vermiştir. el-Harakânî'yi değerli ve vazgeçilmez yapan şeyin ona kılavuzluk eden Kur'ân ve Sünnet'in ilkelerine vukûfiyeti ve eğitim-öğretim esnasında kullandığı bu tür yöntemler olduğu söylenebilir.

el-Harakânî, bir başka sefer *“tebliğde başarılı olmak için öncelikle nefsi tezkiye etmenin önemine”* şu şekilde işaret etmiştir: *“Gece olup*

⁶¹ Hz. Peygamber'e tebliği emreden bazı âyetler hakkında bkz. el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nahl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18; el-Yâsin, 36/17; et-Tegâbûn, 64/12.

⁶² Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 43. Ayrıca bkz. el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 240.

⁶³ el-Mümin, 40/51.

insanlar uykuya dalınca, sen bu teni (maddi bedenini) zincire vur, (onu terbiye etmek için) ona işkence elbisesi giydir ve kamçıla. (Dünyanın geçici, ahiretin ise sonsuz olduğunu ona öğret. Nefsinin kötü duygularını kontrol altına al. Şeytanî sese kanmaması gerektiğini ona hatırlat!) O zaman Allah der: 'Ey kulum bu vücuttan ne istiyorsun?' de ki: "Allah'ım! Seni istiyorum. O zaman Allah der: 'Ey kulum bu çaresizi bırak, Ben (senin manevî derecelere ulaşmak için bu kadar çaba sarf ettiğini ve şeytanını etkisiz hale getirdiğini gördükten sonra artık) seninim (her an seninleyim.) (Öyleyse ey civanmertlerim! Eğer nefsinizi terbiye etmeyi başarır, kavli ve fiilî duanın hakkını verir, İslâm'ı en güzel şekilde tebliğ ve temsil ederseniz) niyeti kalplerle bir edinceye dek, her gün Mevlâ'nın lütuf ve rahmetinin eserleri üzerimize inmeye (yağmaya) devam edecektir, (bu nedenle siz tüm insanlığa hizmet etmeye bütün gücünüzle ve ihlâs ile devam edin!)"⁶⁴ Bilindiği üzere İslâm'ı tebliğ ve temsilde başarılı olabilmek için öncelikle bir müminin kendisiyle işe başlaması, yanlışlarını düzeltmesi ve nefsini tezkiye etmesi lazımdır.⁶⁵ Çünkü Kur'ân-ı Kerim, söylediğini yapmayanları şiddetle eleştirmektedir.⁶⁶

İşte el-Harakânî, bütün bu sözleriyle müminleri Allah yolunda üstün gayret göstermeye, yaptıkları için hakkını vermeye ve çok çalışkan olmaya davet/ teşvik etmektedir. Ayrıca o, İslâm'ın insanlığa tanıtılmasının ne kadar önemli olduğunu altını özellikle çizmekte, gerekirse bu uğurda şehit olmayı ve ulvî amaçları gaye edinmeyi onlara tembihlemektedir. Ancak onun vefatından sonra, ilerleyen asırlarda bazı kimselerin gösterilen bu büyük hedeften uzaklaştığı, sırf ruhbanlığa yöneldiği, İslâm'ı temsil, tebliğ ve ilâ-i kelimetullah gibi bir kaygı taşımadığı, "kendilerini bile temsil etmekten aciz oldukları iddiasının arkasına saklanarak" sırf bireysel ibâdetlere ve "mahviyete" yöneldikleri görülmektedir. Böyle bir düşünceyi sahiplenip savunan kimi sûfîler, el-Harakânî'nin ısrarla üzerinde durduğu bu temsil düşüncesinin "varlık iddiası" taşıdığını, böyle bir varlık/ benlik iddiasında bulunanların ancak âlimler/ müftüler/ vaizler olduğunu, bu temsili onların yapabileceklerini, ancak onların da bu işi doğru düzgün yapamadıklarını söyleyerek "hem görevden kaçmakta hem de bu görevi yapmaya çalışanları

⁶⁴ el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 257; el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Kantarcı, s. 54-55. Ayrıca bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 157.

⁶⁵ "Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltmeye bakın. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir." el-Mâide, 5/105.

⁶⁶ "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağımız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır." es-Saff, 61/2-3; "Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler." eş-Şuarâ, 26/225-226.

haksız yere suçlamaktan ve eleştirmekten” de çekinmemektedirler. Oysa mahviyeti, tevazuu ve hacâleti dillerinden düşürmeyen bu gibi sûflerin “İslâm’ın cihat ruhunu kaybetmelerinin” onlar adına üzüntü verici bir durum olduğu ifade edilebilir. Bu gibi kimselerin kendi dünyevî çıkarları uğruna dünyada yaşanan her türlü zulme ve haksızlığa seyirci kalmaları, Sahâbe’nin taşıdığı İslâm’ı tebliğ ve temsil ruhunu kaybetmeleri, birilerine şirin görünmek uğruna İslâmî değerlerden taviz vermeleri sonra da kalkıp böyle yanlış bir düşünceyi/ yaklaşımı savunarak Rabb’in rızasını kazanacaklarını zannetmeleri doğru değildir. Kanaatimizce böyle bir İslâm ve tasavvuf anlayışı, Müslümanların hiçbir sorununu çözemeyeceği gibi sahiplerini de felakete sürükleyebilir. Hz. Peygamber’in getirdiği evrensel mesajı tüm insanlığa “dosdoğru bir şekilde” tanıtmayarak “hayırlı ümmet olma vasfının”⁶⁷ gereğini yerine getirmeyenlerin büyük bir yanlış ve vebal içinde oldukları ifade edilebilir.

Öte yandan hem el-Harakânî’nin hem de onun yaşadığı dönemdeki sûflerin çoğunluğunun böyle bir düşünce içinde olmadıkları, İslâm’ı temsil hususunda kararlı bir duruş sergiledikleri, seçkin Sahâbilerin izinden giderek fetih hareketlerine katıldıkları, canlarıyla ve mallarıyla Allah yolunda mücadele ettikleri ve bu uğurda şehit olmayı arzu ettikleri bilinmektedir.

9. Allah Yolunda Şehit Olma Vurgusu

el-Harakânî, Kur’ân ve Sünnet’in şehitlik⁶⁸ konusuyla ilgili müjdelerinin farkında olarak şu duayı yapmıştır: *“İlâhî! Öyle bir fırka vardır ki, kıyâmet günü şehit olarak diriltileceklerdir. Çünkü Senin yolunda öldürülmüşlerdir. Ben ise Senin şevk (aşk, sevgi) kılıcınla öldürülmüş bir şehit olarak diriltileceğim. Rabbim var oldukça var olacak bir derdim (O’na ve emirlerini yerine getirmeye karşı çılgınca bir aşkım) var. Dert aradım bulamadım, derman aradım bulamadım, ama (en sonunda) acizliğimi buldum (Allah’ın karşısında ne kadar fakir, aciz ve çaresiz olduğumu, lakin*

⁶⁷ “Ve işte böylece sizi dengeli ve ölçülü bir toplum kıldık ki insanlar nezdinde Hakk’ın şahitleri (örnekleri) olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit (ve örnek) olsun...” el-Bakara, 2/143. Ayrıca bkz. “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoymazsınız ve Allah’a inanırsınız...” el-Âl-i İmrân, 3/110; “Allah uğruna gereği gibi cihad edin. O, (cihad için) sizi seçti ve din konusunda da üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim’in dinine uyun. Allah sizi hem daha önce (ki kitaplarda) hem de bu (Kur’an’da) Müslüman diye isimlendirdi. (Bunu) peygamber size şahit/örnek olsun, siz de diğer insanlara şahit/örnek olasınız diye (yaptı)...” el-Hac, 22/78.

⁶⁸ el-Harakânî’nin şehitlik anlayışıyla ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *KAÜİFD*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 135-168.

O'nu nasıl deliler gibi sevdiğimi ve O'nun yolunda şehit olmayı arzuladığımı fark ettim.)⁶⁹ Görüldüğü üzere el-Harakânî, burada da Yüce Allah'a duyduğu derin ve sonsuz aşkı belirtmekte, O'nun sevgisiyle, O'nun yolunda ölen bir şehit olmayı ve o şekilde diriltilmeyi istediğini ifade etmekte ve talebelerinden de şehitlik konusuna böyle bakmalarını talep etmektedir.

10. Allah'ın Cemalini Görme Vurgusu

el-Harakânî, pek çok sūfinin yaptığı gibi dualarında Yüce Allah'ın cemalini görme arzusunu dile getirmiştir. Nitekim o; *“(Allah'ım!) Yarın kıyâmet günü beni topraktan çıkardığın ve halkı Arasat'ta huzuruna topladığın an, ben orada kendi Ebu'l-Hasan'lık gömleğimi baştan çıkarıp atacağım, vahdaniyet ummanına dalacağım, ta ki her şey Bir olsun (ben Sende fânî olayım), Ebu'l-Hasan diye biri kalmasın. Korkma müvekkili ve recâ müjdecisi (cehennem korkusu ve cennet ümidi) üzerimde etkili olmasın! (Bütün bunlar) beni ilâhî yüzü (Senin cemâlini) görmekten alıkoymasın!”*⁷⁰ derken cennette Yüce Allah'ın cemalini görme konusunda civanmertlerini bilgilendirmekte ve motive etmektedir.

SONUÇ

Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

el-Harakânî, Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'in ilkelerini kendine rehber edinmiş ve Yüce Allah ile irtibatını kuvvetlendirmiş bir İslâm âlimidir. Onun sözleri adeta uzaktaki cisimleri yakından görmeye imkân sağlayan bir dürbün gibidir. Nitekim o, yaşadığı dinî tecrübeleri insanların rahat anlayabileceği bir dille anlatmasını bilmiş ve birikimlerini çevresiyle paylaşmıştır.

el-Harakânî, Yüce Allah'ın kendisine verdiği nimetlere sürekli şükretmiş, duayı dilinden düşürmemiş, sözlü dua ile yetinmemiş, fiilî duanın da hakkını vermiş, tavır ve davranışlarıyla duasında samimi olduğunu göstermiştir.

el-Harakânî, belli bazı duaları şuursuzca okumayı, duayı bir kâğıda yazıp yanında taşımayı veya duayı bir çeşit “sihir tekniği” gibi kullanarak isteklerin gerçekleşmesini beklemeyi hiçbir zaman tavsiye etmemiştir. O, bütün insanları sadece ve sadece Yüce Allah'a yönelmeye, içtenlikle O'na kulluk etmeye, ümitsizliğe düşmeden dua etmeye davet etmiştir. Zira ona göre varlık âleminde en büyük rütbe ve makam Yüce Allah'a kul olmaktır.

⁶⁹ Attâr, *a.g.e.*, s. 617.

⁷⁰ Attâr, *a.g.e.*, s. 601.

el-Harakânî, “örnek yaşantısıyla ortaya koyduğu kulluk tecrübesini öğrenmek ve bunu samimiyetle uygulamak için kendisini ziyarete gelenlere” hayır dua etmiş, onlardan da hayır dua beklediğini ifade etmiştir.

el-Harakânî, dua etmenin adeta “kendi kendine söz vermek, beyne bir mesaj göndermek, beyni şartlandırmak, böylece kendi kendini motive etmek ve isteklerini gerçekleştirme konusunda Yüce Allah’ın yardımını talep etmek” olduğuna gönülden inanmıştır. Bu bakımdan el-Harakânî’nin fikirlerinin güncellenmesi ve bugünün evrensel bilgileri ışığında yeniden yorumlanması gerekmektedir.

el-Harakânî, dualarında “tevhid, acizliğini bilme, ölümü tefekkür etme, ahirete hazırlık yapma, ümitsizliği kapılmama, insanlardan övgü beklememe, hedefleri büyük tutma, İslâm’ı tebliğ ve temsil etme, Allah yolunda şehit olma ve O’nun cemalini görme” gibi çok önemli konulara daha fazla ağırlık vermiştir.

el-Harakânî’nin Kur’ân ve Sünnet ile uyum arz eden dua anlayışının ve öğretisinin doğru şekilde anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Çünkü bilhassa Mevlâna, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre gibi ülkemiz insanının din ve düşünce dünyası üzerinde etkinliği olan mutasavvıf ve mütefekkirlerin ya tam olarak anlayamadığı veya bazı şahıslar tarafından kendi düşünce ve kanaatleri doğrultusunda kullanılmaya çalışıldığı şüphe götürmeyen bir gerçektir. Kanaatimizce aynı durum el-Harakânî için de geçerli olup, bu farklı yaklaşımların müteferrik sebepleri olabilir. Bu yanlışlığın sebeplerinden birisinin bilgi eksikliğinden dolayı onun sözlerinin yanlış anlaşılması, diğerinin ise fikirlerinin maksatlı olarak asıl mecrasından saptırılması olduğu ifade edilebilir. Bize göre el-Harakânî hakkında söz söyleyebilmek için mutlaka İslâmî ilimler sahasında ciddi bilgi birikimine ihtiyaç vardır. Aksi davranışlar, onun sözlerindeki anlam dünyasının kodlarını çözmek yerine, onu günümüz insanlarına ve gelecek nesillerimize yanlış tanıtmaya hizmet etmekten başka bir işe yaramayacaktır. Temennimiz; el-Harakânî hakkında yapılacak iyi niyetli çalışmaların onun düşünce ve gönül dünyamızda gereken mümtaz yeri almasına hizmet etmesidir.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.

Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, (s. 75-89).
- Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, (s. 565-590).
- , *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî*, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı* (Çeviri-Açıklama-Metin), Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- , "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, (s. 22-40).
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, (ö. 275/888), *Sünenu Ebî Dâvud*, (I-V), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- , *Nûru'l-'Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997.
- Esed, Muhammed, (ö. 1413/1992), *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, Çev.: Cahit Koytak/ Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yâ'kûb b. Muhammed eş-Şîrâzî, (ö. 817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed, (ö. 1318/1900), *Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâiki Ecillâ'i Nakşbendiyye*, (Nşr.: Abdülvekîl ed-Derûnî), Dimeşk, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, (ö. 241/855), *Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, (ö. 275/888), *Sünenu İbn Mâce*, (I-II), Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hac Risalesi*, Düşün Yay., İstanbul, 2013.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, (ö. 380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Rubâiler*, Trc.: Abdülbâkî Gölpınarlı, Ankara, 1982.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, (I-III), Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, (ö. 303/915), *Sünenu'n-Nesâî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Parladır, Selâhattin, "Dua", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 530.
- Râgıb el-İsfahânî, (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı", *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık, 2011, (s. 79-110).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, (p. 641-664).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of*

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

Turkish or Turkic, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter 2014, (p. 1335-1359).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, (s. 1-32).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *KAÜİFD*, Kars, 2014, Sayı: 2, (s. 81-116).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, (s. 101-126).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *KAÜİFD*, Kars, 2014, Sayı: 1, (s. 135-168).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, (p. 2053-2071).

-----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme”, (Hakem süreci devam eden makale).

-----, “Şehit Ebu'l-Hasan El-Harakânî'den Sarıkamış Şehitlerine İslâm'ın Cihat Ruhu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran 2015/1, (s. 51-74).

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, (ö. 279/892), *Câmiu's-Sahih*, (I-IV), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 93.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 2008.

CAMİLERDE VE MESCİTLERDE DİNEN CAİZ OLAN VE OLMAYAN DAVRANIŞLAR

Bünyamin ÇALIK*

ÖZET

İslam'ın şiarı olan mescitler, dünyevi ve uhrevi hazırlıkların sentezinin yapılması gereken müstesna mekânlardır. Dolayısıyla İslâm dini bu mekânlara büyük önem vermiş, buraların imarını ve korunmasını teşvik etmiştir. Mescitler ve camiler müslümanlar için en önemli mekânlardır ve çağlar boyunca bu ehemmiyetini hiç kaybetmemiştir. Ayrıca bu mekânlar mimari üslubuyla da tarihteki yerini almıştır. Medine'de ilk inşa edilen Mescid-i Nebevî'de, Hz. Peygamber'in (a.s.) bizzat çalışması müslümanlar için teşvik edici bir unsur olmuştur. Çünkü aynı duygu ve düşüncüyü paylaşan müminleri ortak bir mekânda buluşturmak, sosyal hayatın en önemli unsurudur. Bu anlamda mescitlerin varlığı müslümanların birliğinin teminatıdır. Günlük hayatın akışı içerisinde şahit olunan bazı tecrübeler, günümüz müslümanlarının, mescitlerde ve camilerde uyulması gereken bazı kuralların dışına çıktıklarını göstermektedir. İşte bu sebeple çalışmamızda mescit ve camilerin kısa tarihçeleri ele alındıktan sonra bu mekânlarda yapılması meşru olan ve olmayan davranışların cumhura göre değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu konuyu irdelememizin diğer bir sebebi de bazı çevrelerin bilinçli veya bilinçsiz olarak mescitleri kötü niyetlerine alet etmelerini önlemek, ayrıca mescit/cami kültüründen uzak yetişen genç nesillere cami âdâbıyla ilgili bilgiler sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mescit, Cami, İbadet, Mabet, Mescit Âdâbı

Permitted and un permitted behaviours as religion in mosques / masjids

ABSTRACT

The Mosques, symbol of Islam, are exceptional places in which worldly and ethereally preparations' synthesis need to be done. Thus, Islam has attached great importance to these places and has encouraged the development and preservation to them. Masjids and Mosques are the most important places for Muslims and through the ages it has never lost its importance. These buildings have also taken place in history with its architectural style. Prophet's personally working for Masjid-i Nabawi which is the first built in Medina was an encouraging factor for Muslims. Because meeting the believers who share same feelings and thoughts in a common

* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Kars/Türkiye.

space is the most important elements of social life. In this sense, the presence of the masjids is union guarantee of Muslims. Some experiences are witnessed in the course of daily life have shown that today's Muslims digress some rules to be obeyed in masjids / mosques. Because of this: in our study a brief history of masjids / mosques will be handled and assessments of permitted and un permitted behaviours in these spaces will be done. Another reason for us to consider this topic is to prevent someones' making masjids a tool to their bad faiths consciously or unconsciously and also is to present information about the proprieties of mosque to younger generation who grow up far away from the culture of masjids and mosques.

Keywords: Masjid, Mosque, Worship, Temple, Propriety of Mosque

GİRİŞ

Dün olduğu gibi bugün ve gelecekte de müslümanların hayatında mescitlerin yeri ve önemi hiç değişmeyecektir. İnananların buraları özellikle uhrevi hayata hazırlık yapılan yerler olarak algılamalarından dolayı, gerçek sosyal barış ve huzurun, eşitlik ve kardeşlik duygularının, sevginin tadıldığı mekânlar olarak ilk akla gelen yerler hep mescitler/camiler olmuştur.

Hiç şüphe yok ki mescitler müslümanlar için ilk günden günümüze kadar önemini hiç yitirmeden devam ettirmiştir. Aynı duygu ve düşüncüyü paylaşanları ortak bir mekânda buluşturmak sosyal hayatın en önemli unsurudur. Günümüzde olduğu gibi zaman zaman bu fonksiyonu eksilse de mescitlerin varlığı müslümanların birlik teminatı olma özelliğini devam ettirmektedir.

Günümüzde dini bilgi yetersizliğinin bariz bir şekilde görüldüğü alanlardan birisi de mescitler/camilerdir. Bu çalışmada kısa panoramik olarak mescitler tarihine değinilecek, daha sonra mescitlerde şer'an meşru olan ve olmayan davranışların değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu konuyu işlememizin sebebi bazı çevrelerin bilinçli veya bilinçsiz olarak mescitleri kötü niyetlerine alet etmelerini önlemek, ayrıca özellikle maalesef mescit/cami kültüründen uzak yetişen genç nesillerin camilerde nasıl davranmaları gerektiği konusunda katkı sağlamak olacaktır.

1. Mescit/Cami Tanımı

“Mescid” kelimesi Arapça 'se-ce-de' fiil kökünden sucûd mastarından ism-i mekân kipi ile “mesced”, semâi kullanımı ile “mescid” kısaca içinde “secde edilen yer” demektir. Çoğulu 'mesâcid'tir. “Se-ce-de” fiil kökünden sucûd mastarı alını yere koymak, tevazu içinde olmak, eğilmek anlamlarına

gelir.¹ Namaz kelimesi yerine onun bir rüknü olan secdenin kullanılması, secdenin önemine binaendir.

Zeccâc (ö.311), Hz. Peygamber'in, "Yeryüzü bana -teyemmüm için- temiz ve mescid kılındı" hadisini delil göstererek ibadet edilen her yerin mescid olduğunu söyler.² İbn Haldun da kelimeyi, hangi dine ait olursa olsun, genel olarak ibadet yerleri için kullanmıştır.³

Cami kelimesi; Arapça cem' kökünden türeyen, "toplayan, bir araya getiren" anlamında olup, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescitler için kullanılan el-mescidü'l-câmi" (cemaati toplayan mescid) tamlamasının kısaltılmış şeklidir, "el-Mescidü'l-câmi" tabiri, Taberânî'nin bir rivayetine göre bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır.⁴ Ancak bu rivayet tartışmalıdır. Bununla beraber bazı hadis senetlerinde geçen ifadelerden, bu tabirin tabii döneminde kesin olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebu Ömer el-Kindî'nin "*el-Vülat ve Kitâbu'l-Kudat*"ında kadınların mescitlerdeki kazâi faaliyetlerinden bahsedilirken "*el-mescidü'l-câmi*" tabirine yer verildiği halde zeylinde zaman zaman sadece "*el-câmi*" ifadesinin geçmesi, hicrî IV. (X.) yüzyılın başlarında "*camî*" kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığını göstermektedir.⁵

Daha sonra, içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescitler cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mabetler ise sadece mescid olarak anılır olmuştur. V. (XI.) yüzyıl hukukçularından Mâverdî ve Ebû Ya'lâ da bu ayırımı açıkça belirtirler. Ancak Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi, Mescid-i Aksa ve genellikle mezhep imamlarıyla ileri gelenlerinin kabirlerinin bulunduğu camilere de mescid denilmektedir.⁶

Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve ilk İslâm kaynaklarında cami karşılığında mescid kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin Sâmi kökenli dillerde telaffuz ve anlam bakımından benzerleri vardır. Meselâ milâttan önce V. yüzyıla ait olduğu tespit edilen Yahudi "*Elephantine*" papirüslerinde kelime "*ibadet yeri*" anlamında geçmektedir. Milâttan önce I. yüzyılda yaşayan ve "*Ölüdeniz yazmaları*" kendilerine izafe edilen Essenîler de ibadet yerlerine mescid diyorlardı.⁷

¹ İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab", Dâru'l-Mearif, 1708/1119, III, 204.

² ez-Zeccac, "Mea'ni'l-Kur'an ve İ'rabuhu", A'lemü'l-Kütüp, 1988, I, 196.

³ İbn Haldun, (ö. 808/1406) "Mukaddimetü İbn Haldun"; tahkik Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004., s.391.

⁴ Taberani, "el-Mu'cemü'l-Evsat", Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1415. I, 143.

⁵ Kindi, (ö.350/961), "el-Vülat ve kitâbü'l-kudat", ed. Rhuvon Guest. -- Kahire: Müessesetu Kurtuba, [t.y.],s.13.

⁶ Hulusi Kılıç, "Cami", DİA. VII, 47.

⁷ Hulusi Kılıç, "Cami", DİA. VII, 47.

2. İslâm'da Mescidin Yeri Önemi ve İlk İmar/İnşa Edilen Mescit

Mescitler dünyevi ve uhrevî hazırlıkların sentezinin yapılması lazım gelen müstesna mekânlar olarak İslâm'ın şiarıdır. Dolayısıyla İslâm dini bu mekânlara çok önem vermiş, buraların imâr edilmesini, korunmasını emir ve tavsiye etmiştir. Nitekim Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“Allah'ın mescitlerini sadece, Allah'a ve ahiret gününe inanan, namaz kılan, zekât veren ve ancak Allah'tan korkan kimseler onarır. İşte onlar doğru yolda bulunanlardan olabilirler.”*⁸

Âyette geçen “imâr etme”nin anlamı: “Lügat manasıyla mescidi imar etmek; ona devam etmek, orada kalmak ve Allah'a ibadet etmek, onu inşa ve tamir etmektir. Mescitlerin imarı, maddî ve manevî olmak üzere iki çeşittir. Maddî imar; inşa ve yapımı, temizlenmesi, tefrişi, lambalarla aydınlatılması, mescitlere girmek ve mescitleri doldurmaktır. Manevî imarı ise, namazla, Allah'ı zikirle, itikâf ve ibadet için ziyaretle olur. Mescitte ilim okumak da, zikirten sayılır. Hatta o, zikrin en büyüğü ve en yücesidir. Dünya kelâmı konuşmamak da Zemahşerî'nin dediği gibi manevî imarın içine girer.”⁹

İslam tarihinde bugünkü manada inşa edilen ilk mescit Kuba Mescididir. Allah u Teâlâ bu mescit hakkında şöyle buyuruyor: *“...İlk gününden itibaren takva üzere tesis edilmiş olan bir mescit içinde namaza durmak daha lâyıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da temizlenenleri sever.”*¹⁰

Mekke'den Medine'ye hicret eden ilk muhâcirler Kubâ'ya vardıklarında orada Amr b. Avfoğullarının hurma kurutma yerini tesviye ederek, namaz kılmaya başladılar. İçlerinde Hz. Ömer (r.a.)'in de bulunduğu bu ilk muhâcirlere en güzel Kur'an okuyanları olan Ebû Huzeyfe'nin azadlısı Sâlim imamlık yapıyordu.¹¹ Hz. Peygamber, Kubâ'ya Rebûlevvel ayının ortalarında bir pazartesi günü ulaştı. Orada, Amr b. Avfoğullarının yurdunda onların himâyesinde bulunan Külsüm b. Hidm'in evinde bir müddet misafir oldu. Târihi kaynaklar Rasûlüllah'ın burada kaç gün kaldığı konusunda ihtilaf etmektedirler. Buhârî'nin Hicret'le ilgili bir rivâyetine göre, on kûsur gece kalmıştır.¹² Bu, İbn Sa'd'ın on dört gün kaldığına dair rivâyetine uygundur.¹³ Hz. Peygamber (s.a.s), ilk muhâcirlerin namaz kıldığı Külsüm b. Hidm'in hurma harmanındaki sahayı genişleterek Kubâ Mescidi'ni bina etti.

⁸ Tevbe, 9/18

⁹ Zemahşerî, “Keşşaf”, II,31; Vehbe Zuhayli, “et-Tefsîrü'l-Münir”, Risale Yayınları: 5/340-341.

¹⁰ Tevbe, 9/108

¹¹ İbn Sa'd, “Tabakâtü'l-Kübrâ”, Beyrut 1985, III, 87, IV, 311.

¹² Buhârî, Menâkıb, 45

¹³ İbn Sa'd, a.g.e. , I, 235

Mescid kare şeklindeydi ve ebatları 66x66 zira idi (yaklaşık 32X32 m). Mescidin yapımında en büyük gayreti Ammar b. Yâsir göstermiştir. Bu bakımdan kendisi için "*İslâm'da ilk mescit bina edendir*" denilmiştir.¹⁴ Abdullah b. Revâha da hem çalışıp, hem şiir söylüyor, müminlerin yorgunluklarını hafifletiyordu.¹⁵ Kubâ Mescidi Hz. Peygamber (s.a.v)'in, düzenli olarak Cumartesi günleri, zaman zaman da Pazartesi günleri ziyaret etmeyi âdet haline getirdiği bir mesciddi. Oraya bazen binekli olarak bazen yaya gider ve namaz kılardı. Bir hadîs-i şeriflerinde bunu müslümanlara da tavsiye ederek şöyle buyururlar: "Kim güzel bir şekilde abdest alır, sonra Kubâ Mescidine gelir ve orada namaz kılsa onun için umre sevabı vardır"¹⁶ Mescid-i Nebevî ve Medine'deki dokuz mescit gibi Kubâ Mescidinde de eğitim ve öğretim devam etmekte idi. Hz. Peygamber buraya her gelişlerinde buna nezaret ederdi.¹⁷ Hz. Ömer (r.a.) halifeliğinde pazartesi ve perşembe günleri burayı ziyaret eder, Kubâ çok uzak bir yerde olsaydı devesini oraya ulaşmak için yine süreceğini ifade ederdi.¹⁸ Ashâb-ı Kiramdan Sa'd el-Kurazi buranın müezzinliğini yapmaktaydı. Bilâl-i Habeşî'nin Hz. Peygamber'in vefatı üzerine üzüntüsünden Mescidi Nebevî'nin müezzinliğini bırakması üzerine Sa'd orada görev yapmaya başladı.

Kubâ Mescidi Hz. Osman ve Ömer b. Abdülaziz tarafından genişletildi. Daha sonra birçok defa tamirat görüp yenilendi. 1245 (1829) yılında Sultan II. Mahmud tarafından imar edilen tek minareli ve düz tavanlı Mescid, Suudî Arabistan hükümeti tarafından yıkılıp kubbeli ve çifte minareli olarak büyütülerek yenilenmiştir.

Mescitler, başlangıçta ibadet yeri, ilim müessesesi, kaza dairesi (mahkeme), ordu karargâhı, elçilerin kabul edildiği bir makam ve hatta gerektiğinde hapisane olarak kullanılmıştır. Mescitler son zamanlara kadar, ibadet yeri olarak görev yapmanın yanı sıra, eğitim-öğretim faaliyetlerinin de icra edildiği bir yer olmuştur. Mescitlerde göze çarpan yapı unsurları olarak şunlar sıralanabilir: Mihrab, minber, vaaz kürsüsü, padişahların yaptıkları mescitlerde hünkâr mahfili, müezzinlerin namaz sırasında oturduğu müezzin mahfili, son cemaat mahalli, minare, imam ve müezzin odaları, hükümdarlara yapılabilecek suikastleri engellemek için inşa edilen

¹⁴ İbn Hişâm, "es-Siretün-Nebeviyye", Şirket-ü Mektebiyye, 1955. II, 143.

¹⁵ Babanzade Ahmed Naim ve Kamil Miras "Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi", X, 106.

¹⁶ İbn Mâce, "Sünen", İkâme, 198; Tirmîzi, "Sünen", Sâlat, 242.

¹⁷ Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Trc. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 893;

¹⁸ İbn Sa'd, I, 245.

maksûre, şadırvan ve avlu, gasilhane ve tuvaletler, son olarak da Kur'an okutmaya yarayan ve kurs binası niteliği taşıyan bölmeler.¹⁹

Bir peygamber düşünün; ashabı ile birlikte memleketinden, yurdundan, yuvasından çıkartılmış, uzun, yorucu ve meşakkatli bir yolculuktan sonra henüz kendilerini neyi beklediğini bilmedikleri yeni bir diyara geliyorlar ve ilk yaptıkları şey mescit inşa etmek. Bu durum İslâm'da mescidin ne kadar önem arz ettiğini ifade etme adına çok önemli olsa gerektir.

Mescid inşa etmenin fazileti ile ilgili bir rivayette, Hz. Osman (r.a.) anlatıyor: "*Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm buyurdular ki: "Kim: Allah'ın rızasını talep ederek bir mescit inşa ederse, Allah ona cennette bir ev inşa eder." Bir diğer rivayette: "Allah, onun için, cennette bir mislini inşa eder" buyrulmuştur.*"²⁰

Başka bir rivayette de; Hz. Enes (r.a.) anlatıyor: "*Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Ümmetimin ücreti bana arz edilip gösterildi. Öyle ki mescidden çıkarılıp atılan bir çer-çöpün sevabını bile gördüm. Ümmetimin günahı da bana arz edilip gösterildi. Kişiyse Kur'an'dan kendine gelen sure veya ayeti unutmamasından daha büyük bir günah görmedim."*"²¹

3. Mescit İnşasının ve İmarının Dayanağı

Mescitlerin inşasının meşruiyeti kitap ve sünnet ile sabittir. Bu konudaki deliller iki başlık altında incelenecektir.

3.1. Kur'an'da Mescitlerin İnşasının Dayanağı

Mescitlerin inşası ilgili Kur'an'da Allah u Teâlâ şöyle buyuruyor: "*Allah'ın mescitlerini, yalnızca Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayanlar onarabilir. İşte, hidayete erenlerden oldukları umulanlar bunlardır.*"²²

3.2. Hadislerde Mescitlerin İnşasının ve İmarının Dayanağı

Hadis külliyatında mescitlerle ilgili tespit ettiğimiz hadislerden birkaçı şunlardır:

Bir rivayette; Hz. Enes (r.a.) anlatıyor: "*Resûlullah (s.a.v.) Medine'ye geldiği zaman, Medine'nin yüksek kısmında, kendilerine Beni Amr İbni Ayyf denen bir kabileden konakladı. Onların yanında ondört gece kaldı. Sonra Benî Neccâr'a haber gönderdi. Onlar kılınçlarını kuşanmış olarak geldiler. Ben (şu anda) Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm'ı devesi üzerinde; Ebu*

¹⁹ Mefâil Hızlı, "Şamil İslam Ansiklopedisi", 2012. "Mescid" md. II, 250,

²⁰ Buhârî, Salât 65; Müslim, Mesâcîd 25, 533; Tirmizî, Salât 237, 318.

²¹ Ebu Dâvud, Salât 16, 461; Tirmizî, Fezâilu'l-Kur'ân 19, 2917.

²² Tevbe, 9/18. Bkz. 2/114; 2/150; 2/187; 2/191; 2/217; 5/2; 7/31; 8/34; 9/7; 9/17; 9/19; 9/28; 9/107; 17/1; 17/7; 18/21; 19/11; 22/25; 22/40; 24/36-37; 48/25; 48/27; 72/18.

Bekir de terkisinde, Beni Neccâr'ın ileri gelenleri etraflarını sarmış olarak görür gibiyim. Aleyhissalâtu vesselâm, (yükünü) Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin evinin avlusuna indirdi. "Ey Benî Neccâr!" buyurdular, "şu bahçenin fiyatında pazarlık edelim!" buyurdu. Onlar: "Hayır! Dediler. Vallahi biz senden onun bedelini istemiyoruz, Allah'tan istiyoruz !" Bu arsada hurma ağaçları, müşriklere ait kabirler ve bazı yıkıntılar vardı. Resûlullah (s.a.v.) hurma ağaçlarının kesilmesini, müşrik kabirlerinin kaldırılmasını, harabelerin de düzlenip arazinin tesviyesini emretti. Hurma kütükleri mescidin kible tarafına (direkler halinde) dizildiler, kapının iki yanı taşla örüldü. (Bu inşaat devam ederken müslümanlar) şu beyti terennüm ediyorlardı, Resûlullah da onlara katılıyordu: "Ey Rabbimiz, ahiret hayrından başka hayır yok! Öyleyse muhacir ve ensâra yardım et!"²³

Başka bir rivayette; Abdullah İbnu Ömer (r.a.) anlatıyor: "Mescid, Resûlullah (s.a.v.) zamanında kerpiçten yapılmıştı. Tavanı hurma dallarıyla örtülmüştü. Direklerini hurma kütükleri teşkil ediyordu. Hz. Ebu Bekr (r.a.) buna (gerek tezyin ve gerekse tevsî yönüyle) hiç bir ilâve getirmede. Hz. Ömer (r.a.), (enini boyunu) artırarak mescidi, Resûlullah devrindeki tarz üzere (kerpiç ve hurma dallarıyla) yeniden inşa etti. Onu esaslı şekilde Hz. Osman (r.a.) (hem tezyin hem tevsî yönleriyle) değiştirdi ve pek çok ilavelerde bulundu. Duvarlarını nakışlı taşlarla ve kireçle inşa etti. Direklerini de nakışlanmış taşlardan yaptı. Tavanını da (pek kıymetli olan) sâc²⁴ ağacından yaptı."²⁵

Başka bir rivayette, Amr İbnu Abese (r.a.) anlatıyor: "Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm buyurdular ki: "Kim içerisinde Allah'ın adı zikredilsin diye bir mescid bina ederse, Allah da cennette bir ev bina eder."²⁶

Başka bir rivayette, Ebu'l-Velîd anlatıyor: "İbnu Ömer (r.a.) 'e Mescid-i Nebvî'deki çakıldan sordum. Dedi ki: "Bir gece yağmura yakalanmıştık. Yerler hep ıslandı. Kişi giysisinin içinde çakıl taşı taşıdı ve onu altına yaydı. Resûlullah (s.a.v.) namazı tamamlayınca: "Bu (yaptığımız) ne iyi!" buyurdular."²⁷

4. Mescitlerin İnşa ve İmar Tarihi

Camilerin tarihi ile ilgili kısa panoramik de olsa bir çerçeve çizilecek olursak şunları söyleyebiliriz;

²³ Buhârî, Salât 48, Fezailu'l-Medine 1, Büyü' 41, Vesâya 27, 30, 34, Menâkıbu'l-Ensâr 46; Müslim, Mesâcid 9, (524); Ebu Dâvud, Salât 12, (453, 454); Nesâî, Mesâcid 12, (2, 39).

²⁴ Hindistan'dan gelen, kerestesi makbul ve sert bir ağaç. bknz; Komisyon, "Mu'cemu'l-Vasıt" Mektebetü'ş-Şuruku'd-Devliyye,2004. s.490.

²⁵ Buhârî, "Salât", 62; Ebu Dâvud, "Salât", 12, 451.

²⁶ Nesâî, "Mesâcid" 1, 2, 31.

²⁷ Ebu Dâvud, "Salât", 15, 458.

4.1. Hz. Peygamber Öncesi Mescitlerin İnşası

Kur'an'ın bildirdiğine göre "*insanlar için inşa edilen ilk beyt/mabet*" Kâbe'dir.²⁸ Rivayete göre onun da ilk banisi Hz. Âdem'dir. Ebû Zerr'in sorduğu sorular üzerine Hz. Peygamber yeryüzünde ilk mescidin Mescid-i Haram, ikincisinin ise Mescid-i Aksa olduğunu açıklamıştır.²⁹ Aynı hadiste aralarının zaman olarak kırk yıl olduğunu belirtmesi, Hz. İbrahim ve Süleyman'ın eski temelleri üzerine bunları yenilediklerini göstermektedir. Bu mescitlere "*beyt*" denilmiş, Kâbe için "*el-Beyt*"³⁰, "*Beytülharâm*"³¹, "*Beytülâtık*"³² ifadeleri kullanılmıştır.

4.2. İslâm'ın Ortaya Çıkışından Sonra Mescitlerin İmarı

Bu bölüm dört başlık altında ele alınacaktır.

4.2.1. Hicretten Önce Hz. Peygamber Döneminde Mescitlerin İmarı

Tebliğ'in başlangıç günlerinden itibaren Mekke müşriklerinin büyük bir tepki gösterdiği ve Hz. Peygambere yoğun baskı ve hakaretler yaptıkları bilinmektedir. Hz. Peygambere yapılan bütün bu baskı, hakaret ve hoyratlıklara rağmen zaman zaman Mescid-i Harâm'da "*Hacerülesved*" ile "*Rüknül-Yemâni*" arasında namaz kılardı. Dârü'l-Erkam'ın da müslümanlar tarafından mescid haline getirildiği, ayrıca evlerinde, vadilerde gizlice ibadet yaptıkları ve Hz. Peygamber'in de "*mirbed*" denilen ağulların, harmanların temiz bölümlerinde namaz kıldığı rivayet edilir.³³

Hz. Ebu Bekir'in Mekke'deki evinin bahçesinde kendisi için yaptığı küçük mescid, özel olmakla beraber bir müslüman tarafından inşa edilen ilk mescit olarak kabul edilir. Yanık sesiyle Kur'an okuyan Hz. Ebû Bekir, müşrik çocuk ve kadınlarının İslâm'a sempati duymasına vesile oluyor, bu da müşriklerin tepkisini çekiyordu. Hz. Ömer İslâmiyet'i kabul ettikten sonra müslümanlar Mescid-i Harâm'da açıkça namaz kılmaya başladılar.³⁴

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in hicretinden önce Medine'de de bazı mescitlerin inşa edildiği rivayet olunmaktadır. Akabe biatlarından sonra müslümanların sayısı artınca Medine'de mescide ihtiyaç duyulmuştu. Akabe'de Resûlü Ekrem'e ilk biat eden Ebû Ümâme Es'ad b. Zürâre, Mescid-i Nebevinin yapıldığı arazideki bir hurma kurutma yerinin etrafını duvarla çevirerek mescid haline getirmişti. Kiblesi Kudüs'e doğru olan bu mescidde

²⁸ Âl-i İmrân 3/96.

²⁹ Buhârî, "*Enbiyâ*", 40; Müslim, "*Mesâcid*", 1-2; Hulusi Kılıç, "*Cami*", DİA, VII,47-48.

³⁰ Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97; Hulusi Kılıç, "*Cami*", DİA, VII,47-48.

³¹ Mâide 5/2, 97.

³² Hac 22/29, 33.

³³ Buhârî, "*Şalât*", 49; Ahmed b. Hanbel, "*Müsned*", 178; 111,404; IV, 85; Hulusi Kılıç, "*Cami*", DİA, VII,47-48.

³⁴ İbn Hişâm, *a.g.e*, I, 367; Hulusi Kılıç, "*Cami*", DİA, VII,47-48.

Ebû Ümâme arkadaşları ile birlikte namaz kılardı. Hicretten önce burada cuma namazı da kılınmıştır.³⁵

4.2.2. Hicretten Sonra Hz. Peygamber Döneminde Mescitlerin İmarı

Hiz. Peygamber hicret sırasında Medine'ye 2 mil kadar uzaklıkta olan Kuba'da Benî Amr b. Avf yurdunda Külsûm b. Hidm'in evinde bir müddet misafir oldu ve “*Kuba Mescidi*” diye anılan mescidi inşa ettirdi.³⁶

Hiz. Peygamber Kuba'dan Medine'ye doğru giderken yanlarından geçtiği kişiler kendisini davet ettiler. Ancak Resûl-i Ekrem devesinin serbest bırakılmasını istedi ve mescidin yapılacağı yerin tespitini kastederek onun görevli olduğunu söyledi. Deve Mâlik b. Neccâr'ların evlerinin önünde Ebu Eyyub'un avlusu denen bir düzlükte çökmüş, Enes'ten gelen bir rivayette Hiz. Peygamber burada namaz kılmış, namazdan sonra da burada mescit yapılmasını emretmiş ve Muaz b. Afra'nın himayesinde bulunan Sehl ve Süheyl adlarındaki iki öksüzden on dinara satın alınmış, parasını Hiz.Ebu Bekir vermiş böylece Mescid-i Nebevi yapılmıştır.³⁷

Belâzürî'nin naklettiğine göre ise Mescid-i Nebevi ile Mescid-i Kubâ dışında Medine'de dokuz mescid daha vardı. Buralarda vakit namazları kılınmakla beraber cuma namazı sadece Mescid-i Nebevi'de kılınmaktaydı.³⁸ Davud'un Sünenindeki, rivayetine göre bu mescitler şunlardı:

- 1.Mescid-i Benî Amr b. Mebzul
- 2.Mescid-i Sâide
- 3.Mescid-i Ubeyd
- 4.Mescid-i Seleme
- 5.Mescid-i Râbih
- 6.Mescid-i Züreyk
- 7.Mescid-i Gıfâr
- 8.Mescid-i Eşlem
- 9.Mescid-i Cüheyne

Bunlardan bir kısmının yeri ve kiblesi bizzat Hiz. Peygamber tarafından tespit edilmiştir.³⁹

4.2.3. Hulefâyi Râşidîn Döneminde Mescitlerin İmar/İnşası

Hulefâ-i Râşidîn, ilk önce Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi'de bazı yenileme ve genişletme çalışmaları yaptılar. Kudüs fethedildikten sonra

³⁵ İbn Sa'd, “*Tabakat*” I, 239; Hulusi Kılıç, “*Cami*”, DİA, VII,47-48.

³⁶ Mefâil Hızlı, “Şamil İslam Ansiklopedisi”, “*Mescid*” md. IV,155.

³⁷ Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 45, Salât, bâb 48; Müslim, Mesâcid, bâb 1, hadis 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 212; Taberi, I, 1258; Hulusi Kılıç, “*Cami*”, DİA, VII,47-48.

³⁸ Ensab, I, 273; Hulusi Kılıç, “*Cami*”, DİA, VII,47-48.

³⁹ İbn Şeybe, I, 63; Hulusi Kılıç, “*Cami*”, DİA, VII,47-48.

Hiz. Ömer, Mescid-i Aksâ'nın bir çöplük haline getirilmiş olan yerini tespit ettirerek burada büyük bir mescid yaptırmıştır. Basit bir yapısı olmasına rağmen bu mescidde 3000 kişi namaz kılabilirdi.

Müslümanların eline geçen yerlerde -fethediliş şekline göre- ya eski mabetler kısmen veya tamamen camiye çevriliyor veya mabetler oldukları gibi bırakılarak sadece yeni mescitler bina edilmek üzere bir arazi ayrılıyordu. Rivayete göre Dimaşk hicretin 14. yılında kısmen barış yoluyla fethedilmiş, iki taraftan şehre giren ordu tam ortada İoannes (Yuhannâ) Kilisesi'nin bulunduğu yerde buluştuğu için mabedin yarısı Hristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir.⁴⁰

İslâm toprakları genişleyince yeni yerlerin fethedilebilmesi ve fethedilen yerlerin muhafazası için özellikle askeri amaçlı yeni yerleşim merkezleri, ordugâh şehirleri kurulmuştur. Bunların ilk örnekleri Küfe, Basra ve Fustat'tır. Küfe, Hiz. Ömer'in emriyle yer seçimi için uzun bir araştırmadan sonra Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından kurulmuştur.⁴¹

4.2.4. Hulefâyi Râşidîn'den Sonra Mescitlerin İmar/İnşası

Bu dönemde birçok cami ve mescid inşa edilmiştir. Eskiden basit inşaat malzemesiyle yapılmış olanlar daha kaliteli malzemelerle yenilenmiş, Muâviye Küfe, Basra ve Fustat örneğinde olduğu gibi ortasında cami ve dârülimâre bulunan ordugâh şehri Kayrevan'ı tesis etmiş, Hiz. Peygamber'in Medine'deki mescidi örnek alınarak birçok şehre yeni camiler yapılmıştı. Zaman zaman fethedilen yerlerdeki eski mabetler cami olarak yeniden imar edilmiş, Hiz. Ömer şehirlerde sadece bir cuma camii olmasını emrettiği halde Emevî ve Abbasîler döneminde büyüyen şehirlerde birkaç cuma camiine ihtiyaç duyulmuş ve birden çok camide Cuma namazları kılınır olmuştu.⁴²

Daha sonraki asırlarda devlet adamları güçlerinin simgesi olarak muhteşem camiler inşa ettirdikleri gibi bazı kişiler de cami yaptırmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Böylece şehirlerdeki cami sayısı hızla artmıştır.⁴³

6. Mescitlerde Yapılması Caiz Olan ve Olmayan Davranışlar

Mescitlerde yapılması meşru olan davranışlar şöyle sıralanabilir;

6.1. Namazın Eda Edilmesi

Hiç şüphe yok ki mescitte yapılması gereken en mühim vazifelerin başında namazın eda edilmesi gelmektedir. Nitekim Cuma namazının ancak cemaatle mescitte eda edilmesinin farz-ı ayn olması hususunda müctehidler

⁴⁰ Hulusi Kılıç, "Cami", DİA, VII,47-48.

⁴¹ Hulusi Kılıç, "Cami", DİA, VII,47-48.

⁴² Hulusi Kılıç, "Cami", DİA, VII,47-48.

⁴³ Hulusi Kılıç, "Cami", DİA, VII,47-48.

ittifak etmişlerdir. Ayrıca diğer beş vakit namazın da cemaatle mescitte eda edilmesinin fazileti hakkında pek çok hadis rivayetleri vardır.⁴⁴

Tahiyatü'l-Mescid Namazının Kılınması; *Tahiyye, hürmet, selâmlama, saygı gösterme; tahiyetü'l-mescid, mescide hürmet, daha doğrusu mescidin sahibi Allah'a saygı gösterme anlamındadır. Çünkü insanın gayesi mescide yaklaşmak değil onun sahibi Allah'a yaklaşmak ve onun rızasını elde etmektedir. Bu maksatla kılınan namaza da tahiyetü'l-mescid denir. Tahiyetü'l-mescid namazı iki rekât olup müstehaptır. Bir cami veya mescide girildiğinde oturmadan kılınır. Oturulduktan sonra, namaz geçmiş olmayıp yine kılınrsa da, faziletli olan, oturmadan önce kılınmasıdır. Bir mescide her hangi bir namazı kılmak veya farzı eda ve imama uymak niyetiyle girmek de tahiyetü'l-mescid yerine kaim olur. Buna göre bir mescide girince oturmadan önce kılınan her hangi bir namaz tahiyetü'l-mescid yerine geçer. Kerahet vaktinde tahiyetü'l-mescid namazı kılınmaz. Bir mescide girip de meşguliyetinden veya kerahet vakti olması yahut abdestsiz olması gibi sebeplerden dolayı tahiyetü'l-mescid namazını kılamayan kimse, "Sübbanellâhi ve'l-hamdü li'l-lâhi ve lâ ilâhe illallahü ve'llâhü ekber" der.⁴⁵*

Nafîle namazların mescit dışında kılınması efdal ise de farz namazlarda sonra mescitlerde kılınması faziletli olan namaz "*Tahiyatü'l-Mescid*" namazıdır. Bu konuda birçok hadis rivayetleri vardır.⁴⁶

6.2. İtikâfın Yapılması

Bir yere çekilip yalnız ibadetle meşgul olmaya itikâf denir. Özellikle Ramazanın son on gününde, mescitlerde ve buna benzer yerlerde kalıp, ibadet, ilm-i iman ve Kur'an, evrad ve ezkâr gibi ibadetlerle meşgul olmaktır. Böyle bir kimseye "Mu'tekif" denir.⁴⁷ İtikâfın meşruiyeti Kitap⁴⁸ ve sünnet⁴⁹ ile sabittir.

⁴⁴ Buhari, "*ezan*", 631-662; Müslim, "*Mesacid*", 669, "*Taharet*", 251; Ahmed b. Hanbel, "*Müsned*", II,303,509; Tirmizi, "*Taharet*", 51; Nesai, "*Taharet*", 143; Malik, "*Muvatta*", "*Nidau's-Salât*",286; Ebu Davud, "*Namaz*", 561.

⁴⁵ Durak Pasmaz, "*Şamil İslam Ansiklopedisi*", mad. "*Tahiyatü'l-Mescid*".

⁴⁶ Buhari, "*Salât*",433; Müslim, "*Salatü'l-Müsafirîn*", 714; Nesai, "*Mesacid*", 730; Ebu Davud, "*Salât*", 467; İbn Mace, "*İkamu's-Salât*", 1013; Ahmed b. Hanbel, "*Müsned*" 5/305; Darimi, "*Salât*", 1393.

⁴⁷ Mutarrizi, "*el-Mu'rib*", II,77.

⁴⁸ A'râf: 7/138; Tâhâ: 20/91, 97; Enbiyâ: 21/52; Şuarâ: 26/71; Fetih: 48/25.

⁴⁹ Buhârî, "*İ'tikâf*", 1, 6,17, "*hayz*", 303, "*ezan*", 629; Müslim, "*İ'tikâf*", 1-4, "*zekat*", 1031; Ebû Dâvud, "*Savm*", 77, 2476, 78; Tirmizi, "*Savm*", 71, "*zühd*", 2391; İbn Mâce, "*Mukaddime*", 210, "*Siyâm*", 58,1780; Ebû Dâvud, "*Savm*", 77,79, 2476; Taberânî, "*Mu'cemu'l-Kebîr*"; "*Mecmau'z-Zevâid*", III,173; Darimi, "*Taharet*", 877; Nesai, "*Adabu'l-Kudat*", 5380;Malik, "*el-Cami*", 1777; Ahmed, 6/131, 2/439.

Mâlikîler⁵⁰ ve Şâfîîler hangi mescid olursa olsun itikâfi câiz görüyorlar. Hanefîler ve Hanbelîler itikâfta mescidin câmi olmasını şart koşuyorlar. Cumhûra göre ev mescitlerinde itikâf câiz olmayıp sadece Hanefîlere göre kadınlar için câizdir.⁵¹

6.3. Cuma Hutbesinin Okunması

Hutbe; Allah'a hamd, Rasûlüne salât ve selam getirmek ve müminlere duadan ibaret olan bir zikirdir. Hutbe farzdır ve Cuma ve bayram namazlarının yerine getirilme şartlarından birisidir.

Cuma ile ilgili, *"Ey iman edenler, cuma günü namaz için çağırıldığınız zaman hemen Allah'ı zikretmeye koşun ve alış-verişi bırakın"*⁵² Âyette sözü edilen zikir bilginlere göre hutbedir veya hutbe ile birlikte namazdır. Buna göre hutbe de Cuma namazı gibi farzdır ve hutbe okunmayan Cuma namazı eda edilmiş sayılmaz.⁵³ Ayrıca müçtehitlerin bu konuda icma'ı da bulunmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberden günümüze kadar, cuma namazları hutbeli olarak kılma gelmiştir.⁵⁴

6.4. Kur'an Okuma/Ezberleme Yeri Olması

Mescitlerde namazın edasından sonra belki de en önemli faaliyetlerden birisi de Kur'an okumak, öğrenmek, ezberlemek ve öğretmektir. Sadece ibadet kastıyla okunan kitap Kur'an-ı kerimdir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"(İşte, içinde ışık bulunan o kandil yuvaları da) mescitlerdedir ki, Allah, onların temiz tutulup yüceltilmesini ve içinde isminin anılmasını emretmiştir. Adamlar, sabah akşam O'nu oralarda tesbih ederler..."*

*O adamlar ki, ne ticaret ve ne de alış veriş, Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten onları alı kor. Kalplerin ve gözlerin korkudan ters döneceği kıyamet gününden korkarlar."*⁵⁵

Nitekim Kur'an eğitimiyle ilgili bir rivayette; Hz. Osman (r.a.) anlatıyor: *"Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı*

⁵⁰ Malik, *"Müdevvenatü'l-Kübra"*, I,290-297; İbn Rüşd, *"Bidayetü'l-Müçtehit"*, I,444-445.

⁵¹ Abdulvahid Metin, *"Kavramlar Ansiklopedisi"*, mad. *"itikâf"*.

⁵² Cuma, 62/9.

⁵³ Molla Hüsrev, *"Dürrü'l Hukkâm"*, İstanbul 1307, I,138.

⁵⁴ Buhari, *"Cuma"*, 892; Müslim, *"Cuma"*, 851; Tirmizi, *"Cuma"*, 512; Nesai, *"Cuma"*, 1402; Ebu Davud, *"Salât"*, 1112; İbn Mace, *"İkamus'-Salât"*, 1110; Ahmed b. Hanbel, *"Müsned"*, 2/272; Darimi, *"Namaz"*, 1548.

⁵⁵ Nur,24/36-37.

Kerim'i öğrenen ve öğretendir" ⁵⁶buyrulmaktadır. Ayrıca mescitlerde oturma, Kur'an okuma vb. ile alakalı pek çok hadis rivayetleri de vardır. ⁵⁷

6.5. İlim Öğrenme Ve Öğretme Yeri Olması

Özellikle dini bilgilerin eğitim ve öğretimi için mescitler/camiler mükemmel mekânlardır. Ancak ülkemizde yeterince istifade edildiğini söylememiz mümkün değildir. Birtakım paronayalar sebebiyle bu anlamda ciddi kayıplar yaşanmaktadır.

Nitekim namazını yanlış kılan bir kimseye Hz. Peygamber (s.a.v.) nasıl kılınacağına eğitimini yaptırıyor. *"Ebû Hüreyre (r.a.) şöyle demiştir: Resûlullâh (s.a.v.) Mescide girdi. Derken biri de girip namaz kıldı. Sonra Resûlullâh (s.a.v.)'in huzuruna gelip selâm verdi. Resûlullâh (s.a.v.); "Dön de yeni baştan kıl. Çünkü sen namaz kılmış olmadın." buyurdu. O kimse dönüp evvelce kıldığı gibi namazı tekrar kıldı. Sonra gelip Resûlullâh (s.a.v.)'e selâm verdi. Yine: "Dön de yeni baştan kıl. Çünkü sen namaz kılmış olmadın" buyurdu. Bu da üç kere oldu. Nihayet o kimse: "Seni hak ile gönderen Allah'a yemin olsun ki, bunun başka türlüsünü bilmiyorum. Bana doğrusunu öğret" dedi. Bunun üzerine buyurdu ki, namaza durduğun vakitte ihram tekbirini al. Sonra ne kadar kolayına gelirse o kadar Kur'ân oku. Sonra rükûa var, vücudun mutmain oluncaya kadar dur. Sonra başını kaldırıp ayakta büsbütün doğruluncaya kadar dur. Sonra secdeye var, mutmain oluncaya kadar kal. Sonra başını kaldır, mutmain oluncaya kadar otur. Bunu namazının bütününde de böylece yap."* ⁵⁸

6.6. İhtiyaç Anında Kaza ve İfta Yeri Olması

Hz. Peygamber döneminde mescide gelinip peygamberden sorular sorulduğu ve Rasulullah(s.a.v.)'in da bunlara cevaplar verdiğine, ayrıca zina ettiğini itiraf eden kadının mahkemesinin de mescitte yapıldığına dair rivayetler vardır. ⁵⁹

6.7. Yoksul ve Kimsesizler İçin Barınak Yeri Olması

Hz. Peygamber döneminde mescitte kimsesiz bekârlar için bir yer yapılmıştır. Buraya Ashab-ı suffe denir. Ashab-ı suffe, gerek kavim ve kabileleri arasında İslâm'ı yaşama imkânı olmayan kimseler ve gerekse Hz. Peygamber (s.a.s.)'le beraber Mekke'den ve muhtelif yerlerden Medine'ye

⁵⁶ Buhârî, *"Fedailu'l-Kur'ân"*, 21; Tirmizî, *"Fedailu'l-Kur'ân"*, 15, 2909; Ebu Dâvud, *"Salât"*, 349, 1452.

⁵⁷ Buhari, *"Abdest"*, 219; Müslim, *"Taharet"*, 285; Tirmizi, *"Taharet"*, 147; Nesai, *"Sular"*, 329; İbn Mace, *"Taharet"*, 528; Ahmed b. Hanbel, *"Müsned"*, 3/191; Malik, *"Taharet"*, 144; Darimi, *"Taharet"*, 740.

⁵⁸ Buhari, *"Salât"*, 724,760, 5897, 6290; Müslim, *"Salât"*, 674; Tirmizi, *"Salât"*, 205; Nesai, *"Ezan"*, 635; İbn Mace, *"Salât"*, 979; Darimi, *"Salât"*, 1253.

⁵⁹ Buhari, *"Salât"*, 63; Nesai, *"Salât"*, 2092; Ebu Davud, *"Salât"*, 486; İbn Mace, *"Salât"*, 1402.

hicret eden fakir, yeri, yurdu olmayan kimselerin barındıkları bir yerd. İslâmiyet'te ilk yatılı medrese burası olmuştur. Bundan sonra buranın durumu örnek alınarak İslâm âleminde medreseler hep camilerin etrafına yapılmıştır.⁶⁰

6.8. Buluşma ve Toplantı Merkezi Yeri Olması

Mescit yakınlarındaki yerleşim mahallerinde bulunan müslümanların ihtiyaç anında camide toplanıp işlerini istişare etmeleri matlup olan bir hedeftir. Zaten cemaatle namaz kılmaya teşvik edilmesinin asıl hikmeti de budur. Keza haftada en az bir defa toplanılması zorunlu olan Cuma namazını cemaat ile kılma şartının da hikmeti teşriyyesi budur.⁶¹

6.9. Mescitlerin /Camilerin Korunması, Bakım, Onarım ve Temizliğinin Yapılması

Şüphe yok ki mescitlerin inşa edilmesi kadar önemli olan bir husus da buraların korunması, bakım, onarım ve temizliklerinin titizlikle yapılmasıdır. Nitekim Enes b. Mâlik (r.a.)'den gelen bir rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “*Ümmetimin sevapları bana arz olundu hatta mescidi temiz tutmak için çıkarıp attığı en ufak bir çöp parçasına varıncaya kadar... Ümmetimin günahları da bana arz edildi. Bir insanın Kur'ân'dan öğrenip de unuttuğu bir ayet ve sûreden daha büyük bir günah görmedim.*”⁶²

Bir başka rivayette ise; *Ebû Hüreyre'den naklen rivayet edildi ki, siyah bir kadın —yahut bir genç.— mescidi süpürüyormuş. (Bir gün) Resûlullah (s.a.v.) onu görmeyerek sordu: “Ashâb:*

— “O, öldü!” demişler. Resûlullah (s.a.v.);

— *Bana haber vermeli değil miydiniz? Buyurmuş.*

Râvi diyor ki: Galiba ashâb, bu kadının —veya gencin— umurunu küçümsemişler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.);

— “*Bana onun kabrini gösterin.*” dedi.

Ashâb kabrini gösterdiler. O da kabrinin üzerine cenaze namazını kıldı. Sonra:

— “*Şüphesiz ki bu kabirler, sahipleri için karanlıkla doludur. Allah (Azze ve Celle) benim namazım sebebiyle kabirleri onlara aydınlatır.*”⁶³

Hz. Aişe(r.anha)'dan gelen bir rivayet ise şöyledir; “*Rasûlullah (s.a.v.) gerekli cemaatin bulunduğu yerlere mescid yapılmasını mescitlerin düzenli, temiz ve hoş kokulu tutulmasını emretti.*”⁶⁴

⁶⁰ M. Hamdi Yazır, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, II, 940.

⁶¹ İbn Rüşd, “*Bidayetü'l-Müçtehit*”, I,167.

⁶² Tirmizi, “*Fedaili'l-Kur'an*”, 2916; Ebu Davud, “*Salât*”, 461.

⁶³ Buhari, “*Salât*”, 446; Müslim, “*Cenaze*”, 956; Ebu Davud, “*Cenaze*”, 3203; İbn Mace, “*Cenaze*”, 1527.

⁶⁴ Tirmizi, “*Cuma*”, 596; Ebu Davud, “*Salât*”, 455; İbn Mace, “*Mescid*”, 759.

6.10. Oturulup, Kalınacak ve Dinlenilecek Yer Olması

Mescitlerde hiçbir şey yapmaksızın sadece mescit sevgisinden dolayı mescide gelip oturan ve dinlenenler için nafîle sevap vardır. Çünkü Ebu Hüreyre (r.a.)’den gelen bir rivayette Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlar; *“Yedi sınıf İnsan vardır ki Allah onları kendi (arş'ının) gölgesinden başka hiç bir gölge bulunmayan (kıyamet) gün(ün)de (arş'ının) gölgesinde göl-gelendirecektir. (Bunlar): Âdil hükümdar, Allah'a ibâdet ede ede yetişen genç, kalbi mescitlere bağlı olan kimse, Allah için sevişen, onun için bir yere gelen; onun için birbirinden ayrılan iki kimse, kendisini mevkii sahibi, güzel bir kadın (fenalığa) davet ettiği hâlde: Ben Allah'dan korkarım; diyen adam, sol elinin verdiğini sağ eli duymayacak derecede gizli sadaka veren kimse ve تنها bir yerde Allah'ı zikrederek gözleri boşanan kimselerdir.”*⁶⁵

Ayrıca namaz vaktinden biraz önce mescide gidip namazı beklemek ve ezanı mescitte dinlemek de büyük sevap vardır. Nitekim Ebû Hüreyre (r.a.)’den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Sizden biriniz namaz için beklediği sürece namazdaymış gibi sevap kazanır. Mescidde bulunduğu sürede melekler hades yapınca kadar o kimseye Allah'ın onu başıyla ona merhamet et diye dua ederler dedi. Hadramevtili bir adam Hades nedir? Ey Ebû Hüreyre deyin; Ebû Hüreyre sesli veya sessiz bir şekilde yelllemek, yani abdestin bozulmasıdır”* diye cevap verdi.⁶⁶

6.11.Yemek-İçmek

Mescitlerde yemek yenmesi su vb. içeceklerin içilmesi mubah olan davranışlardandır. Ancak günümüzdeki mescitlerin tefrişatları göz önüne alındığında yemek yemenin cami dışındaki müştemilatlarda yapılması daha uygundur. Gerek yemek kokusu ve gerekse hijyen yönünden sakıncalıdır.

6.12.Uyumak, Yatmak, Gecelemek

Yine mescitlerde sabaha kadar uyuklamak veya kısa süreli uyumak, yatmak, uzanmak mubahtır. İbni Ömer’den gelen bir rivayete göre şöyle demiş: *“Resûlullah (s.a.v.)’in hayatında bir adam rüya gördü mü onu Resûlullah (s.a.v.)’e anlatmayı temenni ederdi. Genç, bekâr bir delikanlı idim. Resûlullah (s.a.v.) zamanında mescidde yatardım. Rüya’da iki meleğin beni alıp cehenneme götürdüklerini gördüm. Bir de baktım, cehennem kuyu çevresi gibi çevrilmiş; hem kuyu direği gibi iki direk var. İçinde de bir takım insanlar var ki, onları tanıdım. Hemen Cehennemden Allah'a sığınırım; Cehennemden Allah'a sığınırım; Cehennemden Allah'a sığınırım, demeğe başladım. Derken o ki meleği (başka) bir melek karşıladı. Ve bana: Korkma! Dedi. Ben bu rüyayı Hafsa'ya anlattım. Hafsa da onu Resûlullah (s.a.v.)’e*

⁶⁵ Buhari, “Ezan”, 629; Müslim, “Zekat”,1031; Tirmizi, “Zühd”, 2391; Nesai, “Adabu’l-Kudat”, 5380.

⁶⁶ Tirmizi, “Salât”, 330.

anlattı. Peygamber (s.a.v.); Abdullah ne iyi adam! Bir de Geceleyin namaz kılsa! Buyurdular.”⁶⁷

6.13. Abdest Almak

Bazı âlimlere göre mescitlerde abdest almak mubahtır. Nitekim Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayette “*Resûlullah mescitte abdest alıp namaz kıldı*” denilmektedir.⁶⁸ Bu bağlamda Bursa ulu cami güzel bir örnektir.

6.14. Müşriklerin, Kâfirlerin Mescide Girmeleri Ve Esirlerin Hapsedilmesi

Müşriklerin, kâfirlerin mescide girmeleri hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bazı âlimler Ebu Hureyre’nin rivayetine dayanarak mubah olduğunu söylüyorlar. Ebû Hüreyre diyor ki; “*Resûlullah (s.a.v.) Necd tarafına suvâri gönderdi. Bunlar Benî Hanîfe (kabilesin)den Sümâme b. Üsâl denilen bir adam getirdiler. Bu zât Yemânîliler’in reisi idi. Onu mescidin direklerinden bir direğe bağladılar. Derken Resûlullah (s.a.v.) onun yanına çıkarak: “Ne haber yâ Sümâme?” dedi. Sümâme şunları söyledi:*

— *Bendeki yâ Muhammed, hayırdır. Şayet öldürürsen kan sahibi birini öldürmüş olursun. İhsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun! Eğer mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilir! Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) onu terk etti. Ertesi günden sonraki gün gelince yine: “Ne haber yâ Sümâme?” diye sordu. O da:*

— *Sana söylediğimdir! Eğer ihsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun! Öldürürsen kan sahibi birini öldürmüş olursun! Mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilir! Dedi. Resûlullah (s.a.v.) onu yine terk etti. Ertesi gün gelince (tekrar) : “Ne haber yâ Sümâme?” diye sordu. Sümâme:*

— *Bende sana söylediklerim var! Eğer ihsan edersen, şükreden birine ihsan etmiş olursun! Öldürürsen kan sahibi birini öldürmüş olursun! Mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilecektir! Dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): “Sumâme’yi serbest bırakın!” buyurdu. O da mescide yakın bir hurmalığa giderek yıkandı. Sonra mescide girdi. Ve:*

— *Allah’tan başka ilâh olmadığına şehâdet ederim! Muhammed’in onun kulu ve resulü olduğuna da şehâdet ederim! Yâ Muhammed, vallahi yeryüzünde (şimdiye kadar) bana senin yüzünden daha sevimsiz bir yüz yoktu! Şimdi senin yüzün bana bütün yüzlerden daha sevimli oldu. Vallahi benim için senin dininden daha sevimsiz bir din yoktu! Dinin de benim için bütün dinlerden daha sevimli oldu! Vallahi, benim için senin beldenden daha sevimsiz bir belde yoktu. Şimdi belden de benim için bütün beldelerden*

⁶⁷ Buhari, “*Salât*”, 429; Müslim, “*Sahabenin Fazileti*”, 2479; Nesai, “*Mescit*”, 722.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, “*Müsned*” 2/146; Darimi, “*Rüya*”, 2152.

sevimli oldu! Süvarilerin beni yakaladığında ben umre yapmak istiyordum. Ne buyurursun? Dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) kendisini müjdeledi. Ve umre yapmasını emretti. Mekke'ye vardığında ona birisi:

— Sen dininden mi döndün? Diye sormuş. O da:

— Hayır! Lâkin ben Resulullah (s.a.v.)'i ile birlikte müslüman oldum! Hayır, vallahi! Size Resûlullah (s.a.v.) izin vermedikçe Yemâme'den bir buğday tanesi bile gelemez! demiş.⁶⁹

Katâde ve İmam Mâlik'e göre kâfirin mescide girmesi caiz değildir. İmam Âzam kitab ehli olanların girmesine cevaz vermiş. İmam Şafî ise müslümanın izin vermesi şartı ile —ehl-i kitap olsun, olmasın— bütün kâfirlerin mescide girebileceğini söylemiştir. Müşriklerin Mescid-i Haram'a girmelerini yasak eden âyete gelince: Şâfiîler bunu Mescid-i Haram'a mahsus kabul etmiş ve oraya girmeleri caiz olmadığını söylemişlerdir. Hanefîler'e göre bu âyetten murat müşriklerin istilâ için yahut kendi âyetleri iktizasî çırılçıplak tavaf etmek maksadı ile girmeleridir. Ehl-i kitabın ziyaret için girmelerinde beis yoktur.⁷⁰

7. Mescitler/Camilerde Şer'an/Dinen Caiz Olmayan Davranışlar

Mescitler/Camilerde yapılması meşru olmayan davranışlar şöyle sıralanabilir;

7.1. Ticaret/ Alış-Veriş Yapmak

Mescitler/Camilerde ticaret yapmak, ofis gibi kullanmak doğru değildir. Amr b. Şuayb (r.a.)'den gelen bir rivâyete göre: “*Rasûlullah (s.a.v.) mescidde karşılıklı şiirler okumaktan, alışveriş yapmaktan ve Cuma günü namazdan önce mescidde toplanıp halka olmayı yasakladı*”⁷¹ denilmektedir.

7.2. Kaybettiği Bir Şeyi Aramak

Kaybettiği bir şeyini mescitte aramak doğru değildir. Ebû Hüreyre (r.a.)'den gelen bir rivayete göre: Resûlullah (s.a.v.); “*Her kim bir kimseyi mescidde kayıp ararken işitirse, Allah onu sana geri vermesin; desin! Çünkü mescitler bu gibi işler için bina edilmemişlerdir*”⁷² denilmektedir.

7.3. Dilencilik Yapmak

Mescitlerde dilencilik yapmak âlimlerin ekserisine göre doğru bir davranış değildir. Hele günümüzdeki kürsülerden, minberlerden yardım ilanları bıkırtırma boyutuna ulaşmıştır. Mescitler âdete “paralı ibadet” yerleri

⁶⁹ Buhari, “*Salât*”, 450; Müslim. “*Cihad*”, 1764; Ebu Davud, “*Cihad*”, 2679.

⁷⁰ Ahmed Davutoğlu, “*Sahih-i Müslim Tercüme Ve Şerhi*”, Çağrı Yayınları. II,55

⁷¹ Tirmizi, “*Salât*”, 322; Nesai, “*Mescit*”, 714; Ebu Davud, “*Salât*”, 1079; İbn Mace, “*Mescit*”, 749; Darimi, “*Salât*”, 118.

⁷² Müslim, “*Mescit*”, 568; Tirmizi, “*Büyu*”, 1321; Ebu Davud, “*Salât*”, 473; İbn Mace, “*Mescit*”, 767.

haline gelmiştir. Bu uygulamalardan vazgeçilip yeni düzenlemeler yapılmalıdır.

7.4. Yüksek Sesle Konuşmak ve Tartışmak

Mescitlerde yüksek sesle konuşmak, tartışmak ve kavga etmek doğru davranışlardan değildir. İbadet mahalli olan bu yerlerde alçak sesle konuşulmalı etrafımızdaki diğerlerini rahatsız etmemeliyiz. Nitekim bir hadis de şöyle anlatıyor: "*Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "Mescidlerinizi çocuklarınızdan, delilerinizden, alışverişlerinizden, davalarınızın ikamesinden, sesinizi yükseltmekten, hadlerinizin icrasından, kılıçlarınızı kınlarından sıyırmaktan uzak tutun. Mescitlerin kapılarının yakınlarında abdest yerleri yapın. Mescitlerinizi, cuma günü buhurlayarak güzel kokulu kılın."*"⁷³

7.5. Cünüp ve Hayızlı Olarak Mescide Girmek

Cünüp olanın camiye girmesinin caiz olup olmadığı hususu ihtilafıdır. Hz. Aişe'den gelen bir rivayette; "*Ashâb-i Kiramın evlerinin kapıları Mescide açılmış bir halde iken, Rasûlullah (s.a.) Mescide gelip; "Şu evlerin yönlerini kapılarını mescidden çeviriniz" buyurdu ve hucre-i saadetine girdi. Ashap, kendileri hakkında bir ruhsat inmesini umarak bir şey yapmadılar evlerin kapılarını çevirmediler. Bir müddet sonra Rasûlullah (s.a.v.) onların yanına tekrar çıktı ve "Şu evlerin kapılarını çeviriniz. Çünkü ben, mescidi hayız ve cünüp olanlara helâl görmüyorum" buyurdu.*"⁷⁴

Müzeni, Dâvûd ve İbn Münzir'e göre, özürsüz veya özürsüz, abdest alarak ya da almadan, camide oturmak veya caminin içinden geçip gitmek caizdir. Bunlar, "*Müslüman pis olmaz*" hadisine dayanırlar. Ancak müslümanın necis olmaması, onun camide kalmasının caiz olmasını gerektirmez.

Süfyân es-Sevrî ve Malikilerin çoğunluğuna göre, cünübün, caminin içinde durması da, geçip gitmesi de caiz değildir. Ancak zaruret hâlinde abdest alarak içinden geçebilir. Bazı Malikilere göre, teyemmüm etmelidir.⁷⁵

Hanbelîlere göre; zaruret olsun olmasın, abdesti olmasa bile geçip gitmesi, abdest almak şartıyla da içinde kalması caizdir.⁷⁶

Şafiiler; mescidde durmadan geçip gitme hususunda Hanbelîlerin görüşündedirler.

Cünübün, camide durması ise Şafiîlere göre de haramdır.⁷⁷

Hanefîlere göre; cünübün, eğlenmeden, geçip gitmek içinde olsa

⁷³ İbrahim Canan, "*Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*", Akçağ Yayınları: XVII,8

⁷⁴ Ebu Davud, "*Taharet*", 232; İbn Mace, "*Taharet*", 126.

⁷⁵ Malik, "*Müdevvenetü'l-Kübra*", I,137.

⁷⁶ İbn Kudema Makdisi, "*el-Muğni*", I,166.

⁷⁷ Meydanî, "*Lübab*", I,16.

mescide girmesi haramdır. Ancak evinin kapısı mescide açılıp da değiştirme imkânı olmayışı gibi zaruret hallerinde haram olmaz. Eğer mescidde iken cünüp olur da beklemeden çıkabilirse, teyemmüm edip çıkar. Çıkamazsa, teyemmüm edip bekler. Cünüp olduğunu bilmeden camiye girer de camide iken cünüp olduğunu hatırlarsa, hemen dışarı çıkar, çıkamayacaksa teyemmüm edip bekler. Fakat namaz kılamaz, Kur'ân-ı Kerîm okuyamaz.

Hız. Ali, İbn Abbâs, Mücahit ve Sa'îd b. Cübeyr de Hanefîlerle aynı görüştedirler. Hayız ve nifas hâlindeki kadın için de Hanefîlerin görüşü aynıdır. Yani, bunlar da mescide giremezler. Mâlikîler de aynı görüştedir. Tabîî zaruret hâli bu hükmün dışındadır. Şafîî ve Hanbelîlere göre; Cünüp için olduğu gibi ayhali ve lohusa için de, mescidi kirletmeyeceklerinden emin iseler, içinden geçmeleri caizdir. İçeride durmaları, Şafîîlere göre caiz değil, Hanbelîlere göre kanın kesilmesi ve abdest almış olmaları şartıyla caizdir. Mescidin içinde ihtilâm olan bir kimsenin derhal dışarıya çıkması lâzımdır. Kapıların kapalı olması gibi bir sebepten dolayı içerde kalması ise zarurete binâen caizdir. Caminin iki kapısı varsa, kendisine yakın olandan çıkmalıdır.

Mescidde, abdestsiz olarak durmak ittifakla caizdir. Sebepsiz yere abdestsiz duruyorsa mekruh olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁷⁸

7.6. Tuvaletini Yapmak

Mescidin içine tuvalet ihtiyacını gidermek doğru bir davranış değildir. Bedevinin birisinin Hız. Peygamber zamanında mescide gelip bevletmesiyle ilgili hadis şöyledir; Enes b. Malik rivayet etti. (Dedi ki) : *“Bir defa biz mescidde Resulüallah (s.a.v.) birlikte bulunuyorduk. Ansızın bir bedevi çıka geldi ve mescidin içine bevletmeğe kalkıştı. Bunun üzerine Resulüallah (s.a.v.)’in Ashabı:*

Heey... Heey!... dediler. Resulüallah (s.a.v.): “Onun bevlini kesmeyin: Bırakın onu!” buyurdular. Ashâb da bevlini bitirinceye kadar onu bıraktılar. Sonra Resulüallah (s.a.v.) onu çağırarak kendisine şunları söyledi; “Şüphesiz ki, bu mescitler ne şu bu bevlden, ne de pislikten hiç bir şeye yaramazlar. Bunlar ancak Allah (Azze ve Celle)’yi anmak, namaz kılmak ve Kur’ân okumak için (bina edilmişler) dir.” Müteakiben peygamber (s.a.v.) cemaatten birine emir buyurdu o da bir kova su getirerek bevlin üzerine serpti.”⁷⁹

7.7. Cinsel İlişkide Bulunmak

Mescitlerde cinsel birleşme ve benzeri davranışlardan sakınmak gereklidir. Nitekim Allah (Azze ve Celle) şöyle buyuruyor: *“...Mescitlerde*

⁷⁸ Ahmed Davutoğlu, *“Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi”*, Şamil Yayınevi; I, 412-414.

⁷⁹ Buhari, *“Abdest”*, 219; Müslim, *“Taharet”*, 28; Tirmizi, *“Taharet”*, 147, Nesai, *“Sular”*, 329; İbn Mace, *“Taharet”*, 528.

*ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın. İşte böylece Allah ayetlerini insanlara açıklar. Umulur ki korunurlar.*⁸⁰

8. Mescit/Cami Adabı

Mescitlerde dinen caiz olan ve olmayan davranışları tespit ettikten sonra kısa maddeler halinde mescit/cami adaplarından bahsetmek faydalı olur.

Mescit/cami adabı ile ilgili şunlar söylenebilir;

1. Tesettüre riayet ederek güzel, temiz elbise giyinmek.
2. İçeriye sağ ayak ile girmek.
3. Mescide gelirken yolda zikir, tesbihat ve dua yapmak.
4. Sakin, emin ve vakur adımlarla yürümek.
5. Mescide yürüyerek gelmek.
6. Kötü kokulu soğan ve sarımsak gibi şeylerden sakınmak.
7. Erken gelip en ön safa yetişmeye gayret etmek.
8. Mescide girdiği anda selam vermek.
9. Mescide girdiğinde oturmadan önce “Tahiyyatü'l-Mescid” namazı kılmak.
10. Mescitte bulunduğu sürece zikir, tesbihat ve tefekkür etme

SONUÇ

Mabet, içinde ibadet edilmek üzere tahsis edilmiş kutsal mekânlara verilen genel bir addır. Yukarıda da değinildiği üzere fonksiyonları itibariyle bazen câmi, bazen “mescit”, bazen “el-mescidü'l-câmi” gibi ad ve unvanlar ile isimlendirilmişlerdir. Bu isimlendirmelerin kullanımı farklı coğrafyalarda, farklı ülkelerde halk nezdindeki şöhretine göre değişiklik arz etse de mana itibariyle insanları cem eden, bir araya toplayan, içinde ibadet edilen “Allah'ın evleri” diye izafet-i teşriifiye ile tamlanan bu özelliği ile de Allah'a misafir olunan yerlerdir. Ülkemizde daha çok câmi kelimesi kullanılırken, İslâm coğrafyasında mescit kelimesi daha yaygın olarak kullanılmaktadır.

Mescid bir İslâm şiarı ve sembolüdür. Zaman zaman mutlu ve sevinçli günlerin bazen acı ve üzüntülü günlerin paylaşıldığı yerler, bazen de kültürel etkinliklerin ifa edildiği merkezlerdir. Millî ve dinî kimliğimizin gelişiminde çok önem arz eder. Zenginiyle fakiriyle, cemiyetin farklı ve renkli statülerinden köylü veya şehirlisiyle, büyüğüyle, küçüğüyle aynı safta omuz omuza her kesimi bünyesinde toplayıp cem edebilen yegâne mekânlardır. Mabet olmanın yanı sıra birer eğitim, öğretim okulları, diğer bir tabirle halk

⁸⁰ Bakara, 2/187.

üniversitesi vazifesi yapmaktadır. Bu yönüyle de geleceğimizin teminatı konumundadır.

KAYNAKÇA

Ahmed, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), “*el-Müsned*”, Kahire: Müessesetu Kurtuba.

Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, (ö.458/1066), “*es-Sünenü'l-kübra*” , thk. Muhammed Abdü'l-Kadir Ata, Mekke: Mektebetü'd-Darü'l-Baz, 1994/1414.

Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), “*el-Camiü's-Sahih = Sahih-i Buhari.*”, thk. Dr. Mustafa Dîb *el-Bugâ*, Beyrut: Daru İbni Kesir, *el-Yemame*, 1987/1407.

Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö.385/995), “*Sünenü'd-Dârekutni.*”, thk. Abdullah Haşim Yemani Medeni, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996/1386.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (ö.255/868), “*Sünenü'd-Dârimî*”, thk. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Hâlid es-Sebi' Âlemi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî es-Sicistânî (ö.436/1044) “*Sünen-i Ebu Davud*”, thk.

Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Yakub Kindî, (ö.350/961), “*el-Vülat ve kitâbü'l-kudat*”, ed. Rhuvon Guest. -- Kahire : Müessesetu Kurtuba, [t.y.]

Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. -- Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim Nisaburi, (ö.405/1014), “*el-Müstedrek ale's-Sahihayn*”, dirase ve tahkik Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed,(ö. 808/1406) “*Mukaddimetu İbn Haldun*” ; tahkik Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dımaşk: Dâru Ya’reb, 2004.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (ö.354/965); “*Sahihu İbn Hibban*”, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984/1404.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi İbn Huzeyme, (ö.311/924); “*Sahihu İbn Huzeyme*”, thk. Muhammed Mustafa A'zami. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970/1390.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini (ö.273/887), “*Sünenü İbn Mace*” , ta’lik ve tahkik Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru’l-Fiker.
- Malik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari Malik b. Enes, (ö.179/795), “*el-Muvatta’*”, (Muhammed b. el-Hasan Rivayeti), ta’lik ve tahkik Takıyyüddin Nedvi. Dımeşk : Dâru’l-Kalem, 1991/1413.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875), “*Sahih-i Müslim*”, thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Baki, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1956.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai,(ö. 303/915), “*Sünenü'l-kübra*”, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan. Beyrut: Dâru’l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Nevevi, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevi, (ö.676/1277.), “*Sahih-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevi = el-Minhac fi şerhi Sahih-i Müslim b. Haccac.*” [y.y.], 1349.

- Taberani, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberani, (ö.360/971), “*el-Mu'cemü'l-kebir*” thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Musul: Mektebetü'l-Ulüm ve'l-Hikem.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberani, (ö.360/971), “*el-Mu'cemü'l-evsat*”, thk. Tarık b. Avdu'llah b. Muhammed, Abdü'l-Muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberani, (ö.360/971), “*el-Mu'cemü's-sagir*”, thk. Muhammed Şükür, Mahmûd Emrir, Beyrut, Umman: el- Mektebetü'l-İslami, Daru Ammar, 1985/1405.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, (ö.279/892); “*el-Câmiü's-sahih=Sünenü't-Tirmizi.*” thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî.

**KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ YAYIM İLKELERİ**

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayınıdır.
2. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.
3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen “çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik” ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.
4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tam: 16 nk” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0,5 cm” olarak ayarlanmalıdır.

3. Başlıklar Türkçe hepsi büyük harfli, İngilizce ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri “adı-soyadı” sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “TraditionalArabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.

8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis no) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb, 17 gibi).

Uygulamalı Örnekler

Kitap

Örnek: Emin Aşıkkutlu, , *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

Editörlü kitap

Örnek: Bülent Uçar, (Ed.), *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kars 2015

Tez

Örnek: Hikmet Atan, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Bilimsel Dergi Makalesi

Örnek: Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara, 1996.

Çeviri kitaplar

Örnek: Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

Kurum Yayınları

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

Yazarı Olmayan Eser: Anonim

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago 1993.

Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:
kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kafifd>