

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 6, Sayı: 1, Bahar 2019



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 6, Issue: 1, Spring 2019

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri Karadayı
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Topaloğlu

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Dr. Halil Temiztürk
Arş. Gör. Dr. Enes Büyük

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin (TÜİF, aliutekin@gmail.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim
Arş. Gör. Mahmut Ayyıldız
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
<http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşir, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler / İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Haziran 2019

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Rotterdam İslâm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi

SOBIAD

E3
CEEOL

DRJI
Dergi Yayıncılık ve İnceleme Merkezi

Google
Scholar

idealonline

INDEX
COMPARATUS

INTERNATIONAL
CITATION INDEX

ISAM
ISLAMIC SCIENCE AND
ARABIC MEDICAL RESEARCH
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

WORLDJOURNAL

arastirmax
Bilimsel Yayıncılık

TRIZIN

veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden.....	7
Editorial.....	9

Makaleler

Does Being Rafidi Mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records <i>Râfizilik - Şia ilişkisi: On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Belgelerinde Tanımlanan Kızılbaş İncancının Sorgulanması</i> Reyhan Erdoğan Başaran.....	11 - 35
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi? <i>Hazrat Aisha's Age of Marriage: Is it Custom or Religion?</i> İhsan Arslan	37 - 72
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Kafkasya Arap Edebiyatında Şeyh Şamil <i>Sheikh Shamil in the Arabic Literature of the Caucasia</i> Kamran Abdullayev	73 - 92
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi <i>The Evaluation of the Poem İbrahim Hakki Hazretleri's in the Context of Bibliotherapy</i> Gülcan Abbasoğulları	93 - 123
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İncancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği <i>The Belief of Test and Coping in Terms of Attributing Meaning: The Case of Martyr Families, War Veterans, and War Veterans Families</i> Nesibe Esen Ateş.....	125 - 151
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların Değerlendirilmesi <i>The Evaluation of the Issues That Women Have Been Discredited Her in the Light of the Holy Qur'an</i> Mustafa Tunçer.....	153 - 188
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi ve Telvîh Hâşiyesi Örneği <i>The Contribution of the Ottoman Scholars to the Study of Usûl al-Fiqh: Sample of Hasan Çelebi and the Annotate of al-Talwih</i> İlyas Yıldırım.....	189 - 213
Kıyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı Ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi <i>Source of Sunnah and Explanation (Tabyin) Duty of Prophet in the Context of 19th Verse of Surah al-Qiyâmah</i> Fuat Karabulut.....	215 - 243
Muhammed Ed-Destinâî'nin <i>Âdâbü'l-Müftîn</i> Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik <i>Tractate of Mohammed al-Destinâî Entitled Âdâb al-Muftîn: Analysis and Critical Edition</i> Şenol Saylan.....	245 - 270
Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü <i>The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an</i> Çev: Nihat Uzun.....	271 - 297



Değerli okurlarımız, kıymetli bilim insanları,

Dergimizin 11. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayı birkaç açıdan bizim için özel bir anlam ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, uzun ve yoğun çalışmalar sonrasında dergimiz nihayet Ulakbim TR Dizin tarafından taranmaya başlanmıştır. Ayrıca bu sayıdan itibaren dergimizde yayınlanan makalelere DergiPark vasıtasıyla DOI numarası verebileceğiz. Böylece hem yazarlarımızın hem de editöryal ekibimizin emekleri akademik camiada hak ettiği karşılığı bulacaktır. Şüphesiz ekip olarak yapmış olduğumuz özverili çalışmaların olumlu bir şekilde neticelenmesi açısından bu gelişmeler bizim için son derece sevindiricidir. Böylece dergimiz için önemli bir eşik aşılmış oldu. Bu durum aynı zamanda uluslararası indekslerde taranma konusunda yapmış olduğumuz çalışmaları da olumlu yönde etkileyecektir. Bundan sonraki süreçte yayınlanmak üzere dergimize gönderilecek çalışmalar nicelik bakımından artacaktır. Ancak yayın sayımızı fazla artırmadan niteliğe önem vereceğimizi ifade etmek istiyoruz.

Bu sayı derginin mevcut editöryal ekibinin çıkardığı son sayı olması hasebiyle de bizim açımızdan farklı bir anlam içermektedir. Editörler ve editör yardımcıları olarak görevimizi bu sayı itibarıyla devrediyoruz. Dergiyi devraldığımız Eylül-2016'dan itibaren zamanla yeni arkadaşların katılmasıyla genişleyen yayım ekibimiz, o tarihten itibaren hiç vakit kaybetmeden DergiPark'a kayıt işlemlerini gerçekleştirmiş, ulusal ve uluslararası indekslerde taranmak üzere gerekli kriterleri yerine getirmek için yoğun bir şekilde çalışmıştır. Derginin nitelik açısından sürekli olarak geliştirildiği bu dönemde birçok nitelikli eser dergimiz vasıtasıyla okuyucusuyla buluşmuştur. Bu bağlamda görevden ayrılacaklar adına görevi devralacak arkadaşlara başarılar diler ihtiyaç duyduklarında yanlarında olacağımızı ifade etmek isteriz.

Dergi içeriğine gelince, bu sayıda sizleri birbirinden değerli 8 telif, 1 tahkik ve 1 çeviri makalesiyle buluşturuyoruz. Telif makalelerimizin ilki olan Dr. Reyhan Başaran tarafından İngilizce yazılan "Does being Rafidi mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records" adlı makale arşiv kaynaklarını, tarihî ve dinî kayıtları kullanarak Kızılbaşların dinî eğilimlerinin Osmanlı nezdinde nasıl algılandığını ele almaktadır.

Doç. Dr. İhsan Arslan tarafından kaleme alınan "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?" adlı ikinci makalede Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin evliliklerinin dine göre mi, örf'e göre mi gerçekleştiği hususu metodik bir bakış açısıyla

irdelenmektedir.

Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdullayev tarafından kaleme alınan “Kafkasya Arap Edebiyatında Şeyh Şamil” adlı üçüncü makalede Gazavât târihinde müstesna yeri olan Şeyh Şamil’in, Kafkasya Arapça edebiyâtındaki portresi araştırılmaktadır.

Arş. Gör. Dr. Nesibe Esen Ateş tarafından hazırlanan “Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği” adlı dördüncü makale ise şehit ve gazi aileleri ile gazilerin yaşadıkları travmaların kaynağına ve onlarla başa çıkmada dini inançların rolüne dair bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan Abbasoğulları tarafından kaleme alınan “İbrahim Hakkı Hazretleri’nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi” adlı beşinci makale Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın eserlerinin okuyucusu üzerinde oluşturduğu olumlu etkiyi bibliyoterapi yoluyla tespit etmeye çalışmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tunçer’in hazırladığı “Kur’an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların Değerlendirilmesi” adlı altıncı makale, kadına yönelik itibarsızlaştırma çabalarının ardında dinin değil kültürel birikimin etkili olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi İlyas Yıldırım tarafından kaleme alınan “Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi ve Telvîh Hâşiyesi Örneği” yedinci makalede şerh-hâşiyede edebiyatının ilmî bir değer ifade etmediği söylemleri sorgulanmakta ve Hasan Çelebi’nin *Hâşiyeye ale’t-Telvîh* eseri üzerinden Osmanlı âlimlerinin fıkıh usulü disiplinine sundukları katkılar incelenmektedir.

Dr. Öğr. Üyesi Fuat Karabulut’un kaleme aldığı “Kıyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı ve Hz. Peygamber’in Tebyin Görevi” adlı makalede ise sünnetin kaynağı, dindeki yeri, korunması ve Resûlullah’ın Kur’ân’ı açıklaması (tebyîn) konuları, Kıyâme Suresi’nin 19. ayeti bağlamında ele alınmaktadır.

Ayrıca bu sayıda Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan tarafından hazırlanan “Muhammed ed-Destinâî’nin *Âdâbü’l-Müftîn* Adlı Risalesi: Değerlendirme ve Tahkîk” adlı tahkik çalışmasına ve son olarak Doç. Dr. Nihat Uzun tarafından Türkçe’ye çevrilen “Kur’an’ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü” adlı tercüme çalışmasına yer veriyoruz.

Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dear readers, dear scholars,

We are here with our 11th issue. This issue has a special meaning for us in terms of a few points. First of them is that our journal has been started to be indexed by Ulakbim TR Dizin at the end of a long and intensive working. Also, we will be able to give DOI number by DergiPark for every article published in our journal from this issue. Thus, the efforts of both our editorial board and our writers will reward in academia. These developments are so pleasing in terms of our devoted works being resulted positively. So, an important threshold had been surpassed. This situation will contribute to our works about being scanned of our journal in international indexes. From now on, the articles that will be sent to our journal will increase in number. But we want to declare that we will keep the articles in acceptable numbers not to give harm to the quality of our journal.

Because this issue is the last one that ongoing editorial board has published, it has a different meaning for us. As editors and assistant editors, we delegate our duty as of this issue. Since we have taken over the duty in September of 2016, our team that grown with the attendance of new people had registered to Dergi-Park and had worked intentionally to fulfill necessary criteria to be indexed in public and international indexes. Many qualified works had been published in our journal throughout this period. We wish new editorial board success as present editorial board and want to state that we will be helping them whenever they need.

As for the content of this issue, we have eight writings, one tahqiq and one translation. The first article of our issue is the one written by Dr. Reyhan Basaran in English titled as “Does being Rafidi mean Shi’ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records” discusses how the religious tendencies of Kızılbaş community had been perceived in Ottoman Empire by using archives, historical and religious sources.

In the second article written by Associate Professor Ihsan Arslan with the title “Hazrat Aisha’s Age of Marriage: Is it Custom or Religion?”, the problem around the marriage of Prophet Muhammad with Hazrat Aisha is analyzed with a methodological approach.

In the third article belonging to Dr. Kamran Abdullayev which has the title of “Sheikh Shamil in the Arabic Literature of The Caucaisa”, the portrait of Sheikh

Shamil who has an exceptional place in the gaza history is researched in the Arabic Literature of the Caucasia.

The fourth article prepared by Research Assistant Dr. Nesibe Esen Ateş with the title of “The Belief of Test and Coping in Terms of Attributing Meaning: The Case of Martyr Families, War Veterans, and War Veterans Families” tries to evaluate the causes of the trauma and the role of the religious beliefs to overcome these traumas.

In the fifth article titled as “The Evaluation of the Poem İbrahim Hakki Hazretleri’s in the Context of Bibliotherapy, Dr. Gülcan Abbasoğulları tries to determine the positive effect of works of İbrahim Hakki of Erzurum on the readers from the bibliotherapy perspective.

The sixth article written by Dr. Mustafa Tunçer which has the title “The Evaluation of the Issues that women have been Discredited her in the Light of the Holy Qur’an” aims to reveal that cultural background is influential on being discredited of woman.

In the seventh article belonging to Dr. İlyas Yıldırım which has the title “The Contribution of the Ottoman Scholars to the Study of Usûl al-Fiqh: Sample of Hasan Çelebi and the Annotate of al-Talwîh”, it is analyzed even if the literature of annotation and of commentary has a scholarly value or not and the contributions of Ottoman scholars to ilm al-fiqh are discussed through the Annotate of al-Talwîh of Hasan Çelebi.

In the next article written by Dr. Sedat Baran, the source of sunnah, its place in the religion and the conservation of it and the explanation of Quran (tabyin) by Prophet Muhammad are discussed in the context of 19th verse of Surah Qiyâmah under the title “Source of Sunnah and Explanation (Tabyin) Duty of Prophet in the Context of 19th Verse of Surah al-Qiyâmah”.

Also, we give place to the critical edition of Dr. Şenol Saylan that has the title “Tractate of Mohammed al-Destinâî Entitled *Âdâb al-Muftîn*: Analysis and Critical Edition” and finally to the translation of Associate Professor Nihat Uzun with the title “The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur’an” in this issue.

We wish to see you in our next issue.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 315-339

Does Being Rafidi Mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records
Râfîzîlik - Şîa ilişkisi: On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Belgelerinde Tanımlanan Kızılbaş İnanıcının Sorgulanması

Reyhan Erdoğan Başaran
Dr. Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Iğdır / Türkiye
Assist., Prof., Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Studies
Iğdır / Turkey
e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0046-2761>
DOI: 10.33718/tid.506735

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 02 Ocak / January 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Ocak / January 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 03 Haziran / June 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Reyhan Erdoğan Başaran, "Does Being Rafidi Mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 11-35

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Does Being Rafidi Mean Shi`ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records*

Abstract

The Kızılbaş, especially by the sixteenth century, played a central role in the Ottoman-Safavid struggle due to its close alliance with the Safavid. By using period archival records of the Ottoman administration along with historical and religious documents composed by the Ottoman elite scholars, this article aims to reflect the Kızılbaş's religious orientation as perceived by the Ottoman policy makers. The documents examined include the *fermans* of the Muhimme registers, *Selim Şah-name* of İdrîs-i Bitlisî, *Tevarih-i Al-i Osman* of İbn Kemal and the *fatwas* issued on the persecution of the Kızılbaş by İbn Kemal and as afterwards reutilized by Ebüssuud. In doing so, this article intends to uncover the Ottoman perspective of the Kızılbaş religiosity as if it had ever been linked to Shi`ism. Further the notion *rafidi* to define Kızılbaş belief will be explored in detail to reveal if it is used as equivalent to the term *shi`a*.

Key Words: *Shi`ite, Rafidi, Kızılbaş, Ottoman, Fatwas.*

Râfizilik - Şia ilişkisi: On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Belgelerinde Tanımlanan Kızılbaş İnançının Sorgulanması*

Öz

Kızılbaşlar, Safeviler ile yakın ittifakı nedeniyle özellikle on altıncı yüzyılda Osmanlı – Safevi mücadelesinde merkezi bir rol oynamışlardır. Bu çalışma, dönemin Osmanlı arşiv kaynaklarını ve Osmanlı Devleti'nin seçkin âlimlerinin hazırlamış olduğu tarihî ve dinî kayıtları kullanarak Kızılbaşların dinî eğilimlerinin Osmanlı nezdinde nasıl algılandığını yansıtmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Mühimme defterlerindeki fermanlar başta olmak üzere, İdrîs-i Bitlisî'nin *Selim Şah-name*'si, İbn Kemâl'in *Tevarih-i Al-i Osman*'ı ve Kızılbaşlar hakkında ilk olarak İbn Kemâl tarafından verilen ve sonrasında Ebüssuud Efendi tarafından düzenlenen fetvaların karşılaştırmalı analizi yapılmıştır. Bu çalışmada amaçlanan temel hedef Osmanlı nazarında Kızılbaşların Şia ile ilişkilendirilip ilişkilendirilmediğini sorgulamaktır. Bu bağlamda Kızılbaşların râfizî olarak nitelendirilmeleri hususu detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu kullanımın şia kavramının kullanımı ile eşdeğer olup olmadığı irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Şiilik, Râfizilik, Kızılbaş, Osmanlı, Fetvalar*

* This article is originally a part of my Ph.D. thesis titled: Reyhan Erdoğan Başaran, *Why Label Alevi Islam as Shi`ite?: A Comparative Inquire into Alevi identity Outside of the Sunni-Shi`ite Framework* (Ph.D. Thesis, Rice University, Houston ,TX 2018).

INTRODUCTION

Due to the Ottomans' practice of Sunnism and the Safavid's adaptation of Shi`ite Islam as the official religion of Iran, current researches have often been tempted to view the Ottoman-Safavid struggle as the beginning of constant struggle of Sunnism with Shi`ism. The Kızılbaş in the course of its alliance with the Safavid became so closely associated with Shi`ism that the tendency has been to classify them in fact as a branch of Shi`ism.¹ It is of great interest in the context of the present article to note that although the Kızılbaş religion is mostly part of or connected in one way or another to the Shi`ite tradition, there is no confession of the Kızılbaş group's adoption of Shi`ism. Rather than discussing the Kızılbaş religion as Sunni or Shi`ite, in this paper that follows, I will explore in more detail the Ottoman State's perception of the Kızılbaş belief. What was the Ottoman perception of the Kızılbaş belief? Did the Ottoman administration classify the Kızılbaş as Shi`ite? Were the Kızılbaş different from the other non-Sunni minority religious groups in the eyes of the Ottoman authority?

This paper aims to analyze different types of archival documents including Ottoman administrative records, historical and religious narrative chronicles to provide solid information on the Ottoman view of the Kızılbaş faith. In this regard, the *fermans* (rescript)² attributed to the Kızılbaş issued in the Muhimme registers³ will be cross-checked and compared with the historical records⁴ written by the official historians to

-
- 1 For more information, see Reyhan Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevi with either Shi`ism or Sunnism, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.
 - 2 To establish an analytical framework of the *fermans*, I will research into the following works: Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1932); Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013). Savaş provided the original facsimile of the *fermans*; Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002). Şener also provided the original facsimile of the seventy-eight documents.
 - 3 For further information on the Muhimme registers, see Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (BOA) (İstanbul: Başbakanlık Basımevi, 2000), 7.
 - 4 For the historical records, the following works will be referred: Necdet Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi, 1285-1502* (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013); Kemâl Paşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*. VIII. Defter, ed. Ahmet Uğur (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997). In this work, the transcription of the original document has been



illustrate the Kızılbaş religiosity in the eyes of the Ottoman Empire. Additionally the *fatwas* (Islamic religious law) issued by Ibn Kemal (873/1469 – 940/1534) and afterwards reutilized by Ebussuud (895/1490 – 981/1574) will be referred to show the role of the religious discourse on supporting the Ottoman policy towards the Kızılbaş group.⁵

This research will then examine the usage of the term *rafidi* (rejectionists) for the Kızılbaş community as how it was referred, and what it meant in the religious sphere. Since the historical and theological development of Rafidism and Shi`ism have coincided, any group that had been defined as Rafidi were also labeled as Shi`ite. Rafidism and Shi`ism have been discussed as if they exactly reflect the same type of religious understanding. The Ottoman chronicles that have come to describe the Kızılbaş as Rafidi but not Shi`ite. Regardless of that the Kızılbaş has come to be labeled as Shi`ite.⁶ In this regard, it is of great interest in the context of this paper to uncover the connection of Rafidism with Shi`ism and find out if the sixteenth century Ottoman records imply Shi`ism in describing the Kızılbaş creed as Rafidi.

1. The Persecution of the Kızılbaş

According to the perspective of the Ottoman officials, historians and the prestigious *ulama* (scholars who trained in Islam and Islamic law), two factors made the Kızılbaş undesirable: Firstly and most importantly, the Kızılbaş provided military support for the Shah of Persia within the Ottoman subject.⁷ Secondly, they performed a non-Sunni religious rite

provided between the pages of 231-279; İdrîs-i Bitlisî, *Selim Şah-name*, ed. Hicabi Kırancı (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).

5 Ibn Kemâl, *Fetâva-i Kemâlpaşazade der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 3548, 45a-46b. For the Turkish version of this pamphlet, see Ahmet İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası," *Tokat Sempozyumu* 1/3 (2012), 301-302; For the *fatwas* of Ebussuud see, M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

6 Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi`ism or Sunnism," 315-338.

7 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 39-43; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için", *Dini Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar Araştırmalar* 10/28 (2007): 19-38, 22-23; Walter Posch proposes completely opposite view according to which although the Anatolian Kızılbaş, acknowledged the Shahs of Iran as spiritual guides, they did not provide military support for the Safavids. He actually differentia-

that was considered as a threat to the Sunni Islam. That is primarily why religious dissociation of the Kızılbaş from Sunni Islam cannot be claimed to be the only or foremost concern of the Ottoman in targeting them. One particular *fatwa* states that “the Ottomans remains firm in its combat with the Kızılbaş as a result of their revolts against the sultan of Islam and they are nonbeliever.”⁸ The *fatwa* shows that the persecution of the Kızılbaş had its root directly or inherently in the liaison of the Kızılbaş with the Safavid, and then them being nonbeliever.

The *fermans* of the Muhimme registers also emphasize the problem of the Kızılbaş as they had given their alliance to the Safavid Iran. According to a *ferman*, a Kızılbaş who asked to join the Ottoman army so as to go to Iran, said that whoever draws a sword to Shah is not a Muslim.⁹ Another one notes that “the Kızılbaş collect money along with their wives’ jewelry, and send them to Iran.”¹⁰ The Kızılbaş are not only accused of being partisans of Iran, but they were also alleged as ‘being hostile to the Ottoman State.’¹¹ In this regard, İdrîs-i Bitlisî, a sixteenth century Ottoman historian, states that:

“It is for the best to sweep evilness away. For the safety of the Ottoman State, the smart step is initially to see the enemy at home. The army of Kızılbaş is huge and settled in Anatolia. The Kızılbaş army was consisted of the sons and members of some mystic groups. Numerous clerks are assigned by the Ottoman Sultan to record the members of the Kızılbaş army. The registry of the members of the group has exceeded over forty thousand people. Whoever turns his face away from the *haqq* (the divine truth), he will be killed with the political sword. It is indispensable for the Sultan to cut down the wicked herbs from the garden of religion to restore the social system.”¹²

tes the Kızılbaş of Iran from the Kızılbaş of Anatolia. See Walter Posch, *Osmanisch-safavidische Beziehungen 1545-1550: Der Fall Alkâs Mîrzâ* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2013). <http://www.jstor.org.ezproxy.rice.edu/stable/j.ctt1vw0pgd>

8 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no 479), 109.

9 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 216.

10 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 25.

11 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 28-43.

12 Bitlisî, *Selim Şah-name*, 131-136.



The aforementioned phrases show that the Kızılbaş were not merely persecuted over doctrinal differences as claimed. Winter, in his work *The Shi'ites of Lebanon*, alleges, "the Kızılbaş and other heterodox groups began to be persecuted on the sole basis of their religious beliefs."¹³ In order to make such a claim that the Kızılbaş were persecuted over religious disputes, it is essential to reveal the position of other non-Sunni or non-Muslims living within the Ottoman surroundings. Was the Ottoman administration hostile or tolerant to the other non-Sunni minority religious groups or non-Muslims?

Islam was the dominant religion. The coexistence of people of different ethnicities - Turks, Kurds, Laz, Greeks, Arabs, Albanians, and the Bedouin; languages - Turkish, Kurdish, Arabic, Greek, Bulgarian, Armenian, Albanian, and Serbian; and the religions - Islam, Orthodox, Catholics, Armenians, and Jewish, - nevertheless all show how diverse was the Ottoman Empire in terms of ethnicity, language, and religion.¹⁴ The religious differences of the Christian and Jewish communities were recognized in that they were allowed to follow their own respective laws and codes in settling intercommunal matters.¹⁵ Muslims, however, were of the Sunni denomination of Islam. The Ottoman sultans had even been given the title "Caliph of Islam" after their conquest of the Mamluks in the 1500s and thus, they were the supreme authority of Sunni Islam. Different dervish orders that perform non-Sunni religious rite have existed within the Ottoman surroundings in different places and times. As long as these non-Sunni minority groups did not cause problems that targeted the Ottoman unity, they were generally tolerated. Similarly, the Ottoman policy towards the neighboring Muslim beylics (*beylik*) was to live in peace as long as they neither attempted to attack nor conspire with the Christians against the Ottomans.¹⁶ If a person or a group of people became a political or social threat to the realm, then the Ottomans did whatever neces-

13 Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788* (Cambridge University Press, 2010), 14.

14 Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969): 258-281; Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 5.

15 Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (Palgrave Macmillan, 2002), 216.

16 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 117.

sary to get the situation under control. The revolt of Shaykh Bedreddin, a Muslim Sufi theologian, can be given as an example. He had influenced many Muslims and non-Muslims lived in the Ottoman Empire. He became a threat when he led an important rebellion against the Ottomans. He was hanged immediately after he was captured.¹⁷ The example of Molla Lutfi, a prominent religious scholar in the *sahn-ı seman madrasah*, displays a different angle of the persecution. He was hanged, claimed Ocak, not due to his theological views, but because of a jealousy arising out of the strong rivalry between religious scholars. The decision about his execution was made by his grudging opponent.¹⁸ The different instances of persecution/execution show that varied reasons including political, social, institutional, geopolitical and religious all played a particular role in shaping Ottoman policy. Therefore, this paper argues that the Kızılbaş's political alliance with Iran was actually the foremost reason behind the persecution. The Kızılbaş religiosity became the secondary cause. Hence the Ottoman fight with the Kızılbaş (actually with the Safavids) cannot simply be discussed as a struggle between Sunni and Shi'ite. Here the Ottoman as like the Safavid played the religious card to inflame the partisans.

2. The Role of Religion

Even though the Ottoman-Safavid struggle played a central role in the persecution of the Kızılbaş, the *fatwas* issued by Ibn Kemal and Ebussuud had shaped the religious aspect of this fight. During the Battle of *Chaldiran* happened in 919/1514, many people were hesitant in fighting with the Kızılbaş. This was because of the fact that their religious identity as Muslims - they worship Allah and praise Muhammad - was a subject of concern. That is how the *ulama* had begun issuing *fatwas* that legitimized the Ottoman fight with the Kızılbaş community.¹⁹ According to those *fatwas*, which sharpened the religious angle of the fight, the Kızılbaş had clearly displayed the marks of heresy. They are accused of insulting the *sharia* and the people of *sharia* by ignoring the daily prayers²⁰

17 Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, 3.

18 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 239-267-384.

19 Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, (*fatwa* no. 481), 110-111; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi* 17 (2011): 49-78, 53-55.

20 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 32.



and by drinking wine, even though it was not permissible in Islam.²¹ They were also denounced because of their practice of cursing the first three caliphs,²² and non-recognition of *ijihad* (judicial opinion) of the *mujtahid* imams (a qualified person to evaluate the Islamic law). Rather than following the law of *sharia* as stated by Ibn Kemal, they follow the sayings of Shah Ismail and thus for them, whatever the shah allows is *halal* and what he forbids is *haram*.²³

The Kızılbaş for all of these aforementioned reasons are represented as heretic, infidel and apostate. The country they live in is *darulharb* to the Muslims and what they slaughter is carrion. They will be punished as like they are *murtadd* (apostate). The fight with the Kızılbaş is therefore portrayed as a fight with a true enemy of Islam.²⁴ A famous *fatwa* states that “fighting with the Kızılbaş is regarded to be the greatest *ghaza* and the people who join this fight are considered to be both *ghazis* and martyrs.”²⁵

The Safavids also propagated the notion of *ghaza* to justify warfare against their powerful opponent. According to this propaganda, “killing Sunni Muslim is as the same as killing infidels.”²⁶ The Kızılbaş were deeply influenced by the Safavid policy that opposed the Sunni Ottoman Empire. As a result, they were involved in a number of civic uprisings that caused the death of many Sunni Muslims. With regard to Shah Ismail’s doings, İdrîs-i Bitlisî notes that:

“Shah Ismail and his adherents kill a believer for no reason. They dispose him of his property. The property and women of a killed man is *halal* according to the religion of Shah. In his judgment, adultery, and sodomy is *mubah* (permissible). He claims to be from the lineage of Fatima, the daughter of Muhammad and claimed to be the Imam. He is neither in the religion of Muhammad nor Isa (Jesus); he murders the *ulama* as if it was an obligation for him; he allowed alcoholic drink and wine in his land; he legitimized what was forbidden by God; he established his own *sharia*

21 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 37-39.

22 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 25.

23 Ibn Kemâl, *Fetâva-i Kemâlpaşazade der Hakk-ı Kızılbaş*, 45a-46b.

24 Ibn Kemâl, *Fetâva-i Kemâlpaşazade der Hakk-ı Kızılbaş*, 45a-46b.

25 Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, 109.

26 Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, 5.

while ignoring the religion of Islam; and he attempted to be God like Namrud.²⁷ A group of tyrants ignorantly glorified him. Shah Ismail says that I will take the world by force. Who would dare to fight with me? There is no one as brave and smart as I am. I would take the world from south to the west. I would conquer the land and the seas by way of peace and war. I already conquered the entire of Iran with my sword. I had threatened the Sultan of the Turks... I have followers and disciples from Anatolia and Syria, and they pay homage to me because of my ancestors. They all plume themselves on their profanity and wrong doings, all of which caused them to oppose to the divine judgment."²⁸

As I will further analyze in the following part, the *fatwas* composed by the sixteenth century salaried Ottoman *ulama* while convincing the common people on the heresy and profanity of the Kızılbaş, parallels the historical document in describing the Kızılbaş community (their political, social and religious status) and in supporting the state policy to ferment the adherents.

3. An Analysis of the *Fatwas* of the Sixteenth Century Ottoman *Ulama*

In this part, I particularly aim to survey and highlight of the expression of the Kızılbaş belief in the Ottoman religious treatises, with special attention paid to two prominent scholars: Ibn Kemal (873/1469 – 940/1534) and Ebussuud (895/1490 – 981/1574). The Ottoman *ulama* of the sixteenth century played an important role together with the sultans themselves in the administration of the Islamic law. Ibn Kemal and Ebussuud appear to have been the most outstanding religious leaders of the sixteenth century. Both well-trained scholars have been accorded enormous prestige as the Mufti of Istanbul, which by the end of the sixteenth century had been accounted as the highest office in the learned

27 The King Namrud, as pointed out in the Qur'an, not only denied the existence of God but himself claimed to be God. "Have you not thought about the man who disputed with Abraham about this Lord, because God had given him power to rule? When Abraham said, 'It is my Lord who gives life and death,' he said, 'I too give life and death.' So Abraham said, 'God brings the sun from the east; so bring it from the west.' The disbeliever was dumbfounded: God does not guide who do evil." (al Baqarah 2/258).

28 Bitlisî, *Selim Şah-name*, 131-136.

profession.²⁹ The Mufti of Istanbul also came to be known with the title of the *shaykh al-Islam*.

The *fatwas* and pamphlets of Ibn Kemal and Ebussuud were extremely important on the justification of the persecution of the Kızılbaş. Therefore, each of their particular writings attributed to Shi'ism and Kızılbaşism,³⁰ if pursued in depth, would help us to clarify the true religious identity of Kızılbaşism in the eyes of the Ottoman. I have come to believe that the statements of Ibn Kemal and Ebussuud are the most essential materials to investigate the extent to which, if it ever was, Kızılbaşism considered as a form of Shi'ism. Are the views of forenamed religious scholars subject to sectarian concern in terms of Sunnism and Shi'ism?

3.1. The View of Ibn Kemal on the Kızılbaş Faith

The treatises of Ibn Kemal are quite popular on the condemnation of non-Sunni religious groups. Ibn Kemal issued *fatwas* and wrote a number of pamphlets with the intention of protecting the Sunni Islam from the external Sufistic tendencies. According to him, the sects of Islam are divided into two main groups, which are the *ahli Sunnah*, and *ahli bid'ah* (invention of a new thing outside of Islamic rules/innovator).³¹ In his *risāles* (pamphlets), he aims to distinguish the teaching of the *ahli Sunnah* from the influence of the rest of the sects.³²

29 The *Mufti* of Istanbul did not share a parallel role with the judge in the Imperial Council, as their thoughts can only be regarded as authoritarian if the sultan certifies them. Hence, the sultan was the only person whom they needed to consult and get approval. For the office of the Mufti of Istanbul about its role in politics of the sixteenth century Ottoman realm, see, Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1972).

30 Ibn Kemâl, *Risâle fi ikfâri Şia*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, nr. 621, 31a-b; Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no. 481), 110-111.

31 He refers to a well-known hadith according to which the people of Islam will be divided into seventy-three sects. For the *hadith*, see Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad* (Cairo: Matba'a al-Maymaniyya, 1313/1869), 2:332. Ibn Kemâl divides the *ahli bid'ah* into six major groups as Khawarij, Rafidi, Qadarite, Jabarite (Cebriyye), and Mürchie. Each of those six groups are, according to Ibn Kemâl, consisted of twelve factions. Ibn Kemâl, *Risâle fi beyâni fıraki-Islâmiyyin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 3711, 115a-.

32 Ibn Kemâl, *Risâle fi beyâni fıraki-Islâmiyyin*, 115a-b.

Ibn Kemal wrote two treatises on the matter of deviant sects; one of them is titled as *Risāle fi beyāni firakı'd-dālle* (a pamphlet on the description of the heretical sects)³³ and the other one is named *Risāle fi tasnif-i firakı'd-dālle* (a pamphlet on the list of the heretical sects).³⁴ He also wrote a treatise on the condemnation of Rafidism, *Risāle fi tekfiri'r-Ravāfiz*.³⁵ His treatise titled *Risāle fi ikfāri Şia* (declaration of the Shi`is as unbeliever)³⁶ that was actually dedicated to denouncing Shah Ismail and his followers, appears to have been the only work on the anti-Shi`ite discourse (in terms of followers of Shah Ismail) of the sixteenth century Ottoman Empire. In the *risāle*, Ibn Kemal states that:

"There appears a number of signs of the presence of a Shi`ite group in the regions of Muslims. According to a rumor, they have captured so many Sunni cities and have disclosed their superstitious dogmas on them. They do not recognize the caliphate of Imam Ebu Bakr, Imam Umar, and Imam Uthman. They instead curse them. They prefer to follow the path of their leader whom they call Shah Ismail instead of complying with the sects of the *mujtahid* imams - an individual who is qualified to exercise judicial opinion in the evaluation of Islamic law. Thus and so, they insult the *sharia* and the people of *sharia*. They claim that following the path of Shah is easy and infinitely beneficial."³⁷

This is the only statement that the term '*shia*' has been used to define religiosity of the followers of Shah Ismail. However, Ibn Kemal neither criticized any particular theological element of Shi`ism. Nor does he regard Shah Ismail's religious leaning as an Islamic sect, but he judges it to be apostate. While the usage of the notion '*shia*' differentiates this document from the rest of the Ottoman records, is this enough to link the Kızılbaş belief with Shi`ism.

33 Ibn Kemâl, *Risāle fi beyāni firakı'd-dālle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bölümü, nr. 1028, 297a-298b.

34 Ibn Kemâl, *Risāle fi tasnif-i firakı'd-dālle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 3711, 114b-116a.

35 Ibn Kemâl, *Risāle fi tekfiri'r-Ravāfiz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, nr. 4794, 42b-43a.

36 Ibn Kemâl. *Risāle fi ikfāri Şia* Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, nr. 621, 31a-b; For the original script of this pamphlet see, Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi," 77-78. For the Turkish translation see, Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevi Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemâl Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005): 179-195, 188-190.

37 Ibn Kemâl. *Risāle fi ikfāri Şia*, 31a-b.

3.2. The *Fatwas* of Ebussuud

In 951/1545, during the reign of Suleyman the Magnificent, Ebussuud ascended to the office of Mufti of Istanbul. It was the time when the conflict with the Safavids had reached its peak. He issued a number of *fatwas* in support of the Ottoman policy. Those *fatwas* have been regarded as the most important resources that provided theological reasoning on the necessity of punishment of the Kızılbaş. A famous *fatwa* states that “the killing of the Kızılbaş group is permissible (*halal*) in compliance with our religion. People who kill them become *ghazis* and the killed ones become martyrs.”³⁸ The *fatwas* were primarily provided with the motives of dissolving public hesitation concerning the persecution of the Kızılbaş. According to the records, some people were concerned in terms of religious status of the Kızılbaş as “they believe in Allah and recognize Muhammad as the last prophet.” The *fatwas* therefore justified the killing of the Kızılbaş in support of the Ottoman policy.

The following *fatwa* also shows that the *fatwas* of Ebussuud were dedicated to dissipate the public concern of the killing of the Kızılbaş. Ebussuud states that:

"No one needs to be concerned about the legitimacy of the killing of the Kızılbaş. The wicked act of Kızılbaş is itself enough to prove that they are not related to the lineage of the pure prophet Muhammad. Besides when Junaid, grandfather of Shah Ismail, appeared, he forced the *sayyids* that live around the tomb of Imam Ali ar-Ridha ibn Musa al-Kadhim and other *sayyids* to show that his bloodline is coming from them. He killed the ones who did not accept his will. Some *sayyids* resigned themselves to his will to protect their lives. However, they attributed his lineage to an infertile *sayyid*. Therefore, some scholars would find out this fact. Moreover, even if it is true that he is a *sayyid*, when he is an infidel so he is no different from the rest of the heretics. Only the ones who follow the rite of *sharia* and protect its certain rules can be from the prophet's descendants. For example, Kanan was the son of Noah, but he deviated. When the prophet Noah prays for his escape from the flood, God said that, 'he could not be counted from your family...' Kanan was like any other unbelievers punished and suffocated. If coming from the descendant of a prophet was

38 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no. 479), 109.

sufficient to be saved, then the whole infidels could be saved only because they all come from the lineage of the prophet Adam."³⁹

The above-mentioned *fatwa* shows how religion had been used as a channel to justify the persecution of the Kızılbaş, and how the elite *ulama* served as an upholder of the political stability of the Ottoman Empire. In terms of religious concern, it assures people that there is no need to concern about killing of the Kızılbaş. As it is understood, common people were worried to fight against a group who claimed to be *sayyid*. In response to this assertion, Ebussuud states that they are not of the Prophet Muhammad bloodline. Junaid, unlike his ancestor, defrauded about his lineage, and by force, procured a document showing a genealogy of his *sayyid*-hood. Ebussuud then proceed saying that even if it is true that 'he is a *sayyid*,' why does it matter since he is an unbeliever (*dinsiz*). According to the *fatwa*, the blood tie is irrelevant when the person is not a true Muslim, a firm supporter of Islamic rule. Through giving an example concerning Noah's son, Ebussuud emphasizes a fact that no one would be saved only because of the blood-tie. The Qur`an mentions of Kanan, the son of Noah, as the only family member of Noah who could not be saved due to his disbelief of Noah's message.⁴⁰ Ebussuud further states that if descent from a prophetic lineage is enough to be saved, then we all nothing to worry about since Adam is the first human being and the first prophet.

Unlike majority of recent works on Kızılbaşism/Alevisim as they label Alevisim as Shi`ite, the sixteenth century Ottoman scholars of religion do not associate Kızılbaş religiosity with Shi`ism. Rather a well-known *fatwa* of Ebussuud categorically separates the Kızılbaş belief system from Shi`ism due to theological and doctrinal reasons.⁴¹ The statement of Ebussuud might actually be not sufficient to situate the Kızılbaş as either Shi`ite or non-Shi`ite. However, it definitely demonstrates that the Kızılbaş were not considered to be Shi`ite in the eyes of the Ottoman authorities. To the question of that "Kızılbaş group claim that they are Shi`ite, and they declare the statement of faith '*Lailaha illa Allah* - there is

39 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no. 480), 109-110.

40 (Hud 11/42-43).

41 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no. 481), 110-111.

no God but God. Then, what is the reason of approaching them in a harsh way." Ebussuud responds that:

"The Kızılbaş are not of the Shi`ite denomination of Islam. They also do not belong to the any sect of the 73 sects described in the prophetic tradition according to which, the *ummah* of Muhammad will be divided into 73 paths, and all with the exception of *ahli sunnah* will go hell.⁴² However, they generated a heretical and irreligious new *madhhab* (sect/belief/creed) by adopting a piece of misdoing and defeatism from each of those *madhhab*. Their poor behavior has increased day by day. Through looking at their persistent wrongdoings, in terms of *sharia*, our judgment would be: Those ill-natured underestimate the noble Quran, holy *sharia*, and the religion of Islam. They swear upon religious books and burn them. They offend the true religious scholars because of their poor knowledge of religion and prostrate to their deviant and traitor leader, Shah Ismail, through replacing him with God. They regard the entire forbidden by the strong verses as lawful. Besides, they are infidel in that they curse Abu Bakr and Umar. Even though there appear to be a number of almighty verses about the virtue of Aisha, the beloved wife of Muhammad, they malign her. They therefore refute the Qur'an and thus they are infidel. With their accusation to Aisha, they dishonor Muhammad and with this way they revile him. That is why the entire Kızılbaş with their old and young, their places and works must be exterminated. Whoever suspects of their fidelity, also becomes an infidel. According to Imam Adham Abu Hanifa⁴³ and Imam Sufyan Thawri,⁴⁴ Kızılbaş would be free from persecution (death) if they completely repent and return to Islam. However, according to Imam Malik, Imam Shafi'i, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Layth ibn Saad, Imam Ishak bin Rahuya, and other religious scholars, their repentance cannot be accepted. They must be beheaded under any circumstances. According to Imam Abu Hanifa, they will support the group of which they share belief with. Such judgment is known. With regard to the Kızılbaş troops, there is only one judgment according to which they must be killed in any

42 Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, 2:332.

43 Imam Adham Abu Hanifa (d. 150/767) is the founder of the Hanafi School of mainstream Sunni jurisprudence.

44 Imam Sufyan Thawri (d. 161/777), a *muhaddith* (*hadith* narrator), who even narrated *hadith* from Jafar Sadiq. For further information, see Ibn Hajar al-Asqalani, *Taqrib at-Tahdhib*, ed. Muhammad Avvama (Syria: Dar-ur-Rashid, 1986), 1: 385-386.

case. However, the Kızılbaş in the villages and cities who live an unerring life and who are purified from the Kızılbaş characteristics and acts, as long as they are saying the truth, they must be free from the treatment (massacre) applied to the others. Killing of the Kızılbaş is way more important than killing of other infidels. For example, even though there were a number of heretics around the neighborhood of Madina, and Syria was not captured yet, instead of handling those heretics and going after Syria, Abu Bakr preferred to attack the apostates who bound themselves to the liar, Musaylima. The event of *khawarij* during the caliphate of Ali is the same. Their malignment is wicked. To erase their malignancy from the world, it is necessary to make an effort and do whatever is needed."⁴⁵

Revisiting the famous *fatwa* of Ebussuud about the Kızılbaş religious creed shows that the fight of the Ottomans against the Kızılbaş must not be characterized as struggles between Sunnism and Shi'ism. As highlighted in the aforementioned *fatwa*, the Kızılbaş are not categorized as Shi'ite. The popular *hadith* about the division of the Islamic sects into 73 fractions has been cited here, and claimed that the Kızılbaş is not even one of those sects.⁴⁶ Given that it is likely to say that, according to Ebussuud, the Kızılbaş are not even a sect of Islam. Rather than following a path of Islam, the Kızılbaş formed a different type of belief through embracing a piece of rite from each of the 72 sects (*madhhab*). They followed not the Qur'an, and the Islamic law on practicing religion, but Shah Ismail as if he was the god to them. Due to their ignorance of the Qur'anic rules and condemnation of the first tree caliphs and Aisha, they, stated in the *fatwa*, must be viewed as infidel.

And then the names of Imam Adham Abu Hanifa (d. 150/767), a famous Sunni theologian and jurist, is the first of the four famous imams of the *ahli Sunnah* and the founder of the Hanafi School of mainstream Sunni jurisprudence, and Imam Sufyan Thawri (d. 161/777), a *muhaddith* (*hadith* narrator), theologian, and a jurist, are referred in pertaining Islamic decree on the punishment of the infidels. While to them, if the infidels (in this case, the Kızılbaş) swear off their bad habits and wrongdoings, they will be free of punishment. Contrary to this decree, Imam

45 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (*fatwa* no. 481), 110-111.

46 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, 2:332.

Malik (d. 179/795), *hadith* traditionist, one of the four great imams, and founder of the Maliki school, Imam Shafi'i (d. 205/820), jurist and theologian, and the founder of the Shafi'i School, Imam Ahmad bin Hanbal (d. 241/ 855), theologian and the founder of Hanbali School, Imam Layth b. Saad (d. 94/791), one of the great imams of jurisprudence, Imam Ishak bin Rahuya (d. 238/853), jurist, *hadith* traditionist and theologian, state that the repentance of infidels cannot be accepted. After giving two opposite views on the persecution of the Kızılbaş in case of their penitence, Ebussuud concludes that the Kızılbaş army must be viewed differently from the common people of the Kızılbaş tribes. There can be no excuse for the persecution of the troops; however, the Kızılbaş who were not involved in any political and military act against the Ottoman State would be free of punishment. This statement is quite important to illustrate the Ottoman policy on the persecution of the Kızılbaş. The *fatwa*, from the beginning until now, was all about the religious nature of the Kızılbaş. But with this particular phrase, the emphasized was turned to the central concern behind the persecution of the Kızılbaş, according to which, the Kızılbaş is considered to be a powerful treat to the Ottoman unity due to their political and military allegiance to the Safavids. At the end of the *fatwa*, the Kızılbaş are considered to be more dangerous than the rest of the infidels. In this juncture, the Kızılbaş was equated with the apostates who followed the path of Musaylimah al-Kadhab (the liar) instead of Muhammad the Prophet,⁴⁷ and the *khawarij*, a group of people who ceased their support for Ali due to the decision of arbitration.⁴⁸

Regardless of the above mentioned *fatwa* that explicitly disassociates the Kızılbaş from Shi'ism, the current scholarship yet still regard the Kızılbaş as the Ottoman Shi'ites.⁴⁹ While this statement is not sufficient

47 Musaylimah al-Kadhab was a man who claimed that he shared prophet hood with Muhammad during the lifetime of Muhammad. Musaylimah was killed during the *Ridda* wars that were directed to apostasy in the Arabian Peninsula during the caliphate of Abu Bakr.

48 When Ali and Mu'awiyah were fighting over the position of the caliphate, a process of arbitration had been suggested to end the hostilities. However, some supporters of Ali believed that arbitration is a sin due to the following verse; 'The judgment is Allah's alone, He relates the truth and He is the best of deciders. (al An'am: 6/57). They therefore left Ali through accusing him of sin and disbelief. They afterwards had been called as *khawarij*. Heinz Halm, *Shi'ism*, trans. Janet Watson and Marian Hill (New York: Columbia University Press, 2004), 10-11.

49 Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary

to regard or disregard Alevis as Shi`a, it does show, however, that neither the Ottoman policy makers nor the elite scholars classified the Kızılbaş/Alevi belief as Shi`ite. That being said, if the Alevis were of Shi`ite belief, then the question of how and why the Ottoman administrators did not welcome this reality, but rather introduced their view of Alevism as a distinctly separate entity from Shi`ite Islam, stays unresolved.

4. The Usage of the Term '*Rafidi*'

The confusion over Alevi religious identity is not only related to its historical, political, and theological development, but is also connected to its relation with the central government. In the Ottoman records, the notions like *rafidi* (rejectionists), *mulhid* (apostate), *khawarij* (seceders), *zindiq* (profane), *kafir* (unbeliever), non-Sunnis, bandit,⁵⁰ burglars, etc. are used describing the Kızılbaş,⁵¹ and thus played vital role in structuring perceptions about the Kızılbaş faith. Along with these terms, they are also defined as people who drink wine, who do not perform the Friday prayers, and who insult the Sunnis.⁵²

The Ottoman official records defined the Kızılbaş by the aforementioned words, and yet only the term *rafidi* has been seen specifically as a sign of Shi`ism. Due to the historical development of the term *rafidi* and its association of Shi`ism, the notion *rafidi* appears to be very much a ques-

Works that Links Alevis with either Shi`ism or Sunnism," 315-338.

50 The information provided by Simëon of Poland in his Travel Accounts shows the continuing Kızılbaş attack until the early seventeenth century. In one particular passage, he states that he was afraid to visit Surb Karapet Monastery [an Armenian Apostolic monastery in Muş] because of a possible Kızılbaş attack: "The plain of Mush [Muş Province] were destroyed by the [Kızılbaş], [and] its people taken into captivity. That is why I was afraid to go to that region." When he eventually visited the Monastery, he was told by the vardapet [a name given to the archimandrite of the Armenian Apostolic Church] that the church was terrible ruined and destroyed by the Kızılbaş. See Dpir Lehats'i Simëon and George A. Bournoutian, *The Travel Accounts of Simëon of Poland* (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2007), 176-177.

51 Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, 12; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 28-44, 105-106; Bitlisi, *Selim Şahname*, 131-136; Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, 109-112; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfızî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-1982): 507-520.

52 Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 32-39.

tion of definition in the Ottoman archival records of the sixteenth century. The sixteenth century Ottoman records had never used the word *shi`a* in description of the Kızılbaş religion even after Shah Ismail made Shi`ism the official religion of the state.⁵³ Thereby this research tends to question how and why the Ottoman administrators, historians, and religious scholars used the term *rafidi* but not *shi`ite*. Does Rafidism necessarily mean Shi`ism? Could Rafidism be replaced by Shi`ism? Did the Ottoman imply Shi`ism in the usage of the term *rafidi*?

The term *rafida* has been derived from the root of r-f-z (رض - ر - ف) that means to desert or leave. The notion *rawafid* has been used as plural of *rafida*.⁵⁴ The history of the term *rafidi* goes beyond the existence of Kızılbaşism, and it has been used in reference to different groups of people in the history of Islam. The meaning that the term *rafida* carries each time slightly differs from one another. The notion *rafida*, in terms of general meaning, used to refer to the lovers of *ahl al-bayt*.⁵⁵ Aside from this, the earliest resources narrate two different stories with regard to the initial usage of the term. According to first one, the *rafida* was applied to the people who gave their support up for Zayd b. Ali during his revolt against the Umayyad dynasty in 122/740. A debate with regard to caliphate of Abu Bakr and Umar has divided the supporters of Zayd into two groups. When his view of the first two caliphs asked, he said, "I am going to say nothing bad about them and I have heard nothing, but good words about them from my father." Thereupon some of his supporters left him. Zayd said "*rafaztumuni* - you left me." Then the people who left him were called as Rafidi.⁵⁶

On the other side, the Shi`ite resources narrate a different story with regard to the preliminary usage of the term *rafidi*. According to this,

53 With the exception of the saying of Ibn Kemal, the term *shia* had never been used in defining the Kızılbaş belief. But as explored earlier in this paper, Ibn Kemal had not used the term *kızılbaş*, nor he viewed the belief of the followers of Shah Ismail as Islamic.

54 Ibn Manzūr Muhammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: al-Matba‘at al-Kutub, 1990), 4.

55 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trans. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 31; Yusuf Benli, "Rafıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008): 31-69.

56 Abu'l-Hasan 'Alî b. Ismâ'il al-Aş`arî, *Maqâlât al-islâmiyyîn wa ihtilâf al-muşallîn*, ed. Muhyi al-Dîn `Abd al-Hamid (Cairo: 1950), 1:89-137.

after the death of Muhammad Baqir, the fifth imam, people divided into two groups in decision of the next Imam. Even though Mugire b. Saad (d. 50/670) claimed to be the Imam, many people supported the imamate of Jafar Sadiq. Mugire named the people who chose Jafar over Mugire as Rafidi.⁵⁷

Since the classical times, the scholars of Islam attempt to associate Rafidism with Shi`ite Islam, particularly the Imami branch of Shi`ism, as if these two terms can be used for one another due to the shared religious elements on the subject of Alid loyalty.⁵⁸ Sometimes Rafidism has been explained as if it was a sub-branch of Shi`ism and vice versa.⁵⁹ However, not each group labeled as Rafidi can be described as Shi`ite. The case of Zayd b. Ali raises a question about the probability of the classification of Rafidis as Shi`ite. As stated earlier, the people who left Zayd b. Ali are called as Rafidi, however the followers of Zayd b. Ali are named Zaydi that appears to have been the one of the three major Shi`ite groups - Zaydiyya, Ismailiyya and Imamiyya.⁶⁰ On the other side, some scholars disassociated Rafidism from Shi`ism, but linked it with the *ghulat* - extremist group.⁶¹

In short, in the *al-Milal wa al-Nihal* literature of Islam (books on sectarianism), the notion *rafidi* is used to refer to the group of people who were the supporters of Ali and his family over the first three caliphs and who regard them as usurper of Ali's succession.⁶² Since the party of Shi`ism has come to believe that the Prophet has appointed Ali as his successor, the loyalty to Ali and his family and accordingly the doctrine of imamate has become the dominant belief of Shi`a. The books on Sectarianism, therefore, have approached both sects as if each of the two is

57 Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shi`a* (İstanbul: 1931), 54.

58 al-Asha`ri, *Maqalat al-Islamiyyin*, I:15; Watt claimed that Ashari is the earliest scholar who associated Rafidism with Imami Shi`ism. Montgomery Watt, "The Rāfiḍites: A Preliminary Study", *Oriens* 16 (1963):110 - 121, 118 - 119.

59 Tāj al-Dīn Abū al-Fath Muḥammad ibn `Abd al-Karīm ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Abd al-`Amir Ali Mahna and Hasan Faur (Beirut: 1990), 1:15.

60 al-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31.

61 al-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca Islâm Mezhepleri ve Şiilik*, 98-135.

62 Group of people who love Ali along with the first three caliphs have been named as Nasibi. For further information see, Ethem Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Tercüman, 1987).

a branch of one another. Discussion on the matter of whether Rafidism equally means Shi`ism is not the intention of this work. Instead this research is interested in clarifying the usage of the term *rafidi* in description of the Kızılbaş faith in the sixteenth century Ottoman reports.

While the term *rafidi* is hardly mentioned in the Seljuk records,⁶³ particularly the sixteenth century Ottoman chronicles refer to the non-Sunni groups as Rafidi - not only the Kızılbaş are defined as Rafidi. Non-Sunni minority religious groups like the Qalandar, also known as Işık,⁶⁴ are also classified as Rafidi.⁶⁵ In one particular *ferman* related to the Işık group, it states that "if Sari Saltik *zawiya* (a small Islamic monastery) is from the *ahli Sunnah* or not." This *ferman* shows that the Qalandar/Işıks are not necessarily entirely non-Sunni.⁶⁶ Neither the Qalandars⁶⁷ represent the same group of people with the Kızılbaş nor each of which is related to one another. However, because of shared religious values like both factions praise Ali over the rest of the *sahabah* (companions of the Prophet Muhammad), drink alcoholic beverages and neglect daily prayer, each had been labeled as Rafidi in the sixteenth century Ottoman records.

63 The term *rafidi* appears in the *Rihla* of Ibn Battuta. The narrative states that 'the people of Sinop was suspicious about Ibn Battuta as being a Rafidi. To verify his religious leaning, they asked him to eat rabbit meat.' For detailed information see, Ibn Battuta, *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*, ed. C. Defrémery and B.R. Sanguinetti, by H.A.R. Gibb (Cambridge, University Press 1962), 2:468; The term *rafidi* is also often referred in the *Saltukname* written in the 15th century. Here it is stated that *ulama* issued a *fatwa* about the infidelity of the Nusayris and Rafidis. Sarı Saltuk, *Saltuk-name*, ed. Necati Demir and Mehmet Dursun Erdem (Ankara: Destan Yayınları, 2007), 148; Rafidis had been viewed as infidel by Evliya Çelebi (1611-1682). See Evliya Çelebi, *Seyahatname*, ed. Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin with an introduction by Fahir İz (Harvard University, Office of the University Publisher, 1989 - 1993), 1:56.

64 For detailed information on the history of the Qalandar (Işık) in Anatolia, see, the introduction of Hatib-i Farisi, *Menakin-i Cemal al Din-i Savi*, ed. Tahsin Yazıcı (Ankara: 1972).

65 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: 1993), 3:2.

66 Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, 37.

67 A number of mystic groups; however, known with different names like *Haydarîler*, *Rum Abdalları*, *Câmîler*, *Torlaklar*, *Semsîler* and *Nimetullahîler* appeared in different time periods and places are better recognized as Qalandars. Qalandari dervishes are not always connected to a specific *tariqa*. Due to its unorganized structure, they are not like the rest of the ordinary *tariqas*. For further information, see Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderiler (XIV-XVII Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 110-119.

The ideological and political tie of the Kızılbaş with Safavid Iran distinguishes them from the rest of the mystic minority groups like the Qalandars. The usage of the term *rafidi* for different religious groups shows that a Kızılbaş can be a Rafidi but not every Rafidi is a Kızılbaş. Therefore, here I argue that the term *rafidi* is not equivalent to the notion *kızılbaş*.

The term *rafidi*, however, had been used to define the religiosity of the Kızılbaş, as far as this paper is concerned, the Kızılbaş, to our knowledge, had never been literally classified as Shi`a in the sixteenth century Ottoman chronicles. On the contrary, the *ulama* issued *fatwa*⁶⁸ that distinguished the Kızılbaş belief from the mainstream Shi`ite Islam due to its distinctiveness in theology and rituals from mainstream Shi`ism. Neither the Ottoman nor the Seljuk records, unlike the Rafidis, talk about the presence of any particular Shi`ite group that live in Anatolia.⁶⁹ And yet it can be claimed that the term *rafidi* is used for the Kızılbaş to demonstrate their non-Sunni religiosity. It being said, the term *rafidi* does not necessarily mean Shi`ite, at least, in the sixteenth century Ottoman perspective.

CONCLUSION

The central theme of this article is to explore the Kızılbaş belief in greater detail as concerned in the Ottoman official documents with a particular interest paid to the sayings of the official religious scholars: Ibn Kemal and Ebussuud. While engaged in discussion of the usage of the term *rafidi* for different groups of people at different time periods, I have come to realize that a particular group that demonstrated a disparity might face to be called as Rafidi. This implies that while defining the religious identity, the term *rafidi* is also used in purpose of denouncing the opponent. That being said, in the Ottoman realm, the notion *rafidi* might be used to refer to any religious group that practice religion outside of the Sunni norms. That is why, this article claims that the Ottoman labeled the Kızılbaş as Rafidi to emphasize their non-Sunni characteristic. This does not,

68 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (fatwa no. 481), 110-111.

69 Ibn Bibi el-Huseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi, *el Evamiru'l-ala'ie fi'l-umuri'l-ala'ie (Selçuk -name)*, ed. Mürsel Öztürk (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1996); Karim al-Aqsarâ'I, *Müsâmeret Ül-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, ed. Osman Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1944).

in fact, imply Shi`ism.⁷⁰ The famous *fatwa*⁷¹ of Ebussuud firmly supports my argument as it differentiates the Kızılbaş belief from Shi`ism while describing it as Rafidi. The *fatwa* also raises an earliest critique of the view that associates the Kızılbaş religiosity with Shi`a. This shows that unlike the classical perception, the notion *rafidi* cannot always be regarded as equivalent to the term *shi`a*, at least, in the sixteenth century Ottoman realm. Secondly and more importantly being non-Sunni does not necessarily mean being Shi`ite as it is typically used to be now. However, today the phrase of non-Sunni, as a matter of course, evokes Shi`ism due to the binary classification of Islamic sects [jurisprudential] as Sunni and Shi`ite as it has compelled scholars to classify any religious groups as a branch of either of the two.

BIBLIOGRAPHY

al-Aqşarā'i, Karīm. *Müsâmeret Ü-l-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*. Ed. Osman Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1944.

al-Aş`arī, Abu`l-Hasan `Alī b. Ismā`il. *Maqālāt al-islāmīyyīn wa ihtilāf al-muşallīn*. Ed. Muhyi al-Dīn `Abd al-Hamid. Cairo: 1950.

al-Asqalanī, Ibn Hajar. *Taqrib at-Tahdhib*. Ed. Muhammad Avvama. Syria: Dar-ur-Rashid, 1986.

al-Bağdādī, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trans. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

al-Nawbakhtī. Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā. *Fırağ al-Shi`a*. İstanbul: 1931.

ash-Shahrastānī, Tāj al-Dīn Abū al-Fath Muhammad ibn `Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*. Ed. Abd al-`Amir Ali Mahna and Hasan Faur. Beirut: 1990.

70 The notion *rafidi* has been closely linked to Shi`ism in the classical Islamic perception. Etan, Kohlberg, "al-Rafida", in: *Encyclopaedia of Islam*, second edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-rafida-SIM_6185?s.num=50&s.start=40

71 Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı (fatwa no. 481), 110-111.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (BOA). İstanbul: Başbakanlık Basımevi, 2000.

Benli, Yusuf. "Rafıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008): 31-69.

Bitlisî, İdrîs-i. *Selim Şah-name*. Ed. Hicabi Kırlangıç. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevi Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemâl Paşazade Örneği". *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005): 179-195.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Erdoğdu Başaran, Reyhan. "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi`ism or Sunnism". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.

Evliya Çelebi. *Seyahatname*. Ed. Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin with an introduction by Fahir İz. Volume 1. Harvard University, Office of the University Publisher, 1989-1993.

Farisi, Hatib-i. *Menakin-i Cemal al Din-i Savi*. Ed. Tahsin Yazıcı. Ankara, 1972.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman, 1987.

Halm, Heinz. *Shi`ism*. Tran. Janet Watson and Marian Hill. New York: Columbia University Press, 2004.

Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battûta, A.D. 1325-1354*. Ed. C. De-frémery and B.R. Sanguinetti, H.A.R. Gibb. Volume 2. Cambridge: University Press, 1962.

Ibn Bibi, el-Huseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi. *el Evamiru'l-ala'ıye fi'l-umuri'l-ala'ıye (Selcuk-name)*. Ed. Mürsel Öztürk. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1996.

Ibn Hıbal, Aḥmad. *Musnad*. Volume 2. Cairo: Matba`a al-Maymaniyya, 1313/1869.

Ibn Kemâl, *Fetâva-Kemâlpaşazade der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 3548, 45a-46b.

İbn Kemâl, *Risâle fi beyâni fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Bölümü, nr. 1028, 297a-298b.

İbn Kemâl, *Risâle fi beyâni fırakı-Islâmiyyin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 3711, 115a-b.

İbn Kemâl, *Risâle fi ikfâri Şia*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, nr. 621, 31a-b.

İbn Kemâl, *Risâle fi tekfîri'r-Ravâfiz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya Bölümü, nr. 4794, 42b-43a.

İbn Kemâl. *Risâle fi tasnif-i fırakı'd-dâlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 3711, 114b-116a.

İbn Manzûr, Muhammad ibn Mukarram. *Lisân al-'Arab*. Beirut: al-Matba'at al-Kutub, 1990.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*. Palgrave Macmillan, 2002.

İnanır, Ahmet. "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemâl'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası". *Tokat Sempozyumu* 1/3 (2012): 295-310.

Keddie, Nikki R. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1972.

Kohlberg, Etan. "al-Rafida", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-rafida-SIM_6185?s.num=50&s.start=40

Mardin, Şerif. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire". *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969): 258-281.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler (XIV-XVII Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfîzî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi 12 (1981-1982): 507-520.

Öztürk, Necdet. *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi. 1285-1502*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Volume 3. İstanbul, 1993.

Kemâl Paşazade. *Tevarih-i Al-i Osman*. 8. Defter. Ed. Ahmet Uğur. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Posch, Walter. *Osmanisch-safavidische Beziehungen 1545-1550: Der Fall Alkâs Mîrzâ*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2013. <http://www.jstor.org.ezproxy.rice.edu/stable/j.ctt1vw0pgd>

Refik, Ahmet. *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1932.

Sarı Saltuk. *Saltık-name*. Ed. Necati Demir and Mehmet Dursun Erdem. Ankara: Destan Yayınları, 2007.

Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Şener, Cemal. *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

Simëon, Dpir Lehats'i, and George A. Bournoutian. *The Travel Accounts of Simëon of Poland*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2007.

Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dini – Siyasi Tanımlamalar". *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007): 19-38.

Tekindağ, M.C. Şehabeddin. "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi". *Tarih Dergisi* 17 (2011): 49-78.

Watt, Montgomery. "The Rāfīdites: A. Preliminary Study". *Oriens* 16 (1963): 110 – 121.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge University Press, 2010.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 341-376

Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?
Hazrat Aisha's Age of Marriage: Is it Custom or Religion?

İhsan Arslan

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi
Anabilim Dalı. Rize / Türkiye
Doç. Dr., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Rize/Turkey
e-mail: ihsan.arslan@erdogan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4790-0711>
DOI: 10.33718/tid.518839

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ocak/ January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mart/ March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İhsan Arslan, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?",
TİD 6/1 (Bahar 2019): 37-72.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

HZ. ÂİŞE'NİN EVLİLİK YAŞI ÖRF MÜ, DİN Mİ?

Öz

Bu araştırmada Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği metodolojik bakış açısıyla işlenmiş, temel referans kaynağı olarak hadis, siyer, İslâm tarihi kaynakları ve modern çalışmalar kullanılmıştır. İlk dönem kaynaklardaki rivayetlerden hareketle Hz. Âişe'nin küçük yaşlarda evlendiği savunulmasına karşın, yaşanan çağın evliliğe bakışı ve Rasûlüllah'a yapılan ithamlardan dolayı da bu evliliğin daha büyük yaşlarda gerçekleştiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemede bu evliliğin o toplum tarafından normal karşılandığı ve onun tarihsel bir olgu olduğu değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Ayrıca göreceli olduğu için evlilik yaşının kaç olduğuna vurgu yapılmasından ziyade, onun Allah Rasûlü ile evliliğinin o günkü toplumun örf ve âdetlerine uygun olduğu gerçeği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin evliliklerinin dine göre değil, örf'e göre gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hz. Âişe, evlilik, örf, algı.

Hazrat Aisha's Age of Marriage: Is it Custom or Religion?

Abstract

In this study, the marriage of Prophet Muhammad (pbuh) and Aisha was processed with a methodological point of view specific to historical studies and the Qur'an, tafsir, hadith and modern and Islamic history sources were used as the basic reference source. Although it was argued that Aisha married at a young age in the early sources, it was tried to reveal that this marriage took place at an older age because of today's view to the marriage age and the accusations to the Prophet Muhammad. In the study, it was evaluated that this marriage was accepted normally by the society and that it was a historical phenomenon. It was also emphasized that the marriage age was proper to the customs of the society of that day rather than the emphasis on the age of marriage as it was relative. In this context, it was concluded that the marriage of Prophet Muhammad and Aisha took place with regard to custom but to religion.

Key Words: Prophet Muhammad, Aisha, marriage, custom, perception.

GİRİŞ

Örf, kanun olmadığı halde halk tarafından alışkanlık olarak uyulan, yaşanılan yere ve şartlara göre oluşan, akla ve mantığa aykırı olmayan ve toplum tarafından da benimsenen davranış biçimidir. Bir davranışın örf olarak nitelendirilebilmesi için toplum içerisinde sürekliliğe sahip olması ve kabul görmesi gerekmektedir. Ayrıca örf olarak ifade edilen fiil ve eylemler, davranışa dönüştüğünde genellikle toplum bireyleri tarafından kınanmazlar ve eleştirilmezler. Çünkü bu davranışlar bireylerin ortak kanaatlerini, duygu ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda örfelere bağlılık, toplum bilincinin oluşmasına ve bireyler arasında sağlıklı iletişimin kurulmasına önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Ancak bu kurallar zamana bağlı olarak değişikliğe uğramaktadır. Yani daha önceleri toplum bireyleri tarafından yapılan bu davranışlara karşı herhangi bir tepki gösterilmezken, zamanın, şartların ve insan algılarının değişmesi neticesinde olumsuz yaklaşımlar gösterilebilmektedir. Aynı coğrafyanın değişik bölgelerinde yaşayanların örf ve âdetleri, gelenek ve görenekleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bir bölgeden farklı bir bölgeye giden kişinin karşılaştığı bazı uygulamalar karşısında şaşkınlığa düşmesi gayet normaldir. Onun hayrete düşmesi, gördüklerinin yanlışlığından değil, onlara alışık olmadığındandır. Çünkü önemli gün ve gecelerde sergilenen aktiviteler bölgeden bölgeye, ilden ile, köyden köye, hatta mahalleden mahalleye göre de farklılıklar göstermektedir. Ancak aynı kişi bu toplum içerisinde belli bir süre kaldıktan sonra ilk anda tuhaf karşıladığı bazı uygulamalara uyum sağlaması mümkündür. Bu yaklaşım tarzı, kişinin yaşadığı topluma uyum sağlama özelliğini ortaya koymaktadır.

Bir toplumun farklı bölgelerinde değişik örf ve âdetlerin varlığı bilinen bir gerçektir. Bu açıdan dili, dini, ırkı, rengi, kültürü ve yaşam tarzı birbirinden farklı toplumların örflerinin değişkenlik göstermesi herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Bu farklılığın aynı çağda yaşayan toplumlar arasında da mevcudiyeti söz konusudur. Bu bağlamda her toplumun kendine özgü duygu, düşünce ve algı biçimleri bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir toplumda normal karşılanan bir davranış, diğer toplumda yanlış anlaşılmaktadır. Bu sebeple bir toplum içerisinde yaşanan bir olayı, o toplumun değer yargıları ve algılarına göre değerlendirmek gerekmektedir. Yani yaşanılan toplum içerisinde bir olaya gösterilen olumlu veya olumsuz tepki, onu anlama ve algılama noktasında en önemli veridir. Bu hadiseyi değerlendirirken aynı çağda yaşamalarına rağmen

başka bir toplumun değer yargılarına göre anlamaya çalışmak, doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Bu sebeple insanın, kendi duygu, düşünce ve değer yargılarından olabildiğince soyutlanarak olayın meydana geldiği toplumun değer yargılarını dikkate alarak bir kanaate ulaşması, onun akademik ve ilmî yaklaşımını ortaya koymaktadır. Aynı çağ ve farklı toplumlardaki olaylara karşı bakış açısı bu şekilde olması gerekirken, aynı hassasiyetin çağlar öncesinde meydana gelen olaylara da gösterilmesi bir zorunluluktur. Çünkü günümüzün değer yargıları ve bakış açısıyla tarihin belli bir döneminde meydana gelmiş olayları yorumlamanın, insanları yanlış sonuçlara iletmesi kaçınılmazdır.

Sosyal hayattaki olayların değişmesi, insanın içinde bulunduğu şartların özelliğine göre farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda sosyal hayatla yakından ilişkili olan hadiselerin, toplum içerisinde uzun yıllar sonucunda kökleşmiş ve insanların zihinlerinde derin izler bırakmış ilke ve prensiplerin değişmesi oldukça zordur. Dine dayalı olan kurallar bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır. Ancak bu kuralların dışındaki uygulamalar zaman içerisinde toplumun yapısına ve algısına göre daha kolay değişebilme özelliğine sahiptir. 29 Ekim 1923 tarihinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde yaşayanların o günkü şartlarda örf ve âdetleriyle, yaşam biçimleriyle ve hayata bakışlarıyla, günümüz insanların bu dinamiklere bakışları arasında oldukça fark vardır. Hatta çok yavaş değişim süreci geçiren dinî kurallarda bile bu farklılığı görmek mümkündür. Bu bağlamda sosyal hayatın temel dinamikleri arasında yer alan kurallar, insanların eğitim seviyelerine, maddî imkânlarına, makam ve mevkilerine hatta cinsiyet özelliklerine göre çok rahat bir şekilde değişime uğramaktadır. Bazen bu değişkenliklerin kanunlara bile yansıdığı görülmektedir. Örneğin 17 Şubat 1926 tarihinde kabul edilen Türk Medeni Kanununda evlilik yaşı erkek için on sekiz, kadın için on yedi; olağanüstü durumlarda ise hem erkek hem kadın için on beş olarak kabul edilmişti. Ancak evlilik yaşı sınırları daha sonra 1938 yılında kabul edilen 3453 sayılı kanunla erkek için on yediye, kadın için de on beş yaşa indirilmiştir. 1 Ocak 2002 tarihinde kabul edilen Türk Medeni Kanununun 124. Maddesine göre; “*Erkek veya kadın on yedi yaşını doldurmadıkça evlenemez*” hükmü yer almaktadır. Yani evlilik yaşı, erkek ve kadınlarda on sekiz olarak tespit edilmiştir. Türkiye coğrafyasında yaşayan insanların bazıları bu evlilik yaş sınırının bile küçük olduğunu belirterek daha yukarılara çıkarılmasını seslendirmektedirler. Bu durum toplumun algısına göre değişiklik arz etmektedir.

Şartlar değişir, algılar farklılaşırsa, şu anda yürürlükte olan evlilik yaşının bile büyük olduğu, aşağıya çekilmesi gerektiği durumu gündeme gelebilir. Bu sebeple evlilik yaşını, toplumun algılarının belirlediğini söylemek mümkündür.

Din, insanlara belli bir evlilik yaşının gerekli olduğunu belirtmez. Bu konuyu tamamen toplumun değer yargılarına bırakır. Bu gerçeklikten hareketle din; *“Şu yaşta evlenmeyi uygun görüyor, bu yaşta evlenmeyi uygun görmüyor”* gibi söylemlerle konuya yaklaşmak, hatta yaşlar hususunda ısrarcı olmak, kişiyi doğru sonuca ulaştırmaz. Çünkü dinin bu konuda belirleyici olduğunu söylemek, yaş konusunda ısrarcı olanlara kapı aralayacağı için doğru bir bakış açısı değildir. Bu açıdan evlilik yaşı konusunda mutlak anlamda belirleyici olan faktör, örfdür ve toplumun konuya yaklaşımıdır. Yani din, konuyu insanların algılarına ve tasarruflarına bırakmıştır. Bu konudaki istismarları dine yüklemek ve bunun üzerinden bir algı operasyonu oluşturmaya çalışmak gerçeklerle örtüşmemektedir. Akıllı, mantıklı ve toplum gerçeklerini dikkate alanların bu hususu dikkate almamaları, konuya yaklaşımlarının ilmî ve akademik olmadığını göstermektedir. Örfün ve dinin konuya yaklaşımlarından hareketle tarihin belli bir döneminde yaşanmış olan bir evliliği, günümüzün bakış açısı ve algılarına göre değerlendirmek hem tarihi olaya hem de olayın kahramanlarına haksızlıktır. Bu sebeple aynı çağın ve aynı toplumun çeşitli bölgelerinde yaşayan insanların kendi aralarındaki örfün gereklerine göre şekillenen davranışları algılama biçimlerinde farklılıklar olduğu için, Hz. Âişe'nin evlilik yaşının değerlendirilmesinde bu yaklaşımın dikkate alınması gerekmektedir.

1- Hz. Âişe'nin Evlendiği Çağın Evlilik Yaşına Bakışı

Tarihin herhangi bir döneminde meydana gelen bir olayın doğru bir şekilde algılanabilmesi için, o dönemin algıları ve değer yargıları mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu gerçek, araştırmanın ve yorumlamanın dışında tutulursa, ulaşılabilecek sonuç doğruluktan ve inandırıcılıktan uzak olacaktır. Bu sebeple toplumun, Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber ile evlendiği dönemin öncesinde ve sonrasında evlilik yaşına bakışını ana hatlarıyla ortaya koymak, hadisenin anlaşılmasına önemli derecede katkı sağlayacaktır. Şimdi Müslüman toplumun çok değer verdiği kişilerin evliliklerini inceleyerek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaya çalışalım. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in evliliği büyük önem arz etmektedir. Zeyneb'in doğumu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı

kaynaklar onun vahyin gelmesinden önce doğduğunu belirtirken,¹ bazı kaynaklar ise onun, Hz. Peygamber otuz yaşındayken doğduğunu² ve bu tarihin nübüvvetten on sene önce olduğunu belirtmektedir.³ Hz. Peygamber nübüvvetten önce⁴ Hz. Hatice'nin kız kardeşi Hâle⁵ veya Hind'in⁶ oğlu olan Ebu'l-Âs b. Rebî ile kızı Zeyneb'i evlendirmiştir.

Hz. Peygamber vahiy tecrübesini yaşamaya başladığı esnada kırk,⁷ kırk üç⁸ veya kırk beş⁹ yaşlarındaydı. O halde Zeyneb, bi'setten on sene

- 1 Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981), 61; Ebû Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb* (Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1993), 30; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001), 8: 123.
- 2 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4: 45; Ebû Ömer Yusuf b. Abdilber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006), 892; Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1: 392.
- 3 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 123; Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lemü'n-Nisâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 2: 107.
- 4 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1: 337; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 42; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 4: 113; İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram, *el-Kâmil fî't-Târîh* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), 2: 134; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 2: 162.
- 5 Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 8: 25; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr b. Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 78; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 337; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 42; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 892; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 134; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 5: 278; Ebu'l-Ferec Nuruddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2: 265.
- 6 İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 5: 23.
- 7 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 109; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 152; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1: 534; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1988), 2: 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 46; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3: 55.
- 8 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 114; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2: 132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 46.
- 9 Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 54.

önce doęmuŖŖa, doğum tarihi 600, 603 veya 605 olmaktadır. Evlilik de nübüvvetten önce olduğuna göre, Zeyneb evlendiği esnada 10-15 yaŖları arasında olmalıdır. Bu yaŖ aralığı o günkü örf'e göre normal görölmekte olup, uygulama bu çerçevede yürütölmektedir. O günkü sosyal hayatta normal olarak değerlendirilen bir davranıŖın günümüzde karŖılıęı olmayabilir. Hatta bu gibi küçük yaŖlarda evlenmelere illiklik olarak da bakılabilir. Ancak unutulmaması gereken nokta; o uygulamanın yaŖandıęı toplumda nasıl algılandığıdır. Bu sebeple olayın yaŖandıęı toplumun değer yargılarına göre küçük yaŖlarda evlilik normal bir davranıŖtır. Fakat günümüzün değer yargılarına göre bu yaŖ aralığında evlilikler normal karŖılanmazken, bazı yerlerde bu yaŖ aralıklarındaki evliliklere rastlamak da mümkündür. İŖte bu durumu belirleyen, insanların hayatında etkili olan örf'e dayalı uygulamalardır.

Hiz. Peygamber'in diğer iki kızı Rukiye ve Ümmü Gülsüm, Zeyneb ve Fâtıma arasında dünyaya gelmiŖtir. Zeyneb, Hiz. Peygamber otuz yaŖındayken dünyaya gelmiŖ, Fâtıma ise otuz beŖ yaŖındayken dünyaya gelmiŖtir. Yani Rukiye ve Ümmü Gülsüm, Hiz. Peygamber otuz bir - otuz dört yaŖları arasındayken doęmuŖtur. Rukiye ve Ümmü Gülsüm, nübüvvetten önce Ebü Leheb'in iki oğlu Utbe ve Uteybe ile nikâhlanmıŖlardır. Ancak Zehebî, bu nikahın hicretten önce gerçekteŖtięini belirtmektedir.¹⁰ Hiz. Peygamber İslâm'ı tebliğ etmeye baŖladıktan sonra Ebü Leheb ve eŖinin İslâm'a karŖı olmaları ve haklarında Tebbet sûresinin de nâzil olmasından sonra Ebü Leheb'in "Onun kızından ayrılmazsan, baŖım baŖına haram olsun" diyerek böyle bir evliliğe izin vermedikleri için Hiz. Peygamber'in bu iki kızı, amcaoğullarıyla evlenememiŖlerdir.¹¹

Rukiyye, Hiz. Peygamber otuz üç yaŖındayken doęmuŖtur.¹² Bu bildiden hareketle Rukiyye nübüvvetten yedi, on veya on iki yıl önce dünyaya gelmiŖtir. Bu açıdan onun doğum tarihi 603, 606 veya 608 olmakta-

10 Ŗemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 2: 251.

11 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 29-31; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 250-252; Aynur Uraler, "Rukiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 38: 219; Aynur Uraler, "Ümmü Külsüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 323; Bünyamin Erul, "Hiz. ÂiŖe Kaç YaŖında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?" *İslâmi AraŖtırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 641.

12 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 884.

dır. Ümmü Gülsüm ise hicretten on yedi veya on iki yıl önce doğmuştur.¹³ Ancak onun Rukıyye'den önce mi, yoksa Fâtıma'dan önce mi doğduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.¹⁴ İbn Abdilber, Hz. Fâtıma'nın, Hz. Peygamber kırk bir yaşındayken doğduğunu belirtirken,¹⁵ İbn Hacer ise, Fâtıma'nın Kabe'nin restore edildiği yıl yani Hz. Peygamber otuz beş yaşındayken veya kırk bir yaşındayken bisseten kısa bir süre önce (bir sene veya daha fazla) doğduğunu belirttikten sonra onun Hz. Âişe'den de beş yaş büyük olduğunu rivayet etmektedir.¹⁶ Bu veriler ışığında Ümmü Gülsüm'ün doğum tarihi hakkında birden çok ihtimal gündeme gelmektedir. Çünkü Fâtıma'dan önce dünyaya geldiğini kabul ettiğimizde onun 604, 608, 611 veya 613 yıllarında dünyaya geldiğini belirtebiliriz. Diğer taraftan da Rukıyye'den önce dünyaya geldiğini kabul ettiğimizde ise onun doğum tarihi 602, 605 veya 607 olmaktadır. Bütün bu sayısal veriler Rukıyye ve Ümmü Gülsüm'ün, amcalarının oğullarıyla küçük yaşlarda nikahlandığını göstermektedir. Eğer Ebû Leheb ailesi İslâm'a karşı olmasaydı, bu nişanlanma evlilikle neticelenecekti. Rasûlullah'ın kızlarının yaşadığı bu tecrübe, küçük yaşlarda nişan ve evliliğin o toplumun örf ve âdetlerine uygun olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber, Mekke'nin Fethi'nden sonra Müleyke bint Ka'b el-Leysî ile evlenmek istemiş ve bu evliliğe de kızın ailesi rıza göstermiştir. Ancak Hz. Âişe, çok güzel olan Müleyke'nin, Hz. Peygamber ile evlenmesini istemediği için: "*Babanın katiliyle evlenmeye utanmıyor musun?*" diyerek onu kışkırtmaya çalışmıştır. Çünkü Müleyke'nin babası Mekke'nin Fethi esnasında Hâlid b. Velid tarafından öldürülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu küçük kızın yanına geldiğinde o: "*Senden Allah'a sığınırım*" diyerek kendisine yaklaşmamasını ima yoluyla belirtmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Hz. Peygamber onu ailesinin yanına göndermiştir. Yani fiili evlilik gerçekleşmemiştir. Ancak ailesi Rasûlullah'ın yanına gelerek: "*Ey Allah'ın Rasûlü! O küçüktür. Onun görüşüne itibar edilmez. Çünkü o aldatılmıştır. Ne olur onunla evlen*" şeklinde ricada bulunmalarına rağmen Allah Rasûlü verdiği karardan dönmemiş, onun izniyle akrabalarından bi-

13 Uraler, "Ümmü Külsüm", 42: 323.

14 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 937.

15 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 909.

16 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 123.

riŖiyle evlendirilmiŖtir.¹⁷

Mekke'nin Fethi 630 tarihinde gerekleŖtiđine göre Hz. Peygamber bu tarihte yaklaŖık olarak altmıŖ yaŖlarındadır. Oldukça küçük denilebilecek yaŖlarda birisiyle evlenmeyi dŖnmesi ve kızın ailesinin de bu evliliğe rıza göstermesi, sadece o günkü toplumun değer yargılarına göre açıklanabilir. Eğer Hz. ÂiŖe'nin, Müleyke bint Ka'b'ı Hz. Peygamber'e karŖı kıŖkırtmasaydı, bu evlilik gerekleŖecekti. Yani bu evliliğin gerekleŖmesi durumunda toplumda: "AltımıŖ yaŖlarında birisinin torunu yaŖlarındaki birisiyle evlenmesi doğru değildir" Ŗeklinde bir söylentinin dolaŖması söz konusu olmazdı. Çünkü böyle bir söylenti, bu tarzdaki bir evlilik gündeme geldiği zaman olurdu. Değer herhangi bir söylentinin meydana gelmesi, kk kızın ailesinin, Hz. Peygamber'e yalvarması, böyle bir evliliği o günlerde ne kadar normal karŖılandıđını göstermektedir.

Hız. Peygamber'in vefatından bir sene önce doğan, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın kızları olan mm Gülsüm'e Hz. Ömer (Raslllah ile akrabalık bağı kurmak amacıyla) evlenmek için talip olunca, Hz. Ali, onun yaŖının kkklğn ileriye sürerek evlenmelerine sıcak bakmamıŖtır.¹⁸ Ancak Hz. Ömer, Ümmü Gülsüm' görüp beğendiğini söyleyince Hz. Ali bu evliliğe razı olmuŖtur. Böylece Hz. Ömer henüz bluğ çağına gelmemiŖ olan¹⁹ mm Gülsüm ile evlenmiŖtir. Bu evlilik Hz. Ömer'in vefatına kadar devam etmiŖ ve bu evlilikten Zeyd ve Rukiye isimli iki ocuk dünyaya gelmiŖtir. Daha sonra da mm Gülsüm, Avn b. Ca'fer, Muhammed b. Ca'fer ve Abdullah b. Ca'fer ile evlenmiŖtir.²⁰ mm Gülsüm, Hz. Peygamber'in vefatından önce yani 632'de, h. 10. senede doğduğuna ve Hz. Ömer'in öldürülmesi ile son bulan hilâfeti 644'te yani h. 23. seneye tesadüf ettiğine göre mm Gülsüm, Hz. Ömer'in vefatında en az 13-14 yaŖlarında olmalıdır. Bu evlilikten iki ocuk doğduğuna göre, evlendiğinde mm Gülsüm tahminen 10 yaŖında veya daha kk olmalıdır.²¹ Ancak Ümmü Gülsüm'n evlendiğinde çocuklarla oynayan biri olması, onun çok kk

17 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 117.

18 Eb Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musanef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 6: 163-164.

19 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 338-339; İbnü'l-EsİR, *Üsdü'l-Ėâbe*, 5: 489.

20 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 338. İbnü'l-EsİR, *Üsdü'l-Ėâbe*, 5: 489; İbn KesİR, *el-Bidâye*, 5: 278.

21 Erül, "Hz. ÂiŖe Kaç YaŖında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", 641.



yaşta olduğunu ortaya koymaktadır.²²

Küçük yaşlarda evliliği örf ve âdetlerin belirlediğini Hz. Ömer'in, Ümmü Gülsüm bint Ali ile evliliği en net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Ömer onunla evlendiğinde altmış yaşlarında bulunmaktaydı.²³ Yani Müslümanların başında bulunan bir halife torunu sayılabilecek yaşlarda birisiyle evlenmiştir. Bu durum, toplumda herhangi bir rahatsızlığa sebebiyet vermemiştir. Çünkü insanlar: “*Bizleri idare eden halifeye bakınız! Kendisinden oldukça küçük bir çocukla hem de en yakın arkadaşının kızıyla evlenmiş*” diyerek olay hakkında rencide edici ve gurur kırıcı bir şekilde konuşmamışlardır. O halde o günün şartlarında böyle bir evlilik insanlar tarafından gayet normal karşılanmaktadır. Böyle evlilik türlerinde farklı zaman ve mekânların değer yargılarını dikkate almak, doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Bu sebeple araştırmacı, tarihin belli bir zaman diliminde meydana gelmiş olayı, ön yargılarının, örf ve âdetlerinin kısıkcından kendisini soyutlayarak yorumlamaya çalışmalıdır. Çünkü günümüz dünyasının çeşitli yerlerinde bu ve bunun gibi evlilik türlerine rastlanmaktadır. Sadece bir dönemde uygulanan örf ve âdetlere uygun bir eylemi tepkiyle karşılamak, beraberinde birden çok sorunu getirecektir. Aynı dönemde yaşayan bir kişi bu davranışı yanlış değerlendirirken, bir diğeri doğru görebilir. Bu açıdan bu tür uygulamaları, örf ve âdetlerin yer ve zamana göre nasıl algılandığı ilkesine bırakmak daha ilmi ve akademik bir yaklaşımın göstergesi olur.

Hz. Peygamber, Hz. Hamza'nın kızı Ümâme ile Seleme b. Ebî Seleme'yi yaşları küçük olmasına rağmen nişanlamış, ancak bu ikisi evlenmeden önce vefat etmişlerdir.²⁴

Hişâm b. Urve'nin rivayetine göre babası Urve, oğlunu altı yaşındayken nişanlamış, ancak onun vefat etmesi üzerine beş yaşında bulunan gelinine dört bin dinar miras düşmüştür.²⁵ Amr b. el-Âs, oğlu Abdullah'tan 11²⁶-12 yaş büyüktür.²⁷

22 Abdurrezzâk, *el-Musanef*, 6: 163.

23 Şibli Nu'mânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 32.

24 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 373; 5: 17-18.

25 Abdurrezzâk, *el-Musanef*, 6: 165.

26 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3: 80.

27 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3: 49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3: 261.

Yukarıdaki evlilik türleri meydana geldiği dönemde halkın normal karŖıladıđı ve yadırgamadığı bir özelliğe sahiptir. O günkü toplumun örf ve âdetlerine uygun bir Ŗekilde evlilik gerçekteŖmiŖe, insanlar onu onaylamıŖtır. Bu alının dıŖında bir evlilik yaŖanırsa, toplum içerisinde herhangi bir karŖılıđı olmaz. Bu sebeple Arap örf ve âdetlerini dikkate alarak o günün toplumunun normal karŖıladıđı küçük yaŖlarda evliliği, günümüzün değer yargılarına göre yorumlayarak bir sonuca ulaŖmak, tarihin yapısına aykırıdır. Çünkü her toplumun örf ve âdetleri, gelenek ve görenekleri birbirinden farklıdır. Bu farklılığa sayđı duymak, aklın ve mantığın gereğidir.

Örf ve âdetlerin kiŖi ve toplum üzerindeki etkisini dikkate almayaarak tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiŖ bir olayı günümüzün Ŗartlarına veya o kiŖinin yaŖadıđı sosyal normlara göre değerlendirerek bir kanaate ulaŖılması oldukça yanlıŖtır. Bu yanlıŖı devam ettiren bazı yazarlar, Hz. Peygamber'in, küçük yaŖlarda bulunan Hz. ÂiŖe ile olan evliliğini gündeme getirerek Rasûlüllah'a çirkin iftiralarda bulunmaya çalıŖmaktadır. Bu bağlamda Turan Dursun: "*Oyun çocuğu ile evlenecek kadar kadınlara düŖkündü.*"²⁸ Maxime Rodinson: "*Hazreti Muhammed küçücük bir kız olan ÂiŖe ile gerdeğe girdiğinde*"²⁹ yine aynı yazar: "*Kocasının evine giden bu küçük kıza oyuncaklarını ve bebeklerini verdiler.*"³⁰ Nabia Abbott: "*Hiç kimse yaŖı epey ileri olan Muhammed ile çocuk yaŖtaki ÂiŖe'nin evliliği fikrini aklına getirmemiŖtir.*"³¹ "*Oyun oynamaktan hoŖlanan bu çocuk, Allah'ın yaŖlanmakta olan peygamberinin eŖi oldu.*"³² Watt: "*Elli üç yaŖındaki bir adamla on yaŖlarındaki bir kız arasındaki bu iliŖki, karı-koca arasındaki iliŖkiden ziyade baba ve kıızı arasındaki iliŖkiye benzeyen, tuhaf bir iliŖki olmalıdır.*"³³ Dozy: "*Ellilik bir erkekle yaŖına mahsus oyuncaklarla oynayan on yaŖında bir çocuğu birleŖtiren garip bir izdivaç.*"³⁴ Bu ithamlarla Hz.

28 Turan Dursun, *Din Bu* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), 4: 97-98.

29 Maxime Rodinson, *Hazreti Muhammed*, trc. Atilla Tokatlı (İstanbul: Hür Yayınları, 1980), 103.

30 Rodinson, *Hazreti Muhammed*, 104.

31 Nabia, Abbott, *Hız. Muhammed'in Sevgili EŖi AyŖe*, trc. Tuba Asrak Hasdemir (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1999), 24.

32 Abbott, *Hız. Muhammed'in Sevgili EŖi AyŖe*, 27-28.

33 William Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*, trc. Erdem Türközü (İstanbul: İletifim Yayınları, 2015), 121-122.

34 Reinhart Pietere Anne Dozy, *Târîhu İslâmiyet*, trc. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbâ'a-i İctihâd, 1908), 105.

Peygamber’i küçük yaşlarda bir kız çocuğu ile evlendiğinden dolayı eleştirenler hem ilmî ve akademik yaklaşımdan hem toplum gerçeklerinden hem de tarihin herhangi bir döneminde meydana gelmiş olan bir olayı günün algısına göre değerlendirebilecek kadar da akıl ve mantıklarını kullanabilme yetisinden uzaktırlar. Çünkü kendi oluşum sürecinde kendi örf ve âdetlerine göre normal karşılanan bir olayı, günümüzün değer yargılarına göre açıklamaya çalışmak, kişinin ne kadar ön yargılı olduğunun ve ideolojik yaklaşım içerisinde bulunduğu göstergesidir. Bu bağlamda yapılan değerlendirmelerin ve çıkarımların hiçbir tutarlılığı ve geçerliliği yoktur.

Küçük yaşlarda evlilikler Hz. Peygamber döneminde yaşandığından ve hatta onun başından geçtiğinden hareketle bu evliliklere dinî bir özellik katarak açıklamaya çalışmak ve küçük yaşlardaki evliliğe dinin izin verdiğini söyleyerek insanları ikna etmeye kalkışmak, dini yanlış tanımlamaktır ve insanların dine karşı olumsuz bakışlarına davetiye çıkartmaktır. Bu konuda belirleyici olan; toplumun değer yargıları, örf ve âdetleridir. Ayrıca devlet, toplumsal hayatın düzenini korumak amacıyla çeşitli dönemlerde insanların algılarına göre evlenme yaşlarına sınırlamalar getirebilir.

2- Hz. Âişe’nin Küçük Yaşlarda Evlendiğini Savunanların Görüşleri

2.1. Hz. Âişe, Hz. Peygamber ile Altı veya Yedi Yaşındayken Nişanlanmış, Dokuz veya On Yaşındayken de Evlenmiştir.

Hz. Âişe evlilik olayını şöyle anlatmaktadır: “*Rasûlüllah, ben altı yaşındayken hicretten üç sene önce Şevvâl ayında nübüvvetin onuncu yılında benimle nişanlandı ve ben dokuz yaşındayken hicretten sekiz ay sonra da benimle evlendi.*”³⁵ Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Âişe on sekiz ya-

35 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 239; İbn sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 8: 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 6: 211; Abdullah b. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkıbu’l-Ensâr”, 44; Ebu’l-Huseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 69-72; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 56; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 13; Süleyman b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 32-33.

Ŗında bulunmaktaydı.³⁶ İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr ve Diyârbekrî, Hz. ÂiŖe'nin Hz. Peygamber ile altı yaŖında niŖanlandığını³⁷ ve dokuz yaŖında da evlendiğini belirtirken,³⁸ İbn Sa'd, Müslim, Ebû Dâvud, Taberî, İbnü'l-Esîr ve Diyârbekrî, Hz. ÂiŖe'nin, Hz. Peygamber ile yedi yaŖında niŖanlandığını,³⁹ dokuz yaŖında ise evlendiğini belirtmektedirler.⁴⁰ İbn HiŖâm, Hz. ÂiŖe'nin, Hz. Peygamber ile yedi yaŖında niŖanlandığını, on yaŖında ise evlendiğini belirtmektedirler.⁴¹ Hz. ÂiŖe'nin doğum tarihi hakkında hicretten yaklaŖık olarak sekiz yıl önce,⁴² bisetten dördt veya beŖ yıl sonra,⁴³ bi'setin dördüncü yılında⁴⁴ veya bisetten dördt buçuk yıl sonra⁴⁵ gibi çeŖitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre Hz. ÂiŖe 614-615 yıllarında dünyaya gelmiŖtir. O halde o, hicret esnasında (622) 7-8 yaŖlarında bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle o, hicretin birinci ve ikinci yılına göre evlilik esnasında 8-10 yaŖlarında bulunmaktadır. Hz. ÂiŖe'nin, Hz. Peygamber ile niŖanlanma zamanı olarak Hz. Hatice'nin vefatından sonra hicretten iki⁴⁶

36 İbn İŖhâk, *Sîretü İbn İŖhâk*, 239; İbn sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 48; İbnü'l-Esîr, *Üs-dü'l-Ėâbe*, 5: 344; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs ft Ahvâli Enfesi Nefs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2: 69.

37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 176-178; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 69.

38 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 176-178; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 69.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 48-49; Müslim, "Nikâh", 71; Ebû Dâvud, "Nikâh", 32-33; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 110; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 69.

40 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 48-49; Müslim, "Nikâh", 71; Ebû Dâvud, "Nikâh", 32-33; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 69.

41 Abdülmelik b. HiŖâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Dâru İbn Kesîr, ts), 3-4: 644.

42 Ebu'l-Ülâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Ŗerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 10: 255; Ömer Rıza Kehhâle, *A'lemü'n-Nisâ ft Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977), 3: 9.

43 Muhammed b. Yusuf es-Sâlih ed-DimeŖkî, *Kitâbü Ezvâci'n-Nebî*, thk. Muhammed Nizâmüddin el-Fetih (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 78.

44 İbn sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 63; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 10: 263; Mustafa Fayda, "ÂiŖe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 201; Kasım Ŗulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 308.

45 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5: 187.

46 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 901.



veya üç⁴⁷ sene önce ya da Hz. Hatice'nin vefatından dört sene sonra,⁴⁸ iki yıl veya buna yakın bir süre sonra,⁴⁹ hicretten üç sene önce nübüvvetin onuncu yılı Şevval ayında⁵⁰ gibi farklı tarihler verilmektedir. Onun evlenme tarihi olarak da hicretten sekiz ay sonra Zilkade ayında, hicretten yedi ay sonra Şevval ayında,⁵¹ hicretten sekiz ay sonra Şevval ayının başında,⁵² hicretin birinci yılında,⁵³ hicretin ikinci yılında,⁵⁴ Bedirden sonra hicri ikinci yılda⁵⁵ ve hicretten sekiz ay sonra⁵⁶ gibi farklı zaman aralıkları belirtilmiştir. Ancak Hz. Âişe hakkında yapılan bir doktora çalışmasında yazar, Hz. Âişe'nin evlenme tarihleri arasında bir tercihte bulunarak onun Şeval 2/Mart 624 tarihinde evlendiğinin daha doğru olduğu kanaatine ulaşmaktadır.⁵⁷ Yukarıdaki rivayetlerde Hz. Âişe'nin doğumu, nişanlılığı ve evlenmesiyle ilgili farklı tarihler verilmektedir. Bu sebeple herhangi bir tarihi tercih etmek doğru bir yaklaşım değildir. Buna rağmen bir tarihi belirlemek bile kişinin kendi tercihini göstermektedir. Bütün bu sayısal veriler, Hz. Âişe'nin nişanlılık ve evlilik dönemlerinde küçük yaşlarda olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2. Hz. Âişe Evlendiği Esnada Çocuklarla ve Oyuncaklarla Oynayan Küçük Bir Çocuktu

Hz. Âişe Medine'ye geldiğinde bir ay sıtma hastalığına tutulmuştu. Onun, bu hastalığı esnasında saçları dökülmüş, fakat daha sonra saçları yeniden çıkmıştı. O, çocuklarla birlikte tahtarevallide oynarken annesi Ümmü Rûmân gelerek kızına seslendi. Bunun üzerine Hz. Âişe hemen annesinin yanına geldi. Ümmü Rûmân kızının elinden tutarak kapının ya-

47 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 901.

48 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 901.

49 Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 44.

50 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 46; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 901.

51 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9.

52 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 46.

53 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5: 187.

54 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5: 187.

55 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî bi Şehi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: el-Mektebetü's-Şerike, 1972), 17: 35.

56 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 901.

57 Recep Erkocaaslan, *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihiindeki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 40.

nında götürdü. Neler olduğunu anlayamayan Hz. Âişe derin derin nefes alıp veriyordu. Daha sonra kendisine gelince annesi onu bir odaya aldı. Odanın içerisinde bulunan ensardan bazı kadınlar: “*Hayırlı, uğurlu ve mübarek olsun*” dediler. Annesi Ümmü Rûmân, Hz. Âişe’yi hazırlamaları için onlara verdi. Onlar da küçük gelini hazırladılar. Daha sonra onlar, Hz. Âişe’yi kuşluk vakti Rasûlullah’a teslim ettiler.⁵⁸

Hz. Âişe, Hz. Peygamber ile olan evliliğini şöyle anlatmaktadır: “Ben diğer kızlarla oynarken Rasûlullah benimle evlendi. Annem beni tutup dışarıya çıkmama izin vermeyinceye kadar evli olduğumu bilmiyordum. O andan sonra evli olduğum hissi içime yerleşti. Annem bana bunu haber verinceye kadar da ona sormamıştım.”⁵⁹ Yine o: “Rasûlullah eve girdiğinde ben, diğer kızlarla beraber oyuncak bebeklerle oynardım. Rasûlullah yanımıza geldiğinde kızlar ondan çekinip saklanırlardı. Rasûlullah da onları benimle oynamaya teşvik ederdi.”⁶⁰ şeklinde bir hadiseden bahsetmektedir.

Hz. Peygamber, Hz. Âişe ile o henüz çocuk yaşındayken nişanlandı. Hz. Ebû Bekir: “*Ya Rasûlallah! Kişi kardeşinin kızıyla evlenebilir mi?*” diye sorunca Hz. Peygamber: “*Sen, benim dinde kardeşimsin*” cevabını vererek böyle bir evliliğin uygun olduğunu belirtti. Hz. Ebû Bekir kızını elli dirhem mehirle evlendirdi. O sırada Hz. Âişe’nin dadılığını yapan kadın onu almaya gittiğinde Hz. Âişe çocuklarla oyun oynuyordu. Elinden tutarak onu eve getirdi ve hazırladıktan sonra da Rasûlullah’ın evine götürdü.⁶¹

Hz. Peygamber, benimle nişanlandığı zaman ben yenleri olmayan entari giyen küçük bir kız çocuğuydum. Fakat ben onunla nişanlanınca küçük olduğum halde Allah bana haya duygusunu verdi.⁶²

Hz. Peygamber ile Hz. Âişe’nin üç yıl nişanlı kaldıktan sonra evlenmelerinin sebebi; Hz. Âişe’nin nişanlandığı dönemde cinsel ilişkiye uygun olmayacak kadar küçük yaşta olmasıdır.⁶³

58 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 211; Müslim, “Nikâh”, 69.

59 İbn sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 46-47.

60 İbn sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 47.

61 İbn sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 47.

62 Hâkim, *el-Müstedrek*, 6: 9; Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 9: 227.

63 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9.

2.3. Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşının Örfe Uygun Olması

Tarihin belli bir zaman diliminde meydana gelen olayın değerlendirilmesi için, o günkü insanların konuya bakışı ve onu değerlendirişi oldukça önem arz etmektedir. Toplumun bakışını ve konuya yaklaşımını dikkate almadan olayı yaşanan çağın algılarına göre yorumlamak, insanı yanlış sonuçlara götürebilir. Bu sebeple Hz. Âişe'nin 6-7 yaşlarında nişanlılığını ve 9-10 yaşlarında da evliliğini bu çerçevede değerlendirmek bir zorunluluktur. Çünkü o günkü şartlarda küçük yaşlarda evlilikler toplumun örf ve âdetlerine, gelenek ve göreneklerine uygun bir davranıştır. Böyle evlenmelerden dolayı da toplumda herhangi bir tepkisel davranış meydana gelmemiştir.

Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe ile nişanlılığı Mekke döneminde meydana gelmiştir. Bu dönemde başta Rasûlüllah olmak üzere diğer Müslümanlar şiddetli bir baskı altında bulunmaktaydı. Tebliğ döneminde Allah Rasûlü'ne şair (el-Enbiyâ 21/5), kâhin (et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42), sihirbaz-yalancı (es-Sâd 38/4), mecnun (ed-Duhân 44/14; el-Kalem 68/2; et-Tûr 52/29) ve müfteri (el-Enbiyâ 21/5; el-Furkân 25/4) gibi lâkaplar takarak onu itibarsızlaştırmak için her türlü imkânı kullanmaktan çekinmeyen müşriklerin, onun küçük yaşta birisiyle nişanlanmasını görmezden gelmeleri asla düşünülemez. Eğer Rasûlüllah'ın küçük yaşta bir çocukla nişanlılığı, o günün örf ve âdetlerine aykırı olsaydı, bir damla suda fırtınalar koparan müşrikler bu durumu onun aleyhinde kullanarak kara propaganda faaliyeti içerisinde bulunurlardı. Ama hiçbir kaynakta böyle bir olayın müşrikler tarafından polemik konusu yapıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Zaman zaman toplum içerisinde bazı kişilerin de bu tür nişan olaylarını yaptıkları bilinmektedir. Yani küçük yaşlarda bir kızla nişanlılık dönemi geçiren sadece Hz. Peygamber değildir. O halde Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe ile küçük yaşlarda nişanlılığı Mekke toplumunun örf ve âdetlerine uygun bir davranıştır.

Rasûlüllah'ın, küçük yaşlarda bulunan Hz. Âişe ile evliliği Medine'de gerçekleşmiştir. Bu dönemde Medine'nin sosyal yapısına bakıldığında Müslümanların dışında Yahudilerin, müşriklerin ve münafıkların varlığı bilinmektedir. Ayrıca burada Yahudilerin zararlı faaliyetlerinden ziyade münafıkların tutum ve davranışları çok daha tehlikeli bir durum arz etmekteydi. Çünkü onların yapılarında pireyi deve yapma yani bir olayı olduğundan çok daha farklı anlatma eğilimi bulunmaktadır. Hz. Pey-

gamber'in çocuk denilecek yaşlarda birisiyle evlenmesi, Medine'nin örf ve âdetlerine uygun bir davranış olmasaydı, herkesten önce bu durumu münafıklar gündeme getirerek insanları kışkırtma yoluna giderlerdi. Çünkü onlar, Benî Mustalîk Gazvesi dönüşü Hz. Âişe ile Safvân b. Muattal'in şehre ordunun arkasından girmesini fırsat bilip haksız bir şekilde iftira kampanyası başlatmışlardı. Onların başlattığı bu iftira kampanyasına bazı Müslümanlar da alet olmuştu. Bu hadise, olayın doğru olmadığını bildiren vahiy gelinceye kadar (en-Nûr 24/11-20) başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanları uzun bir süre meşgul etmişti. Bu örnekten hareketle Allah Rasûlü'nün Hz. Âişe ile evliliğinde toplumun evlilik yaşına bakışı konusunda herhangi bir olumsuzluk veya örf ve âdetlere aykırı bir durum söz konusu olsaydı, başta münafıklar olmak üzere toplumun diğer kesimlerinden de bu hadiseyi şiddetle eleştirenler mutlaka olurdu. Hz. Peygamber de toplumun genel algısına aykırı hareket ettiğinden dolayı da onlara bu imkânı vermiş olurdu. Ancak realiteye bakıldığında toplum tarafından herhangi bir tepkinin gelmediği görülmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe ile küçük yaşlarda evliliği toplumun örf ve âdetlerine uygun bir davranıştır.

2.4. Hz. Âişe'nin 63, 66 veya 67 Yaşlarında Vefat Etmesi

İslâm tarihi kaynaklarında hiçbir sahâbenin doğum tarihi konusunda net bir bilgi yoktur.⁶⁴ Hz. Peygamber'in doğduğu ortamda çocukların doğumlarının tespitine önem verilmezdi. Ancak daha sonraki dönemlerde meşhur olursa, doğum tarihi ile meşgul olunur ve onun tespitine çalışılırdı.⁶⁵ O dönemde, bu günkü gibi nüfus daireleri yoktu ve kimsenin doğum kaydı yapılmıyordu. Nitekim günümüzde bile, özellikle kırsal kesimde, doğan çocukların doğum kaydı yapılmamakta, çocukların ailelerine çocuğun yaşı sorulduğunda tarih olarak *"ekinler biçildiği zamanda, narlar kızardığında, bir kış günü veya şu önemli olay olduğunda doğdu"* şeklinde cevaplar alınmaktadır.⁶⁶ Yaşadığımız çağdan kısa bir süre öncesine kadar doğum olayları hemen nüfus müdürlüklerine bildirilmez, önemli olaylar

64 Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 99; Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 444.

65 Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977), 2: 147.

66 Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarması", 30.

öncesinde nüfus cüzdanına ihtiyaç olduğunda doğan çocuk resmi olarak kayıt altına alınarak nüfus cüzdanı çıkartılırdı. Bu durumda kişinin doğum tarihini gün, ay ve yıl olarak tutturmak nerdeyse imkânsızdır. Bu çalışmanın yazarının bile nüfus cüzdanı, ilkokuldan diploma alacağı zaman çıkartılmıştır. Bu nüfus cüzdanında doğum tarihini belirten gün, ay ve yıl gerçeklikten oldukça uzaktır. Bu sebeple asırlar önce meydana gelen bir doğum olayının tarihini net bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Bu açıdan ileriye sürülen doğum tarihleri üzerinden kesin bir kanaate ulaşmak doğru bir yaklaşım değildir.

O dönemde bütün sahâbîlerin yaşları, ölüm zamanlarındaki yaşlarına göre hesaplanıyordu. Hz. Âişe'nin vefat tarihinden, yaşı çıkarıldığında yaklaşık olarak doğum tarihi bulunabilir. Bu bağlamda Hz. Âişe hicretin 58. yılında ve 66 yaşında vefat ettiyse, hicret esnasında 8 yaşında ve evlendiği sırada hicretin birinci yılında 9 yaşında olacaktır. (66-58=8, 8+1=9). Aynı hesaplama Esmâ'ya tatbik edilirse, Hz. Âişe hicretin 58. yılında vefat ettiğinde Hz. Âişe'den 10 yaş büyük olan Esmâ 76 yaşında olması gerekir. (66+10=76). Hz. Âişe vefat ettiğinde 76 yaşında olan Esmâ hicret sırasında 18 yaşlarında, 10 yaş küçük olan Hz. Âişe ise 8-9 yaşlarında olacaktır. (76-58=18).⁶⁷ Ancak kaynaklarda, Hz. Âişe'nin hicretin 57.⁶⁸ 58.⁶⁹ veya 59.⁷⁰ yıllarında vefat ettiğini belirten farklı rivayetler bulunmaktadır. Aynı şekilde Hz. Âişe vefat ettiği esnada ise 63,⁷¹ 66⁷² veya 67⁷³ yaşlarında bulunduğu dair de farklı rivayetler mevcuttur. Bu sayısal verileri dikkate aldığımızda Hz. Âişe'nin vefat tarihi ve yaşı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. 63-57=6; 63-58=5; 63-59=6; 66-57=7; 66-58=8; 66-

67 Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", 30. Ayrıca Hz. Âişe'nin evlilik yaşı ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Selçuk Çoşkun, "Hadislerin Tarihe Arz'ının Uygulamadaki Bazı Problemleri" (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme), *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004): 88-190.

68 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 903; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 344; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 190; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

69 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 61; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 903; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 520; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 190; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

70 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90.

71 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 193; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

72 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 62; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

73 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90.

59=3; 67-57=10; 67-58=9; 67-59=8. Yani Hz. Âişe hicret esnasında 3-10 yaşları arasında bulunmaktadır. Evlilik hicretten bir sene sonra meydana gelmişse, Hz. Âişe'nin yaşı 7-11 yaşlarında olur. Eğer evlilik hicretin ikinci yılında meydana gelmişse, Hz. Âişe'nin evlilik esnasındaki yaşı 8-12 arasında olur. Bu sayısal verilerden sadece birini alarak bir kanaate ulaşmak, ilmî bir yaklaşımı ortaya koymaz. Ancak bütün bu verilerden hareketle Hz. Âişe, evlilik esnasında küçük yaşlarda bulunmaktadır. Daha sonraki kaynaklar yorum yaparak Hz. Âişe'nin evlenme yaşını 17-18'e çıkartsalar da, ilk dönem kaynakları nişanın altı, evliliğin ise dokuz yaşında olduğu noktasında hemfikir gibidir.⁷⁴ Çünkü o dönem için böyle bir evliliğin garip karşılanması söz konusu değildir.⁷⁵ Ayrıca Ömer Sabuncu, Hz. Âişe'nin evlilik yaşı sebebiyle herhangi bir eleştiri yapılmayışını, söz konusu yaş farkının o dönemde evlilik için bir engel teşkil etmediğini; benzer evliliklerin de bulunduğunu; evlilik için kişinin biyolojik yaşının yanı sıra toplumun kabulleri ve kişinin sosyal rolünün de belirleyici olacağını belirtmektedir.⁷⁶ Muhammed Hamidullah herhangi bir yaş sınırı belirtmeksizin Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe ile küçük yaşlarda evlendiğini şu gerekçelerle açıklamaya çalışmaktadır: "*Onun, İslâm'ın esaslarını ve hükümlerini lâtif cinsin mensupları arasında anlatıp açıklayacak akıllı ve heyecan dolu bir kadına ihtiyacı vardı. Âişe ise bütün bu vasıfları kendi şahsında toplamış bir kimseydi ve esasen pek küçük yaşta bulunmasına rağmen Rasûlullah'ın dikkatini bu vasıflarıyla üzerine çekmişti. Bundan ayrı, küçük yaşta bulunmasına rağmen, eşi Rasûlullah'ın kendisinde görmek isteyeceği her çeşit meziyet ve vasıfları alıp benimsemeye elverişli bir manevî yapıdaydı.*"⁷⁷ Fakat aynı kaynaklarda nişanlanmanın yedi, evlenmenin de on yaşlarında olduğu belirtilmektedir. Bu farklılıklardan dolayı belirli bir yaş aralığını vermek yerine Hz. Âişe'nin küçük yaşlarda evlendiğini söylemek kanaatimce daha doğru olur. Çünkü evlilik yaşları kişiden kişiye, toplumdaki topluma değişebilen bir özelliğe sahip olduğu için örfte uygun olarak yapılan bu ve bunun gibi evlilikleri anlamak daha kolaydır. Ayrıca Hz. Âişe'nin küçük

74 Suzan Yıldırım, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar", *İSTEM* 4 (2003): 243.

75 Ziya Kazıcı, *Hazret-i Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 142.

76 Ömer Sabuncu, *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 177-178.

77 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 2: 678.



yaşlardaki evliliğinden dini içerikli bir çıkarımda bulunmak anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir yaklaşımdan oldukça uzaktır. Yani bu evlilikten hareketle dinin küçük yaşlardaki evliliklere referans olduğunu iddia etmek doğru değildir. Bunun yerine evlilik yaşını toplumun algısına ve örfe bırakmak yerinde bir hareket olacaktır. Bu sebeple Hz. Âişe'nin evliliğini tarihsel bir olgu olarak değerlendirmek ve onu çeşitli yönlere çekmemek insafli bir yaklaşımdır.

3- Hz. Âişe'nin Gençlik Döneminde Evlendiğini Savunanların Görüşleri

3.1. Hz. Âişe, sûrelerin tertibi hakkında soru sormaya gelen bir Iraklı'ya, ben Mekke'de çocuklarla oyun oynayan küçük bir kız çocuğu iken Hz. Peygamber'e: *"Kıyamet onların (görecekları asıl azabın) vaktidir. Kıyamet (azabı) ise daha müthiş ve daha acıdır."* (el-Kamer 54/46) âyeti inmişti.⁷⁸

Bu hadise, Hz. Âişe'nin nübüvvetin dördüncü yılında dünyaya gelmediğini göstermektedir. Çünkü o, Kur'ân'ın Mekki âyetleri inerken, oyun oynayan bir çocuk olduğunu ve Kamer sûresinde olan âyetinin de sokakta oynayacak yaşta iken indiğini söylemektedir. Kur'ân'ın 54. sûresi olan Kamer sûresi, Mekke'de inen sûrelerdendir. Bu sûre, Mekke devrinin birinci döneminin sonlarına doğru vahyolunmuştur. Hz. Âişe bu sıralarda: *"Ben, çocuklarla oyun oynayan bir kız çocuğuydum"* dediğine ve o zamanki olayları ayrıntılarıyla hatırladığına göre, bir iki yaşında değil, hiç olmazsa, beş altı yaşlarında olması gerekmektedir. Hz. Âişe'nin kendi hadisinde anlaşıldığına göre Kamer sûresinin vahyi esnasında beş altı yaşında değil, dört beş yaşında farz edecek olursak, onun, Hz. Peygamber ile evlendiği zaman on dört veya on beş yaşında olması gerekmektedir.⁷⁹ Hz. Âişe'nin bu sırada yedi, sekiz veya dokuz yaşlarında olduğunu tahmin edersek, o zaman Hz. Âişe'nin, Allah Rasûlü ile evlendiğinde 16, 17 veya 18 yaşını doldurmuş olduğu, kendisinin de peygamberlikten iki-üç sene önce dünyaya geldiği görülür.⁸⁰ Diğer taraftan Hz. Âişe, Kamer sûresi indiğinde nâzil olan âyetleri ezberleyebilecek ve hatırında tutabilecek derecede büyük bir kızdır. Halbuki Hz. Âişe, âyet nâzil olduğu esnada kendisinin Mekke'de

78 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 54/7.

79 Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 2: 148-149.

80 Erul, "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", 643.



oynayan bir kız olduğunu beyan etmektedir. Bu durum, onun Müslümanların haline üzülecek, çevresinin derdine iştirak edecek, Kur'ân'ın Müslümanlara verdiği teselliden hissedar olacak derecede ruhen ve fikren gelişmiş olduğunu gösterir. Bu noktayı göz önüne alarak onun nübüvvetin onuncu senesinde kaç yaşında olduğunu tahmin edebiliriz. Bu sebeple Hz. Âişe'yi altı yaşında kabul etmeye imkân yoktur. Çünkü o, altı yaşında olsaydı, İslâm'ın geleceğiyle bu kadar ilgilenmezdi. Altı yaşındaki bir çocuk ne kadar zeki olursa olsun, nihayet bir çocuktur. Onun büyük meselelere bu kadar nüfuz etmesine, o zaman en önemli hadise olan Kur'ân âyetleriyle bu derece alakalı olmasına, bu âyetin anlamını bu derece anlamasına imkân göremeyiz. O halde Şakku'l-Kamer olayı bi'setin onuncu yılında değil, daha önceki bir zaman diliminde meydana gelmesi kuvvetle muhtemeldir. Yani bu sûre bi'setin dördüncü yılında nâzil olmuştur. Ayrıca Hz. Âişe de bi'setin onuncu yılında 9-10 yaşlarında olması gerekmektedir. O, Hz. Peygamber ile hicretin birinci yılında evlendiğine göre 13-14 yaşlarında olur. Eğer Kamer sûresinin bi'setin dördüncü yılında nâzil olduğunu kabul eder, onun bu esnada da 7-8 veya 9 yaşlarında olduğunu tahmin edersek, onun evlendiği zaman 16-17 veya 18 yaşını doldurmuş olduğu, kendisinin de bisseten 2-3 sene önce doğduğu görülür.⁸¹

Ancak Mehmet Azimli, Kamer sûresinin 46. âyetinin, Hz. Âişe'nin evliliğinin gençlik döneminde gerçekleştiğine delil olamayacağını belirterek şunları söylemektedir: *“Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayet, aslında yazarın görüşlerinin aleyhine bir delil olarak alınabilir. Bu yaşta bir çocuğun söz konusu âyetin ne şekilde indiğini bilmesi değil, bilememesi mümkün değildir. Çünkü bu yaş grubundaki çocuklar, o dönemdeki bir olayı rahatlıkla anlayabilecek ve kavrayabilecek bir çağıdadır. Günümüzde de 5-6 yaşlarında hafız olmuş çocuklar görebilmekteyiz. Ayrıca Kamer sûresinin boykot yıllarında, yani nübüvvetin 8-10. senelerinde indiği ifade edilmiştir. Demek oluyor ki, bu âyet indiğinde Hz. Âişe en az 5, en fazla 7 yaşları arasındadır. Çünkü boykot yılları İslâm'ın gelişinin 8. veya 10. yılları arasında olmuştur. Kamer sûresi de boykot yıllarında indiğine göre Hz. Âişe sûre indiğinde en azından 5-6 yaşları arasındadır. Bu yaşta biri de âyetleri rahatlıkla ezberleyebilir ve anlamlarını kavrayabilir.”*⁸²

81 Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Hazreti Âişe*, trc. Ahmet Karataş (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 24-27; Yaşar Nuri Öztürk, *Asrısaaadet'in Büyük Kadınları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2010), 65-66.

82 Azimli, “Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, 30-31.

Şakku'l-Kamer üzerinden gidilerek Hz. Âişe'nin evlilik yaşının büyüülmesi doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Çünkü bu olayın bi'setin 9. yılında⁸³ veya hicretten beş sene önce⁸⁴ meydana geldiğine dair rivayetler bulunduğunu söyleyen Erkocaaslan görüşlerini şu şekilde belirtmeye çalışmaktadır: “*Bu tarihi esas alacak olursak, bi'setin 4. veya 5. yılında doğmuş olan Hz. Âişe'nin bu tarihte dört beş yaşlarında olduğu ortaya çıkar. Ayrıca Hz. Âişe rivayette belirtilen mevzuları Hz. Peygamber'den, babasından veya bir başkasından dinlemiş ve aktarmış da olabilir. Bu sebeple muğlak bir konu üzerinden Hz. Âişe'nin yaşını tespit etmeye çalışmak bizi doğru bir sonuca ulaştırmayacaktır.*”⁸⁵

3.2. Kardeşi Hz. Âişe'den on yaş veya on küsur yaş büyük olan Esmâ bint Ebî Bekir,⁸⁶ hicretten yirmi yedi sene önce doğmuş,⁸⁷ oğlu Abdullah b. Zübeyr öldürölünceye kadar onunla birlikte yaşamış ve onun öldürölmesinden birkaç gece sonra da hicretin yetmiş üçüncü yılında vefat etmiştir.⁸⁸ Yüz yaşında⁸⁹ ve hicretin yetmiş üçüncü senesinde vefat ettiğine ve kardeşi Hz. Âişe'den on yaş büyük olduğuna göre Esmâ hicret esnasında yirmi yedi yaşında,⁹⁰ Hz. Âişe de ondan on yaş küçük olduğuna göre on yedi yaşında olması gerekmektedir.⁹¹ Eğer Esmâ gerçekten Hz. Âişe'den on yaş büyük ise, onun hicri 73 yılında⁹² 100 yaşında⁹³ vefat ettiği de doğru ise, yaşamış olması halinde Hz. Âişe'nin aynı yıl 90 yaşında olması gerekirdi. Bu durumda hicri 73 yılının miladi karşılığı 695'ten 90'ı basitçe

83 Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1: 548.

84 Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye*, 2: 206.

85 Erkocaaslan, *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*, 43-44.

86 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 288-289.

87 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 11.

88 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 201; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 65; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 858; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 210; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 295; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 10; Ali Yardım, “Esmâ bint Ebû Bekir es-Siddîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 402-404.

89 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 210; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 293; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 11.

90 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 210; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 11.

91 Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 2: 149.

92 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 295.

93 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 293.



çıkarttığımız zaman, onun 605 senesinde doğmuş olması gerekir.⁹⁴ Buna göre Hz. ÂiŖe hicret esnasında on yedi yaŖındadır. Onun, Hz. Peygamber ile evliliğı hicretin birinci yılında olmuş ise, yaŖı on sekiz olur. Eğer hicretin ikinci yılında evlilik olmuş ise, yaŖı on dokuz olur.⁹⁵ Ancak hicretin 73. yılının miladi karŖılığı 695 değıl, 692/693'tür. Buna göre Hz. ÂiŖe'nin doğum tarihi $692/693-90=602$ veya 603 olur. Hicret esnasında da yaŖı, 20 veya 21 olur. Evlilik hicretin birinci yılında olmuşsa, Hz. ÂiŖe'nin yaŖı 21-22, hicretin ikinci yılında olmuşsa da 22-23 olur. Böyle sayısal verilerle kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değıldir. Çünkü Esmâ bint Ebî Bekir'in vefat ettiğı esnadaki yaŖı hakkında 100 küsur yaŖlarında olduğına dair farklı rivayetler bulunmaktadır.⁹⁶

Mehmet Azimli, yukarıdaki bilgiden hareketle Esmâ'nın 91 yaŖında vefat ettiğini belirtip şöyle bir hesaplama yaparak Hz. ÂiŖe'nin evlilik yaŖını bulmaya çalışmaktadır: Hz. ÂiŖe'nin vefat ettiğı hicri 58'den Esmâ'nın vefat ettiğı hicri 73'e kadar geçen 15 yıllık süreyi Esmâ'nın hicri 58'deki yaŖına eklediğimizde Esmâ'nın yaŖı vefat ettiğı sırada 91 eder. ($76+15=91$). Bu da gösteriyor ki, Esmâ vefat ettiğinde 91 yaŖlarında olmaktadır ve 100 yaŖında olması mümkün gözükmemektedir. 91'den öldüğü tarih olan 73'ü çıkardığımızda ($91-73=18$) Esmâ'nın hicrette yani Hz. ÂiŖe'nin evlendiğı yılda 18-19 yaŖlarında olduğunu buluruz. Esmâ ile Hz. ÂiŖe arasındaki yaŖ farkı 10 olacağına göre Hz. ÂiŖe'den nakledilen ve bütün tarihçilerin müttelik olduğı "6 yaŖında sözlendim 9 yaŖında evlendim" ifadesinin doğru olduğı ortaya çıkar.⁹⁷

3.3. Hz. Peygamber, Hz. Hatice'nin vefatından sonra çocuklarına bakacak ve evini idare edecek kimsesi kalmamıŖtı. Bu Ŗartlar altında Rasûlüllah'ın genç ve faal bir hayat ortağına sahip olması, bu hayat ortağının onun evini idare etmesi, çocuklarını terbiye etmesiyle meŖgul olması ge-

94 Erul, "Hz. ÂiŖe Kaç YaŖında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", 644.

95 Ruqaiyyah Waris Maqsood, *Hazrat A'ishah Siddiqah* (Birmingham: Published by IPCI, 1996), 4.

96 Ŗemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *el-Iber fi Haber men Ğaber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1: 60; Ŗihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd, *Ŗezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1: 308.

97 Azimli, "Hz. ÂiŖe'nin Evlilik YaŖı TartıŖmalarında Savunmacı Tarihçiliğın Çıkması", 32; Erkocaaslan, *Hız. ÂiŖe'nin Hayatı, Ŗahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*, 44-45.

rekirdi. Bu itibarla onun altı veya biraz daha fazla değil, yetişmiş genç bir hanımla evlenmesi daha doğru olurdu. Gerçi bazıları, Allah Rasûlü'nün, Hz. Âişe'den önce Hz. Sevede ile evlendiğini ve onun bu görevleri yerine getirebileceğini söylüyorsa da, Hz. Peygamber'in, Hz. Sevede ile evlendiğini belirten rivayetler daha sıhhatli değildir. Bunu sadece İbn İshâk nakletmektedir. Ravilerin çoğu Rasûlüllah'ın, Hz. Âişe ile, Hz. Sevede'den önce evlendiğini belirtmektedirler. Mamafih Allah Rasûlü'nün, Hz. Sevede ile daha önce evlendiğini kabul etsek bile durum değişmez. Çünkü Hz. Sevede dul ve yaşlı, kımıldayamayacak kadar iri yarı ve hizmete muhtaç bir kadındı.⁹⁸ Hz. Peygamber, Hz. Hatice'nin vefatından sonra ev işlerini üstlenecek, çocuklarına bakacak birine ihtiyacı olsaydı, Hz. Âişe ile Medine'de değil, Mekke'de evlenirdi. Bu arada geçen süre içerisinde ev işleri de ihmal edilmemiş olurdu. Diğer taraftan Rasûlüllah'ın en küçük kızı Hz. Fâtıma bile Hz. Âişe'den büyüktür. Bu nedenle Allah Rasûlü'nün Hz. Âişe ile evliliğini, çocuk ve ev bakımı gerekçeleriyle açıklamak kabul edilebilir bir durum değildir.⁹⁹

3.4. Hz. Âişe'nin otoritesi bütün hadisçiler, tarihçiler ve siyer araştırmacıları tarafından kabul ve teslim olunmaktadır. Hz. Âişe, Hz. Peygamber ile dokuz sene yaşadığına göre onun bu ilmi iktidarı dokuz ile on sekiz arasında ihraz etmiş olduğunu kabule imkân var mıdır? Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde ashâbın ileri gelenleri ve Rasûlüllah'a muasır büyük ilim adamları arasında fetva verecek, en büyük adamlar hakkında tenkitlerde bulunacak derecede ilmî iktidarı ve salahiyeti, sabavet devrini teşkil eden bu dokuz sene içinde mi ihraz etmiştir? Böyle bir telakkiyi kabule mantık yönünden imkân var mıdır? Bu itibarla Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber ile 18 yaşında evlendiğini ve 27 yaşına kadar yaşadığını kabul etmek gerekir. Hz. Âişe'nin, Rasûlüllah'ın hayatında ihraz ettiği kemâl (olgunluk), sonra onun gösterdiği ilmî liyakat ve iktidar, tarihi delillerin isbatıyla onun, Allah Rasûlü'yle yetişmiş bir hanım olarak evlendiğini ve o zaman da 18 yaşında olduğunu kabul etmek gerekmektedir.¹⁰⁰ Böyle bir akıl yürütmenin zorlama olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bunun için çocukların zekâ ve öğrenme yaşına baktığımızda,¹⁰¹ çocuk

98 Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 2: 149-150.

99 Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması", 32.

100 Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 2: 150.

101 Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması", 33.



eğitimcilerinin büyük çoğunluğunun kabul ettiği ve dñnyada hemen hemen her yerde öğrenme yaŖı 7-20 yaŖları arası olduğu görñlmektedir.¹⁰² Bu sebeple, “ađaç, yaŖ iken eğilir” atasözünün de ifade ettiği gibi erken dönemlerde öğrenme daha hızlı olur ve öğrenilen bilgiler de daha kolay muhafaza edilir. Bilgi birikiminden sonra da bilgi aktarmaları ve olaylar arasında değerlendirmeler daha rahat yapılabilir. Bunun için eğitim ve öğretime erken yaŖlarda başlanılması kaçınılmaz olur. Bundan dolayı Hz. ÂiŖe'nin eğitim ve öğretime başlaması için yaŖının büyük olmasına gerek olmadığı gibi, böyle bir kıyastan hareketle de onun evlilik yaŖının da on sekiz olduğu tahminin de bulunmak ilmî bir yaklaŖım olmaz.

3.5. Hz. ÂiŖe, Rasûlüllah ile evlenmeden önce Cübeyr b. Mut'ım ile niŖanlanmıştı. Mut'ım ailesi, Hz. ÂiŖe'yi oğluyla evlendirmekle ailesini Müslñmanlıđa sokacağını düşünerek bu evlenmeyi feshetmiştir.¹⁰³ Hz. Ebû Bekir, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettikten sonra İslâmiyeti kabul ettiğine göre, Hz. ÂiŖe ile Cübeyr b. Mut'ım'ın niŖanlanmalarının nübüvvetin ilanından önce olması gerekmektedir. Bu sebeple Hz. ÂiŖe'nin doğumu, risaletten önce olması gerekmektedir.¹⁰⁴ Bu çıkarımda Hz. ÂiŖe'nin, Cübeyr b. Mut'ım ile İslâmiyetten önce niŖanlanmaları gerektiğine vurgu yapılarak İslâmî dönemde müşrik birisiyle evliliğin olamayacağı belirtilmiştir. Ancak böyle bir yasaklama yani müşriklerle evlik konusu Mekke'de yasaklanmamıştır. Bu sebeple Mekke döneminde bir Müslñmanın herhangi bir müşrikle evlenmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. O halde Hz. Ebû Bekir Müslñman olmasına rağmen kızı Hz. ÂiŖe'yi müşrik olan Cübeyr b. Mut'ım ile niŖanlayabilir. Çünkü: “İman edinceye kadar müşrik erkek ve kadınlarla evlenmeyiniz.” (el-Bakara 2/221) “Kafirlerle evlilik bağınızı sürdürmeyiniz.” (el-Mümtehine 60/10) âyetleri Medine döneminde nâzil olmuştur. Hatta bundan dolayı da Hz. Ömer, Ubeydullah'ın annesi müşrik olan eŖi Ümmü Gülsüm bint Cervel'i boşamıştır.¹⁰⁵

102 Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşñncenin GeliŖimi* (Ankara: Boğaziçi Yayınları, 1987), 200.

103 Azimli, “Hz. ÂiŖe'nin Evlilik YaŖı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması”, 33-34; Nedvî, *Hazreti ÂiŖe*, 37; Abdurrahman ÂiŖe, *Rasûlüllah'ın Annesi ve Hanımları*, trc. İsmail Kara (Konya: Uysal Kitabevi, ts), 236; Abbott, *Hız. Muhammed'in Sevgili EŖi AŖe*, 25; Kazıcı, *Hazret-i Muhammed'in Aile Hayatı ve EŖleri*, 140.

104 Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 2: 150; Nedvî, *Hazreti ÂiŖe*, 30-31.

105 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2010), 10: 775-776; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Muhtasar Tefsîru İbn*

3.6. Hz. Âişe: “*Ben kendimi bildim bileli ebeveynimi dindar olarak gördüm. Hz. Peygamber hemen hemen her gün sabah veya akşam zamanlarında bize uğradı. Müslümanlara karşı şiddet ve baskı artınca babam Ebû Bekir de Habeşistan’a hicret için yola çıktı.*”¹⁰⁶ Bu rivayette Hz. Âişe, Mekke döneminde Ebû Bekir ailesinin İslâm ile irtibatını ve Habeşistan’a hicret öncesini anlatmaktadır. Hz. Âişe’nin bir başkasından nakletmemesi halinde, Mekke dönemiyle ilgili bu bilgileri bize aktarması, onun bahsedilen olayları kavrayabilecek yaşta olduğunu gösterir. Eğer Hz. Âişe’nin hicret esnasında sekiz yaşında olduğunu söylersek, Hz. Ebû Bekir’in Habeşistan’a hicret etmeye niyet ettiği sıralarda onun daha doğmamış olduğunu kabul etmek zorunda oluruz. Bu durumda da bahsedilen olayları anlatması mümkün olmaz. “*Hz. Âişe bu olayları daha sonra öğrenmiş ve aktarmıştır*” şeklindeki bir yaklaşım, rivayeti iki kısma ayırmak suretiyle yapılabilir. Rivayetin ilk kısmı, hicretten üç dört sene önceki durumu, ikinci yarısı ise, hicrette sekiz dokuz sene öncesini bildirmektedir. Bu yorum zorlama ve yanlıştır. Çünkü rivayetin ilk kısmını Hz. Âişe’nin başkasından aktarmadığı kesindir. İkinci kısmın ise birinci ifadenin devamı şeklinde anlaşılması hem Arapça ifade hem de zihni tutarlılık açısından daha makuldür.¹⁰⁷ Mehmet Azimli bu görüşe iki noktadan itiraz etmektedir: Birincisi; hadisteki *Din* kelimesi “*ed-Din*” şeklinde marife olarak kullanılmıştır. Bundan da İslâm’ı kastettiği anlaşılmaktadır. İkincisi ve daha önemlisi; Hz. Âişe rivayetin devamında bu dinin İslâm dini olduğunu ve çocukluğunda Hz. Peygamber’in devamlı kendilerine geldiğini anlatarak, kendisinin nübüvvetin geldiği dönemde doğduğunu açıklamıştır. Rivayette yer alan vurgu, onun İslâm döneminde doğduğunu belirtmektedir. Böylece rivayette zikredilen yaşın doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁰⁸

3.7. Hz. Peygamber, eşi Hz. Hatice’nin vefatından sonra ailesinin bütün sorumluluğunu yüklenmişti. Muhtemelen onun bu yükünü hafifletmek amacıyla Havle bint Hakîm, Rasûlüllah’a gelerek: “*Ey Allah’ı Rasûlü evlenmeyecek misin?*” diye sordu. Hz. Peygamber: “*Kiminle?*” diye sordu. Havle bint Hakîm: “*İstersen bakire kızla, istersen dul kadınla*” diye cevap

Kesîr (Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts), 3: 486; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 4: 151.

106 Buhârî, “Kefâlet”, 4.

107 Rıza Savaş, “Hz. Aişe’nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 140-141.

108 Azimli, “Hz. Aişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması”, 31.



verince Allah Rasûlü: “*Bakirelerden kiminle evlenebilirim?*” diye sorunca Havle: “*Allah'ın yarattıklarından senin en çok sevdiğin Ebû Bekir'in kızı*” şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Rasûlüllah: “*Dullardan kiminle evlenebilirim*” diye tekrar sordu. Havle: “*Sevde bint Zem'a*” diye cevap verdi. Bu karşılıklı konuşmadan sonra Havle bint Hakîm, Hz. Ebû Bekir'in evine geldi ve durumu Ümmü Rûmân'a bildirdi. Bunun üzerine Ümmü Rûmân, Havle'nin bu teklifini eŖi Hz. Ebû Bekir'e bildirmek için beklemeye başladı. Hz. Ebû Bekir durumdan haberdar olunca: “*O, kardeşinin kızıdır. Onun kardeşinin kızıyla evlenmesi doğru olur mu?*” diye sordu. Bunun üzerine Havle, Allah Rasûlü'nün yanına geldi ve Hz. Ebû Bekir'in sözlerini bildirince o: “*Onun yanına dön ve kardeşliğimizin din kardeşliği olduğu için onun kızıyla evlenmemin bir sakıncası olmadığını bildir*” dedi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir daha önce Cubeyr b. Mut'ım ile nişanlanan, ancak nişanları İslâm yüzünden bozulan kızı Hz. ÂiŖe'yi Hz. Peygamber ile nişanlamıştır. Hz. ÂiŖe ise bu esnada altı yaşındaydı.¹⁰⁹ Her ne kadar bu rivayette Hz. ÂiŖe'nin altı yaşında nişanlandığı belirtilse de, onun bu yıllarda altı yaşında olmadığını gösteren işaretler bulunmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice'nin vefatından sonra evlenmesi gerektiğine inanan Havle'nin, altı yaşında bir çocukla evlenmesini ona teklif etmesi çok tutarsız bir yaklaşım olur. Hem de bu teklif iki alternatif şeklinde yapılmıştır. “*Bakire kız istiyorsan, Hz. ÂiŖe, dul kadın istiyorsan, Sevde*” diye yapılan bu teklifte Hz. ÂiŖe'nin altı yaşında olduğunu söylemek hiç de makul değildir. Bu ifadeyle Havle, Hz. Peygamber'in iki seçenekten birini tercih edebileceğini anlatmak istemiştir. Sonra her iki kadının da istenmesi fikri nereden oluştu? Bu konuda bir netlik yoktur. Hz. ÂiŖe'nin on dört on beş yaşlarında bir genç kız olması, Hz. Peygamber'in ise Hz. Hatice'nin yerini doldurabilecek olgunlukta bir hanıma ihtiyaç duyması sebebiyle Sevde ile evlenmesinin gerekliliğini anlamıştır. Çünkü Hz. Hatice vefat ettikten sonra Hz. Peygamber'in çocuklarına bakacak ve ev işlerini yürütecek kimsesi yoktu. Bunu on dört-on beş yaşlarında bir kızın yapması, imkânsız değilse de zordur.¹¹⁰

3.8. İbn İshâk ilk İslâm'a girenlerin listesini açıklarken Esmâ bint Ebî Bekir'den sonra kardeŖi Hz. ÂiŖe'yi de açıklamaktadır. Ayrıca onun o

109 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2: 9; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 7: 186-187; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 149-150.

110 SavaŖ, “Hz. ÂiŖe'nin Evlenme YaŖı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım”, 142-143.



esnada küçük yaşlarda olduğunu da belirtmektedir.¹¹¹ Hicret esnasında sekiz yaşında olan bir çocuk, Habeşistan'a hicret zamanında henüz doğmamıştır. Bu rivayet Hz. Âişe'nin Medine'ye hicret yılında on yedi yaşında olduğunu desteklemektedir.¹¹²

3.9. Ümmü Rûmân ile evlenen Hz. Ebû Bekir'in ondan Abdurrahman ve Âişe isminde iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Aksini ifade eden bir durum olmadığına göre, o dönemin şartları düşünüldüğü zaman, bu iki, ana-baba bir kardeş arasında bir iki yaş farkı vardır denebilir. Yani Abdurrahman b. Ebî Bekir'in, H. Âişe'den bir iki yaş daha büyük olduğu söylenebilir. Bedir Savaşı'na müşrik saflarında katılan Abdurrahman'ı yaklaşık olarak yirmi yaşlarında¹¹³ kabul eder ve Hz. Âişe'yi de hicret esnasında sekiz yaşında düşünürsek arada on iki yaş farkı olacağını görürüz. Hicret esnasında Hz. Âişe'yi on yedi yaşında kabul edersek, Abdurrahman ile aralarında bir iki yaş farkı olur. Makul olan da budur.¹¹⁴ Bu iddiayı o günkü Arap toplumunda yaygın olan çocuk edinme koşulları içinde makul kabul etmek gerekir. Ancak genel olan bu durumun, her özel durum için de aynı şekilde değişmez bir yasaymış gibi kabul edilmesi, bilimsel bir yaklaşım değildir. Bu sadece bir varsayımdır. Bir bilgiye/belgeye dayanmamaktadır. Çünkü bir kadından doğan çocuklar arasındaki yaş farkını belirleyecek birçok neden olabilir. Bu nedenleri tespit etmeden, sadece belirli bir âdeti öne sürerek iddiada bulunmak, kabul edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin yaşının büyüklüğünü, söz konusu yaklaşımla ispatlamak pek mümkün gözükmemektedir.¹¹⁵ Yazarın belitmiş olduğu kaynakta Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kâfirlerle birlikte Bedir Savaşı ve Uhud Savaşı'na katıldığı ifade edilirken, yaşı hakkında herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir.¹¹⁶ Burada yaş tahmininde bulunularak Hz. Âişe'nin evlilik yaşının büyütülmeye çalışıldığı görülmektedir. Böyle bir yaklaşımla Hz. Âişe'nin yaşını büyük göstermeye çalışmak doğru değildir. Çünkü anne bir kardeş olan Hz. Âişe ile Abdurrahman'ın arasında başka bir çocuk olmaması, ikisi arasındaki yaş farkının az olduğunu göstermez. Bundan

111 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 124; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2: 254.

112 Savaş, "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", 141

113 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3: 131.

114 Savaş, "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", 143.

115 Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması", 35.

116 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 3: 131.

yüzlerce yıl önce meydana gelmiş bir olayı dikkate alıp, diğer unsurları dışarıda tutarak Hz. Âişe on yedi yaşındadır, kanaatine ulaşmak sağlıklı bir çıkarım olmadığı gibi, bu durumu makul görmek de uygun değildir. Olayın makul ve mantıklı olduğunu söylemek için Abdurrahman ile Hz. Âişe arasında neden çocuk olmadığının bütün sebeplerini ortaya koymak gerekmektedir. Eğer bu yapılırsa, daha sağlıklı sonuç elde edilebilir. Ama böyle bir araştırma yapılmadan tek sebep üzerinden olayı aydınlatmaya çalışmak akademik olarak ilmî değildir. Ayrıca yazar burada istediği sonuca ulaşmak için iki kardeşin arasında makul bir yaş aralığı tespit etme çabası içerisindedir.¹¹⁷

3.10. Maqsood, Hz. Âişe'nin 610 yılında, Medine'ye hicretten 11 veya 12 yıl önce doğduğunu ve evlendiği zaman 14 yaşında olduğunu, 9 yaşında olmadığını belirtmektedir. Aynı müellif, Hz. Âişe'nin nübüvvetten 5 sene önce 605 yılında doğduğunu, hicret esnasında 17 yaşında olduğunu ve evlendiğinde ise 19 yaşında olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸ Maqsood, bu sayısal bilgileri verirken herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Yani yazar kendi zihin dünyasında kurgulamış olduğu sayılardan hareketle Hz. Âişe'nin evlilik yaşının on dokuz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Böyle bir değerlendirme neticesinde bir sonuca ulaşmanın hiçbir tutarlılığı ve geçerliliği yoktur. Yani ilmî ve akademik zeminden yoksun bir çıkarım, inandırıcılıktan oldukça uzaktır.

3.11. Hişâm b. Urve, teyzesi Hz. Âişe'nin hicretin 50. yılı 67 yaşında vefat ettiğini belirtmektedir. Hicretin 50. yılı miladi olarak 672 yılına denk gelmektedir. Bu bilgidен hareketle 672-67=605 yılı Hz. Âişe'nin doğum tarihidir. Hicret esnasında Hz. Âişe 17 yaşında, Hz. Peygamber ile evlendiğinde de 19 yaşındadır.¹¹⁹ Hicri 50. yılın miladi karşılığı 672 değil, 670/671'dir. Bu sebeple Hz. Âişe'nin doğum tarihi 603 veya 604 olacaktır. Onun hicret esnasındaki yaşı ise 18 veya 19 olacaktır. Evlendiği es-

117 Recep Erkocaaslan, "Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ile Evliliği ve Evlilik Yaşı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (Ağustos 2017): 1241.

118 Maqsood, *Hazrat A'ishah Sıddıqah*, 5.

119 Maqsood, *Hazrat A'ishah Sıddıqah*, 9. Ancak müellifin verdiği kaynakta Hişâm b. Urve teyzesi Hz. Âişe'nin hicretin 57. yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 192. Bu sebeple bu bilgidен hareketle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Muhtemelen müellif bu bilgiyi sehven vermiş ve bunun üzerine görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.

nada ise yaşı, 19-21 arasındadır. Diğer taraftan Hz. Âişe'nin vefat tarihi (h. 50) ve yaşı (67) konusunda tek rivayet üzerinden bir sonuca ulaşmak da doğru değildir. Çünkü onun hicretin 57.¹²⁰ 58.¹²¹ veya 59.¹²² yıllarında vefat ettiğini belirten ve vefat ettiği esnada ise 63,¹²³ 66¹²⁴ veya 67¹²⁵ yaşlarında bulunduğu dair de farklı rivayetler mevcuttur.

Hz. Âişe'nin genç bir kızken Hz. Peygamber ile evlendiğini savunanların en önemli özelliği; üçüncü şahısların hayat hikayelerinden hareketle elde ettikleri sayısal verilerden evlilik yaşını bulmaya çalışarak bir sonuca ulaşmalarıdır. Sonuca esas teşkil eden kişilerin doğum ve ölüm tarihleri ve bu bağlamda yapılan kıyaslamalar kaynaklarda farklılık arz etmektedir. Yani bir kaynakta belirtilen bilgiler dikkate alınarak bir sonuca ulaşılması, diğer kaynaklardaki bilgilerle ulaşılabilecek sonuçlardan farklı olacaktır. Diğer taraftan elde edilen sonuçlarla ilgili gösterilen kaynaklar birinci gruptakilerin kaynaklarına göre güvenilirlik açısından ikinci derecede yer almaktadır. Bu sebeple elde edilen netice hakkında kesin ifadeler kullanmak ilmî ve akademik olmaktan uzaktır. Miladi 622-624 yıllarında meydana gelen evlilik olayındaki *yaş faktörünü* o günün örf ve âdetlerini dikkate almadan yaşanan çağın değer yargılarına göre geçerli bir evlilik yaşı arayışına girmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Çünkü yaşanan çağın şartları toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişkenlik arz etmektedir. Bu açıdan belirli bir yaş aralığında gezinmekten ziyade tarihin o dönemdeki insanların algılarına saygı duymak ve tarihin dokusuna müdahalede bulunmamak gerekmektedir.

SONUÇ

İnsan, yeryüzünde yaşamaya başladıktan sonra zaman içerisinde kendi örf ve âdetlerini oluşturmaya başlamıştır. Tarihi süreç içerisinde

120 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 903; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 344; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 190; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

121 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 61; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 903; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 5: 344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 520; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 190; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

122 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90.

123 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 193; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

124 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 62; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 71.

125 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 90.



insanın bu faaliyetleri kişiden kişiye, toplumdan topluma ve bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Böyle bir realiteden dolayı da insanların uygulamalarında farklı görünüşler ortaya çıkmaktadır. İnsanların sosyal hayatla ilgili sahalarda gerçekleştirdikleri fiillerin doğru algılanıp algılanmamasındaki temel faktör; örf ve âdetlerdir. Bu örf ve âdetlere uygun olan davranışlar onanırken, aykırı olanlar ise dışlanmaktadır. Bu sebeple örf ve âdetler toplum hayatında önemli bir yere sahiptir. Tarihin bir döneminde meydana gelmiş olan hadiseye toplumun bakışı, daha sonraki dönemler için önemli bir ölçüt olmaktadır. Olaya tanık olanların refleksi olumluysa, sonrakilerin, o toplumun örf ve âdetlerinden bağımsız olarak değerlendirmelerde bulunması, ilmî ve akademik bakış açısından oldukça uzaktır. Bu açıdan insanların topluma, örf ve âdetlere saygılı davranıp, hadiseyi kendi tarihi oluşum süreci içerisinde anlamaya çalışmaları, tarihin dokusuna saygılı olmalarının bir gereğidir.

Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin nişan ve evliliği yaklaşık olarak miladi 620-624 yıllarında gerçekleşmiştir. Bu nişan ve evlilik o günün örf ve âdetlerine göre icra edilmiştir. Bu nişan ve evliliğin gündem konusu yapılması, Hz. Âişe'nin bu esnadaki yaşının küçük olmasıdır. Nişan veya düğün hakkında gerek Mekke'de gerekse de Medine'de olumsuz herhangi bir algıyla karşılaşılmamıştır. Yani Mekke'de Hz. Peygamber'i itibarsızlaştırmak için ellerinden geleni ardına koymayan müşrikler bile bu nişan konusunda asla olumsuz söz ve fiillerde bulunmamışlardır. Medine'de Hz. Peygamber'e hem içten hem de dıştan düşmanlık yapan farklı dinsel inanışlara ve algılara mensup insanlar bulunmaktaydı. Buna rağmen onlardan bu evlilik aleyhinde olumsuz söylemler sadır olmamıştır. Anlaşılan o ki, Medine toplunda küçük yaşlardaki kızlarla evlilik o günün örf ve âdetlerine uygun bir davranıştır. O günün algısı dışındaki bir eylem, mutlak anlamda tepkiyle karşılanacaktır. Eğer küçük bir çocukla evlilik örf ve âdetlere uygun olmasaydı, kesinlikle Hz. Peygamber hakkında kara propaganda faaliyeti yürütülürdü. Bu sebeple Allah Rasûlü aleyhinde olacak ve kendisinin itibarsızlaştırılmasına sebep olacak bir eylem içerisinde bulunmazdı. Hakkında nas bulunmasına rağmen onun, Zeyd b. Hârise'nin eşi Zeyneb bint Cahş ile evliliği hakkında olumsuz söylemlerin olduğu bilinmektedir. Netice olarak Hz. Peygamber'in, küçük yaşlarda bulunan Hz. Âişe ile evliliği toplumun örf ve âdetlerine uygun bir davranıştır.

Böyle bir evliliği günümüzün değer yargılarına göre algılamaya çalışmak ve olayın faili hakkında pedofili veya sübyancı gibi ithamlarda

bulunmak gerçeklerden uzak ön yargıların neticesidir. Bu ithamlar karşısında reaksiyoner bir tavırla Hz. Âişe'nin yaşını büyütme çalışarak durumu kurtarma çabasına gerek yoktur. Çünkü evlilik yaşları görecelidir ve toplumların örf ve âdetlerine göre değişkenlik arz etmektedir. Bu açıdan Hz. Âişe'nin evlilik yaşını günümüzün değer yargılarına çekmeye çalışmak, ithamlar çerçevesinde ortaya çıkan problemi çözmeye dönük geçici bir faaliyettir. Başka bir zaman diliminde evlilik yaşıyla ilgili algı değiştiğinde, aynı problemin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hadiseyi doğal şartları çerçevesinde algılamak ve evlilik yaşının da toplumun algısına uygun olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hz. Âişe'nin evlilik yaşını gelenekte olduğu gibi 9-10 yaşlarında gerçekleştiğine vurgu yapmaktan ve modern çalışmalarda olduğu gibi 17-19 yaşlarına çekme çabası içerisinde olmaktan kaçınılmalıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe ile evliliği toplumun örf ve âdetlerine göre normal karşılanan bir uygulamadır ve kendi içerisinde de tarihsel bir özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber küçük yaşlarda bir evlilik yaptı diyerek buna dini bir karakter kazandırmaya çalışmak doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Bu açıdan Hz. Peygamber'in bu evliliği örfidir, dini değildir.

KAYNAKÇA

Abbott, Nabıa, *Hız. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*. Trc. Tuba Asrak Hasdemir. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1999.

Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Aişe Abdurrahman. *Rasûlüllah'ın Annesi ve Hanımları*. Trc. İsmail Kara. Konya: Uysal Kitabevi, ts.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, *Umdetü'l-Kârî bi Şehi Sahîhi'l-Buhârî*. 20 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Şerike, 1972.

Azimli, Mehmet, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 28-37.

Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-EŖrâf*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. 7 Cilt. Beyrut: *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Buhârî, Abdullah b. Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

ÇoŖkun, Selçuk, "Hadislerin Tarihe Arz'ının Uygulamadaki Bazı Problemleri" (Hz. ÂiŖe'nin Evlilik YaŖı Örnekleminde Bir İnceleme). *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004): 177-196.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

DimeŖkî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Kitâbü Ezvâci'n-Nebî*. Thk. Muhammed Nizâmüddin el-Fetih. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefsî*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Dozy, Reinhart Pietere Anne. *Târîhu İslâmiyet*. Trc. Abdullah Cevdet, Matbâ'a-i İctihâd, Mısır 1908.

Dursun, Turan. *Din Bu*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.

Ebû Dâvud, Süleyman b. EŖ'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Ŗehbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. DimeŖk: Dâru'l-Kalem, 2009.

Erkocaaslan, Recep. *Hız. ÂiŖe'nin Hayatı. Ŗahsiyeti ve Hız. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Erkocaaslan, Recep, "Hz. ÂiŖe'nin Hz. Peygamber ile Evliliğı ve Evlilik YaŖı". *Uluslararası Sosyal AraŖtırmalar Dergisi* 10/51 (Ağustos 2017): 1234-1247.

Erul, Bünyamin. "Hz. ÂiŖe Kaç YaŖında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?". *İslâmi AraŖtırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 637-649.

Fayda, Mustafa. "ÂiŖe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Halebî, Ebu'l-Ferec Nuruddin Ali b. İbrahim b. Ahmed. *İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1993.

Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. *Kitâbü'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2013.

İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İbn Kesîr, ts.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.

İbn Kelbî, Ebû Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Cemheretü'n-Neseb*. Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1993.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr*. 3 Cilt. Mekte: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed.

el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 199.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram. *el-Kâmil fi't-Târîh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kazıcı, Ziya. *Hazret-i Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lemü'n-Nisâ fî Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1977.

Maqsood, Ruqaiyyah Waris. *Hazrat A'ishah Siddiqah*, Birmingham: Published by IPCI, 1996.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nedvî, Seyyid Süleyman. *Hazreti Âişe*. Trc. Ahmet Karataş. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Asrısaaadet'in Büyük Kadınları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2010.

Rodinson, Maxime. *Hazreti Muhammed*. Trc. Atilla Tokatlı. İstanbul: Hür Yayınları, 1980.

Sabuncu, Ömer. *Müminlerin Anneleri*. Ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Savaş, Rıza, "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 139-144.

Şibli Nu'mânî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Trc. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.

Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saadet*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1977.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Uraler, Aynur. "Rukiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uraler, Aynur. "Ümmü Külsûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 323. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Watt, W. Montgomery. *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*. Trc. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Yardım, Ali. "Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 1987.

Yıldırım, Suzan. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar". *İSTEM 4* (2004): 239-247.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Iber fî Haber men Ğaber*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 377-396

Kafkasya Arap Edebiyatında Şeyh Şamil
Sheikh Shamil in the Arabic Literature of the Caucasia

Kamran Abdullayev

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı
Bilim Dalı
Asist., Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language.
e-mail: kabdullah1984@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2368-7338>
DOI: 10.33718/tid.547434

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Nisan/ April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs/ May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kamran Abdullayev, "Kafkasya Arap Edebiyatında Şeyh Şamil", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 73-92.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kafkasya Arap Edebiyatında Şeyh Şamil

Öz

Gazavât veya Müridizm olarak isimlendirilen Kafkasya'nın Rus işgalcilere karşı direnişi Gâzi Muhammed ile başlamıştır. Gazavât'ın başlamasından itibaren bu harekâta önderlik eden isimler Ruslarla beraber bölgedeki bazı siyâset ve ilmîye ehliyle de savaşmak zorunda kalmışlardır. Bu liderlerden olan Şeyh Şamil de sadece Ruslarla savaşmamış, aynı zamanda bölgede kendisine muhâlif olanlarla hem siyâsî hem edebî hem de ilmî alanlarda mücâdele vermiştir. Kurduğu İmâmet Devleti'nin resmî dili olarak Arapça tercih edilmiş ve buna bağlı olarak Arapça ilmî ve edebî literatür oluşturulmuştur. Yaklaşık olarak otuz yıllık Şeyh Şamil Devleti döneminde bu Arapça ilmî literatüre katkıda bulunanlar olarak Muhammed Tâhir el-Karahî, Murtaza Ali el-Uradî, Abdurrahmân el-Gâzikumûhî ve diğer âlimler öne çıkmaktadır. Bahsedilen müellifler fıkıh, târih ve edebî alanlarda eser vermiş âlimlerdir. Şeyh Şamil döneminden sonra Hasan Alkadârî de bu silsileye katılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Şeyh Şamil, Arapça, Methiye, Hiciv.

Sheikh Shamil in the Arabic Literature of The Caucasia

Abstract

The opposition against the Russian occupants started by Ghazi Muhammed that called ghazavat or mouridism. With the ghazavat period the names who led this movement had to fight against some figures from the politics and science areas. Sheikh Shamil is one of these leaders that just not fighten against Russians, also struggled against his opponents in politics, literature and scientific areas. He established the Imamate state and made Arabic its official language. Following it Arabic became language of science and literature. Approximately Imamate State of Sheikh Shamil took 30 years, in this period Muhammad Tahir el-Karahi, Murtaza Ali el-Uradi and Abdurrahman el-Gazikumuhi contributed to the Arabic literature. Works of the mentioned authors are on fiqh, history and rhetoric. After Sheikh Shamil, Hasan Alkadari joint this range.

Key Words: Caucasia, Sheikh Shamil, Arabic, Madîh (panegyric), Hija (lampoon).

GİRİŞ

XIX. asır bir çok yönüyle Kafkasya tarihinde önemli izler bırakan bir dönemdir. Bu asrın başlarından itibaren bölge tecdrici olarak Çarlık Rusya-sı'nın işgali altına girmeğe başlamış, buna bağlı olarak Kafkasya'nın çeşitli bölgelerinde kuzeyden gelen ve bu Hıristiyan düşmana karşı isyan olayları yaşanmaktaydı. Dağınık bir görüntü arzeden bu isyanlar Gâzi Muhammed veya Molla Muhammed liderliğinde farklı bir görüntüye bürünmüştür. Nakşibendî şeyhi olan Seyyid Cemâleddîn el-Gâzikumûhî'nin halîfesi olan Gâzi Muhammed, şeyhinin izni olmadan Kafkasya'da cihâd hareketine başlamak karar vermişti. Gâzi Muhammed, Gazavât'a başlamak için manevi önemi büyük olan fetvâyı Seyyid Cemâleddîn'in şeyhinden, yani Molla Muhammed el-Kûrî'den aldı. Bu sırada ceryân eden mektuplaşmaları Seyyid Cemâleddîn'in oğlu Abdurrahmân Gâzikumûhî ve son dönem Kumuk tarihçilerinden Nezîr ed-Durkilî eserlerinde nakletmişler.

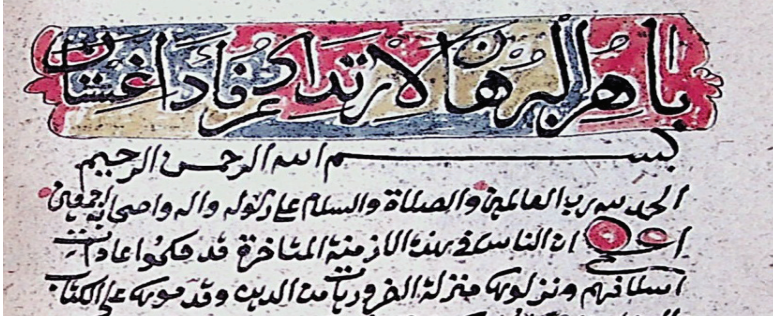
Abdurrahmân Gâzikumûhî, *Tezkire* isimli eserinde Gâzi Muhammed ile babası arasında geçen Arapça yazışmaların orijinal metnini paylaşmıştır. Eserdeki bilgilere göre Gâzi Muhammed şeyhinden Rus işgaline karşı cihâda başlamak için izin istemiş, fakat Seyyid Cemâleddîn ona Nakşibendî tarîkatının kurallarına uyması gerektiğini ve başlamak istediği işin insanları fitnelere düşüreceği endişesini ifâde etmiştir. Gâzi Muhammed bu cevaptan memnûn kalmayınca Kuzey Kafkasya'da İsmâil eş-Şirvânî'nin halîfesi olarak faaliyet gösteren Şeyh Muhammed el-Kûrî'ye mektup yazmış ve ondan istediği fetvâyı almıştı.¹

Nezîr ed-Durkilî ise bu konu içerisindeki bir boşluğu tamamlamış ve Seyyid Cemâleddîn'in Gazavât'a neden olumlu cevap vermediğini yanıtlamıştır. *Nüzhetu'l-Ezhân* isimli eserinde ed-Durkilî, Seyyid Cemâleddîn'in şeyhi Muhammed el-Kûrî'ye yazdığı mektubun aslını paylaşmıştır. Bu uzunca mektupta Seyyid Cemâleddîn, fetvâ vermeme nedenlerini şeyhinin hayatını tehlikeye düşürmemek, kendisinin Rus işbirlikçisi Gâzikumuk yöneticisi Aslan Han'ın baskısı altında olduğunu ve evinde kendisine sığınmış bir misâfiri olduğundan dolayı rahat hareket edemediği gerekçe-

1 Abdurrahmân el-Gâzikumûhî, *Tezkire*, Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни. Сочинено и написано в Тифлисе в 1285г.х. Перевод с арабского. М.-С. Саидова, Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова (Махачкала: Дагестанское Книжное Издательство, 1997) вт. 16а.

leriyle açıklamaktadır.²

Bu tartışmaların ve muhâlefetin çokluğu sebebiyle Gâzi Muhammed bir risâle yazmıştır. Abdülkerîm el-Henûhî Özel Arşivinde bulunan ve beş varaktan oluşan risâlenin ismi *Bâhiru'l-Bürhân li'rtidâdi Ulemâi Dâğıstan*'dır.



Gazavât'ın başlamasına karşı çıkan bölge âlimlerinden bir diğeri Avar bölgesinin müftüsü Nûr Muhammed el-Avârî'dir. *ed-Dürretü's-Semîne*³ isimli bir risâlenin de müellifi olan el-Avârî ile Gâzi Muhammed arasında münâzara cereyân etmiştir. Her iki âlimin arasında geçen bu tartışmalar üç varaklık bir risâlede toplanmıştır. *Münâzarât beyne'l-Îmâm Gâzi Muhammed ve Nûr Muhammed el-Avârî* isimli risâle, Abdülkerîm el-Henûhî Özel Koleksiyonu'nda bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Gazavât, başladığı günden itibaren ilmî olarak bölge âlimleri arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Gazavât liderleri iç ve dış düşmanlara karşı verdikleri zorlu mücâdeleyle birlikte birde bu tartışmalarla uğraşmak zorunda kalmışlardır. Bu tartışmalar Gazavât'ın başına Şeyh Şamil geçtikten sonra da devam etmiştir. Bu dönemde bu tartışmalara fikhî boyutunun yanısıra bir de edebî türler eklenmiştir. Bu edebî türlerin en dikkat çekenleri Medhiyyât ve Hicivlerdir. Gazavât'ın liderliğini yaptığı yaklaşık otuz yıllık dönem zarfında Şeyh Şamil'i savunan veya hicveden çok sayıda kasîde ve şiir kaleme alınmıştır.

2 Nezîr ed-Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân fî Terâcimi Ulemâi Dâğıstan*. Trc. A. P. Шихсаидов-Альфريد Бустанов -М. Кемпер (Москва: Mardjani Publishing House, 2012), 97-102.

3 Katalog kaydında müellif ismi yanlışlıkla el-Evârî olarak yazılmıştır. Doğrusu el-Avârî şeklindedir. Bk. Nûr Muhammed el-Avârî, *ed-Dürretü's-Semîne*, 131b-140a, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 60 Zile 294/5.

Çoğu zaman siyâsî yönden ele alınan Gazavât, bunun yanısıra fikhî, tasavvufî ve edebî yönlerden de incelenmesi gereken bir harekettir. Bu çalışmada Gazavât târihinde müstesna yeri olan Şeyh Şamil'in, Kafkasya Arapça edebiyâtındaki portresi araştırılmaya çalışılacak ve bu boşluğa bir nebze olsun katkıda bulunmak içik gayret edilecektir.

1. Kafkasya Arap Edebîyatı'nda Şeyh Şamil

Şeyh Şamil'e yöneltilmiş eleştiri ve savunmaların iki ana konusu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi fikhî, diğeri ise edebî eleştiri ve savunmalardır. Her iki konuda yazılmış eserlerin büyük bir kısmının dili Arapça olmasına rağmen bunun iki istisnası vardır. Müellifi Süleyman Efendi olan Türkçe risâlenin ismi Arapçadır. هذا بيان ما رأى سليمان أفندي حين مصاحبته مع (Bu, Süleyman Efendi'nin Şamille birlikteyken ondan gördüklerinin beyânıdır. Şer-i Şerîfe muhâlif olan şeyler hakkında insanlar arasında verdiği hükmü bu şekilde tasvîr ettim) ismindeki risale 1262/1846 yılı Kasım ayının 10'unda Kabartay bölgesinde müellifin kendi hattıyla yazılmıştır. Bir parçası kopuk olan risâlenin aslı Azerbaycan/Zakatala iline bağılı Tala köyü câmîinin arşivinde bulunmaktadır.

Şeyh Şamil hakkında yazılmış Türkçe bir diğeri risâle Hacı Abdulhamîd eş-Şekevî'ye aittir. Aslı elimizde bulunmayan bu risâle, Tâhir el-Mevlevî tarafından sadeleştirilmiş halde *Kafkasya Mücâhidi Şeyh Şamil'in Gazavâtı* eserinin sonunda yayımlanmış ve üç sayfadan oluşmaktadır. *Şeyh Şamil'in Gazavâtı* eseri aslında Abdulhamîd eş-Şekevî tarafından Türkçe'ye شمشعة السلاح في مذاق الأرواح ismiyle tercüme edilmiş Muhammed Tâhir el-Karahî'nin *Bârikatu's-Suyûfi'l-Cebeliyye* eseridir. Fakat ifadelerinin ağırlığı sebebiyle Tâhir el-Mevlevî sadeleştirme ihtiyâcı hissetmiştir.⁴

4 Tâhir el-Mevlevî, *Kafkasya Mücâhidi Şeyh Şamil'in Gazavâtı* (Dâru'l-Hilâfe: Matbaa-i Amidî, 1333), 214.

فدائماً في رأي سليمان اقتدى
حين مصاحبتهم مع شوبيل وهكنا
صورت حكمه الذي وقع بين الامام
خلافا للشرع الشريف

دين اسلام ايكن قدير سبري شرع شريفه و... وهم شرع موجبند طريقتند سلطان
اولان كسنديه شريعت ووجوبه عمري كچر ملك فرس عيبد واهل الشرع اولانوه
علماء ديني قاضي وهم فقهي وملا در لمر بونلرين واجب لمرى اولانكه بروننده اولان
ملكين وموحدبن آدميه وعظ وبعثت ويورد بين لمر بين اولان امورى تفصيل
ايدوب مثلاً دعوى اولسون نزاع وقاصم اولسون حد قصاص اولسون حكمتى
ايضا لمر حقي قرائن وواجبات لمرى وعبادات لمرى واهل لمر ايدوب اوقات خمسه
نار قلما في جمع جماعت صلوات عيد بن ديني دكوة وقطره ويرفك صوم ورمض
بونلر كه دمتلر نك ديني بيت الله شريف زيارته راه مروره قادر و صرف سبيل

اصلاً و نك پادشاه دوسه بوايشه كندى نفضت برف ويوكده دوسه بعضدي اولكي زوانده و
ايله اتفاق ايدردى خصوصاً باواحيانله تخريف و تزوير ايلد دوسه پس بويدي بچاره داغستان
طابقه خلاف الشرع اغوى ويروب قديمك تر واصللاً و نك پادشاه اولان اولون
پادشاه حضرتنه اولد و نك پادشاه اولانله بوداغستان دن دولت روستيه نك اطاعه
دكوت ميندن چهار بويدي روستيه پادشاه حضرتنه عدومين و جيرا دشمنان ايتمكه كتر دن
مهر من تلفر و هلاكه دوشموشد و بوايشه خلاف الشرع دوسه دليلي آيه مفادى ايله
مشهور دور مثلاً ولا يتقضوا العهد بعد لو كند ها بو قدر مرعاي بچاره لر عجره دولت
روستيه نك اطاعتدن چهار مند و مرهم اولد ذوالشوك اولان وهيتلى و نك
پادشاه حضرتنه بويچاره وقوت سيز خلافتي قنوسنه مقابل دشمن ايتدكي خلق الله
هلاكه مقارن ضرر لر يد و مرهم خلاف الشهد در دليلي كوله تعالى ولا تلقوا انفسكم بايديكم
الى التهلكه الاية اشوب اولده مذكور اولان الله عظيم الشان دن منزل اولان آيات لدر
جل جلاله حقد و مر حديث لمر بركه شك اوليه غيبيت و بهتان ايمون دكوله
شوبيله معلوم اولونه المعلوم الذي اجسده ان افند في ماه ذوي قعدة ١٠ في قارن

Şeyh Şamil'in yaptıklarını savunma mahiyetinde yazılmış iki en önemli fıkıh eseri Murtaza Ali el-Uradî ve Muhammed Tâhir el-Karahî'ye aittir. Bunlardan Şeyh Şamil döneminde devletin müftüsü görevini icrâ etmiş olan Murtaza Ali el-Uradî'nin *el-Murğim* isimli risâlesi 14 varaktan oluşmaktadır. Risâle yedi bölümden oluşmaktadır. İmâmet, savaş döne-

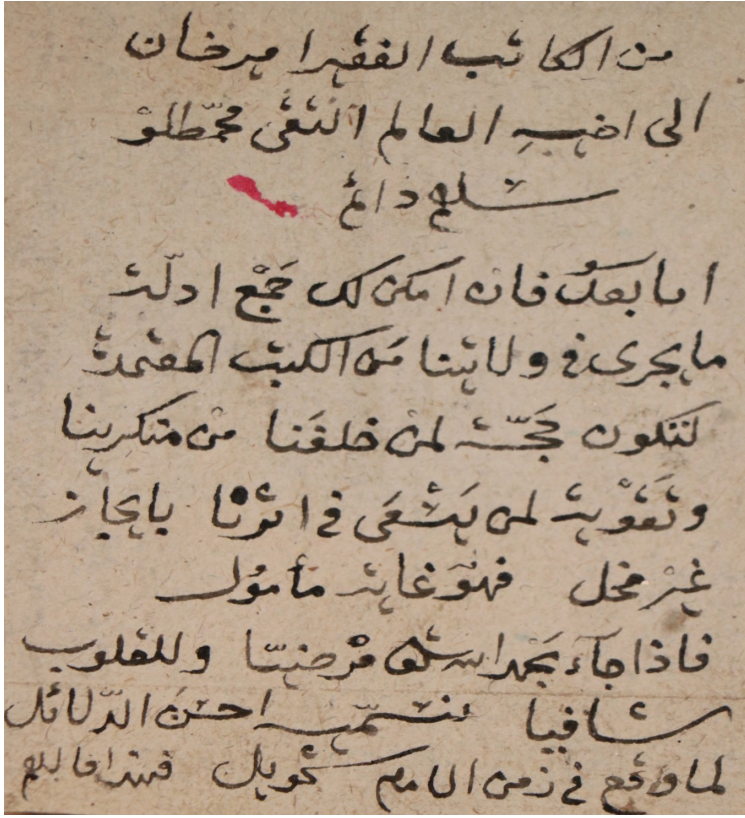
minde katl, savaş olmayan dönemde katl, mürtedin malı konusunda ta-sarruf, riddet ve sebepleri bu konulardan bazılarıdır.⁵



Şeyh Şamilin icraatlarını fikhî olarak savunan bir diğer risâle Muhammed Tâhir el-Karahî'ya ait *أحسن الدلائل لما وقع في زمن الإمام شمويل* isimli risâledir. Mukaddime, altı meslek ve bir hâtimeden oluşan eser beş varaktan oluşmaktadır. Rus yönetimi altında çalışan zenginlerin mallarının alınması, malların itlâf edilmesi ve evlerin tahrîp edilmesi, şeriata uymayanlarla savaşmak bu konulardan bir kaçıdır.⁶ Eser Şeyh Şamil'in kâtiplerinden Emîrhân el-Çirkâvî'nin gönderdiği bir mektup üzerine yazılmış, ismini de yine el-Çirkâvî belirlemiştir. Bahsi geçen mektubun metni aşağıdadır:

5 Alibekov Hızri Özel Arşivi.

6 Alibekov Hızri Özel Arşivi.



من الكاتب الفقير أمير خان إلي أخيه العالم التقي محمطلو، سلام دائم.

أما بعد، فإن أمكن لك جمع أدلة ما يجري في ولايتنا من الكتب المعتمدة لتكون حجة لمن خلفنا من منكرينا وتقوية لمن يسعي في أثرنا بياجيز غير محل فهو غاية مأمول

فإذا جاء بحمد الله تعالى مرضيا وللقلوب شافيا نسميه أحسن الدلائل لما وقع في زمن الإمام شمويل.

فهذا فالسلام.

Fakir yazar Emîrhân'dan müttakî âlim kardeşi Muhammedilav'a. Dâimî selam.

Mesele şu ki, arkamızdan gelen inkârcılar için delîl, izimizden gidenler için ise takviye olması için muteber kaynaklardan vilâyetimizde cereyân eden olayların delillerini özetle, fakat (hiçbir konuyu) atlamadan toplaman mümkün olursa bu umulan şeyin zirvesi olur.

Allah Teâlâ'nın izniyle memnûn edici ve kalplere şifâ olacak bir eser

yazılırsa ona Ahsenu'd-Delâil Limâ Vaka'a fî Zemeni'-İmâm Şamuil ismini veririz.

Vesselâm.

Elimizde Şeyh Şamili ve kararlarını savunma mahiyetinde yazılmış bu iki risâle hâricinde başka bir kaynak bulunmamaktadır. Bahsi geçen yazarlardan el-Karahî'nin *Şerhu'l-Mefrûz* isimli bir fıkıh kitabı bulunsa da kitabın içeriği genel fıkıh konularından oluşmaktadır.⁷ İmâmet Devleti'ne ve icraatlarına karşıt olarak ise her hangi bir fikhî çalışmaya henüz rastlanamadı.

2. Şeyh Şamil Hakkında Yazılmış Methiye Ve Hicivler

Şeyh Şamili medheden en meşhur şâirlerin başında Müftü Muhammed Tâhir el-Karahî, Şeyh Şamil'in damadı Abdurrahmân el-Gâzikumûhî ve Hasan Alkadârî ve diğerleri gelmektedir. İsimleri zikredilen müelliflerin Şeyh Şamil hakkında kaleme aldıkları şiir ve kasîdeler müstakil bir kitap içerisinde değil, bilakis çeşitli konular hakkında yazılmış eserlerin içerisinde dağınık olarak bulunmaktadır. El-Karahî'nin kasîdeleri kendisinin kaleme aldığı *Bârikâtu's-Suyûfi'l-Cebeliyye* eserinde, ed-Durkilî'nin *Nüzhetu'l-Ezhân*'ında ve Ali Kayayev'in *Terâcimi Ulemâ-i Dâğîstân* eserleri içerisinde geçmektedir. el-Gâzikumûhî'nin şiirleri ise ağırlıklı olarak kendi eseri olan *Hulâsatu't-Tafsîl 'an Ahvâli'l-İmâm Şamuil* eserinden alındı. Yine Alkadârî'nin Şeyh Şamil'le ilgili şiir ve kasîdeleri *Dîvânu'l-Memnûn* eserinden alınmıştır. Bu çalışmada bahsedilen şâirlerin Şeyh Şamil'le ilgili şiirlerine tercümeleriyle birlikte yer verilecek ve Kafkasya Arap Edebiyatı'nda Şeyh Şamil'in bıraktığı izler araştırılacaktır.

2.1. Şeyh Şamil Hakkında Yazılmış Methiyeler

Şeyh Şamil hakkında methiye yazmış şâirler arasında en çok bilineni Muhammed Tâhir el-Karahî ve Abdurrahmân el-Gâzikumûhîdir. Bu şâirlerden ilki olan el-Karahî'nin asıl ismi Muhammedilav b. Huçalav el-Karahî 1809 yılında günümüzde Çarodinskiy rayon olarak isimlendirilen Karah köyünde doğmuştur. Bölge âlimlerinden Arapça, fıkıh, hadîs ve diğer alanlarda eğitim gören el-Karahî aynı zamanda Seyyid Cemâleddîn el-Gâzikumûhî'nin de mürîdi olmuştur. Bu yüzden müellifin bazı eserle-

7 Muhammed Tâhir el-Karahî, *Şerhu'l-Mefrûz 'Alâ Mueddi'l-Furûz* (Bahçesaray: Tercüman Matbaası, 1903).

rinde tasavvufî düşünceler öne çıkmaktadır. el-Karahî bir dönem Şeyh Şamil'in yanında kâtib ve İmâmet Devleti'nin müdürlerinden olan Danyal Sultan'ın yanında kadılık görevlerinde bulunmuştur. İmâmet Devleti'nin çöküşünden sonra ise Dağıstan'da kalmış ve Rus yöneticilerin baskıları ile bir dönem Dağıstan müftülüğü görevini yürütmüştür. Fakat kısa süre sonra bu görevinden istifa etmiş ve 1880 yılında kendi köyünde vefât etmiştir.⁸

el-Karahî'nin en önemli iki eseri *Bârikatu's-Suyûf* ve *Şerhu'l-Mefrûz* eseridir. Bu eserlerden birincisi Gazavât döneminde yazılmıştır. Fakat Ruslar bu eserin yayılmasından son derece korkmuş ve her türlü baskıyla eserin yayılmasına engel olmuşlardır. el-Karahî'nin 'İbârâtu'l-İ'tibâr isimli risâlesinde bununla ilgili ermeni general Medetov'la olan diyalogu bulunmaktadır. Buradaki bilgiye göre Medetov, el-Karahî'den eseri kendisine göstermesini istemiş ve artık olaylar bittiği için bu eserin yazılmasından dolayı ona bir kötülük yapmayacağını ifâde etmiştir.⁹ Eseri İslâm dünyâ-sı ile tanıştıran Hacı Abdulhamîd eş-Şekevî'dir. eş-Şekevî eseri Türkçeye çevirmiş ve Medîne'de olduğu zaman Şeyh Şamil'in oğullarından Gâzi Muhammed'e vermiştir. Gâzi Muhammed ise eseri yayımlaması için Sebîlu'r-Reşâd dergisinin muharriri Mehmet Akif beye vermiş, o da Tâhir el-Mevlevî'ye vermiştir. Tâhir el-Mevlevî bu tercümeyle sadeleştirmiş ve Osmanlı Türk lehçesine uygun hale getirerek yayımlamıştır.¹⁰

el-Karahî'nin ikinci eseri olan *Şerhu'l-Mefrûz* fıkıh eseri olmasının yanı sıra diğer fıkıh kitaplarından farklılık arz etmektedir. Müellif eserde fikhî görüşleriyle beraber kendisinin yazdığı şiirlere, tasavvufî görüşlerine ve yanında çalıştığı İmâmet Devleti müdürlerinden Danyal Sultan'ın hayatı hakkında bilgilere yer vermiştir. İsmail Gaspıralı'nın Tercüman Matbaasında yayımlanmış eser, Kafkasya'da en çok okutulan fıkıh eserlerinden biridir.

Bu iki eser dışında müellifin kendi biyografisini anlattığı '*İbârâtu'l-İ'tibâr*, İbrâhîm el-Ereşî'nin *Hâşiyetu'l-Enmûzec* eserine yazdığı *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti'l-Ereşî* risâlesi ve *Şerhu's-Süllem* gibi bazı risâleleri bulunmaktadır.¹¹

8 Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 145-146; el-Karahî, *Şerhu'l-Mefrûz*, 241-242.

9 el-Karahî, *İbârâtu'l-İ'tibâr*, vr. 8a, Alamuddin Şeyhilâvî Özel Arşivi.

10 el-Mevlevî, *Şeyh Şamil'in Gazavâtı*, 5-6.

11 Bahsedilen risâleler Alamuddin Şeyhilavi ve Abdullah İsakov Özel Arşivlerinde bulunmaktadır.

el-Karahî Bârikatu's-Suyûf eserinde Şeyh Şamilin muhâliflerinden olan daha sonra bahsedeceğimiz Yusuf el-Yahsâvî'nin bir kasîdesine Vâfir bahrinde yazdığı kasîde ile cevap vermiştir. Kasîdenin orijinal metni ve tercümesi şudur:



شمائل شامل عظاما لذا اقاموه اماما
 بدا في أمره فردا وحيدا وأضحى مفعم العضد قواما
 جميع الروس أسروه بعض جزاء عن ابنته حزاما
 ومن يصدق علي الله يصبه بنار مصيبة بردا وسلاما
 علي حزم أطاعوه أميرا جديرا ان يسمعوه مداما
 علي علم قتال مع المعتدينا فسلم الروس خوفا اصطلاما
 مدى غلبوا مدى غلبوا وأنتم رضيتم قعدا عزلا دواما
 وكم لاقى ببطش حروب روس مع اشتغال فيكم ضراما
 بذا فاق الأنام علو دينا ولكن دأبها في أن يراما
 حلاوة ما أصاب اليوم بلوى بما صين به الدين قياما
 أكان الله يأمر بالشماتة علي البلوى كفي الفرقان ذاما
 لأنت الان في اظهار ضعف أيا من هو هضم العلم اهتظاما
 وهل يجزيهم القهار خيرا علي اهلاكهم قوما طظاما

حقوق المسلمين باكليها ومن شنوا علي المال انتقاما
رماه الله في جنب ارتفاع بما أحيي به دينا مضاما
امارته ابارة كل عاد كرامته اهانة من تعافي
نصرتم دين ربكم جهادا فيجزىكم علي ذاك انتقاما
كفي هذا الفخر في فخار وذم في مذامة انفحاما
فحمد للمهيمن والصلاة علي المختار بدأ واختتاماً¹²

Şamilin nitelikleri azametliydi, bu yüzden onu imam seçtiler.

O işte benzersiz ve tek olduğu görüldü, kolu kuvvetli ve dosdoğru oldu. Bütün Ruslar onu izzetle esir aldılar, kararlılık göstermesinin mükâfâtı olarak.

Kim Allaha karşı dürüst olursa, musîbet ateşini soğuk ve selâmet eder. Kararlılıkla ona itâat ettiler emîr olarak, her zaman dinlemeğe layık bularak.

Bilinçli olarak azgınlarla savaştılar, katliamdan sakınarak Ruslara teslim oldular.

Bazen yendiler, bazen yenildiler, siz ise devamlı oturmaya ve kenarda durmaya razı oldunuz.

Kaç defa Ruslarla savaşın zorluğuyla karşılaştı, sizin içinizdeki tutuşmayla da uğraşırken.

Dîninin yüceliğiyle insanlara üstün oldu, fakat onun alışkanlığı kendisinden istenmektir.

Bugün başa gelen musibet tatlıdır, dînin ayakta tutularak korunmasındandır.

Hakaret etmeyi Allah mı emreder, musibete, bu ayıba Furkân yeter.

Şimdi zayıflık gösteren sensin, ilmi de tam olarak hazmedensin.

El-Kahhâr verir mi hayırla mükâfât, değersiz bir kavmi öldürdükleri için.

Müslümanların hakları onu yiyenlerin, intikamla mala saldıranların üzerindedir.

Yüce bir konuma ulaştırdı onu Allah, karanlıktaki dîni ihyâ ettiği için.

Devleti düşmanlara batan iğnedir, cömertliği nefret edenleri aşağılamadır.

12 el-Karahî, *Bârikatu's-Suyûfi'l-Cebeliyye fî Ba'zi'l-Gazavâti's-Şâmilîyye*, Molla Hasan Efendi el-Katehi Özel Arşivi, vr. 70a- 70-b.

Allahın dînine cihâdla yardım ettiniz, bunun için intikamla sizi
ödüllendirdi.

Övünmek için size bu övgü yeter, kınayanların yüzünü karartmaya da
yeter.

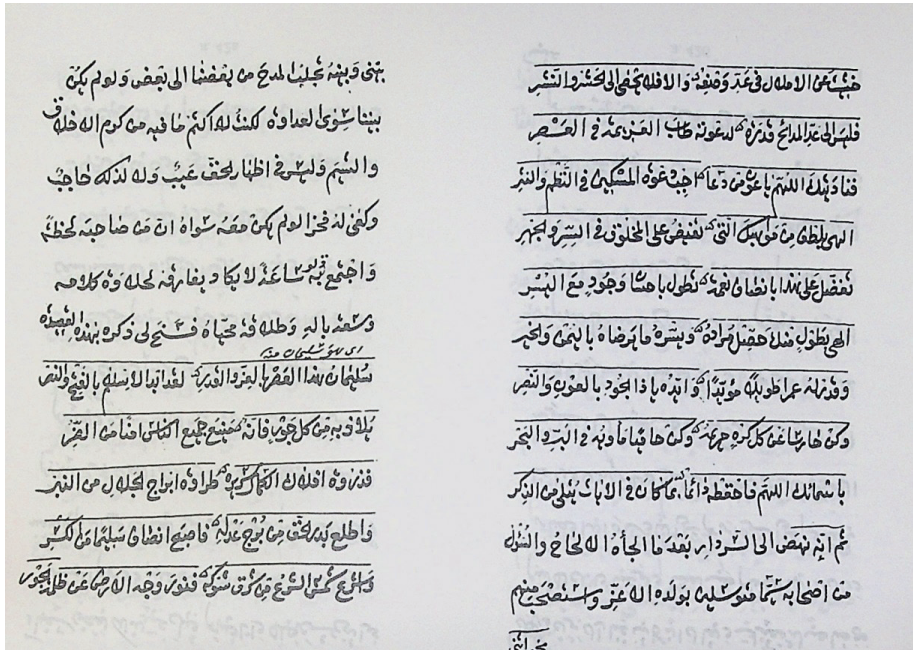
Başta ve sonda el-Müheymine hamd, seçilmiş Peygambere salât.

Yusuf el-Yahsâvî'nin kasidesine el-Karahîden başka Kumuk şairi
Mamağîşi Efendi el-Endirâvî ve Sugraklı Hacı Muhammed gibi bazı şairler
Şeyh Şamil'i metheden ve Yahsâvî'yi kınayan şiirler yazmışlardır.¹³

Şeyh Şamil hakkında yazdığı methiyelerle öne çıkan bir diğer isim
ise Şeyh Şamil'in damadı Abdurrahmân el-Gâzikumûhî'dir. Tarihçi ve edebî
yönü olan müellif Gazavât tarihini anlatan birincil eserlerin de müellifi-
dir. el-Gâzikumûhî hem Gazavât döneminde Şeyh Şamil saflarında Ruslara
karşı cihada katılmış, hem de Şeyh Şamil Ruslara teslim olduktan sonra
onunla birlikte Rusya'da sürgün hayatı yaşamıştır. Müellif eserlerinden
ilki olan *Hulâsatu't-Tafsîl* eserini Kaluga'da sürgündeyken yazmış, ikinci
eseri olan *Tezkire*'yi ise sürgün hayatı bittikten sonra Tiflis'te yazmıştır.
el-Gâzikumûhî son eseri olan ve edebî-tasavvufî şiirleri topladığı *Mec-
mû'un-Nefs'i* ise kardeşi Abdurrahîm el-Gâzikumûhî'ye ithâf etmiş fakat
eserin ne zaman ve nerede yazıldığı hakkında bilgi bulunmamaktadır.
el-Gâzikumûhî hem fiilî olarak Gazavât'a katılmış, hem de edebî alanda
Şeyh Şamil'i savunmuştur. Bunun yanısıra bazı durumlarda Şeyh Şamil'in
kâtipliğini de yapmıştır.¹⁴ el-Gâzikumûhî'nin Şeyh Şamil hakkında kaleme
aldığı kasidesinin orijinal metni ve tercümesi aşağıdaki gibidir:

13 Kayayev, *Terâcim*, 100.

14 el-Gâzikumûhî, *Hulâsatu't-Tafsîl 'an Ahvâli'l-Îmâm Şamuil, Kratkoe İzlojenie Podrobno-
go Opisaniya Del İmama Şamilya: Kaluga, 1281 g. h. Per. S. Arab. Vved. Komment, Ukaz*
(Moskva: Vostoçnaya Literatura RAN, 2002), vr. 35a; Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 112.



سليمان هذا العصر بالعز والقدر لقد أبدا لاسلام بالفتح والنصر
 يلاذ به من كل جور فانه يمنع جميع الناس أمنا من الضر
 فذروة أفلاك الكمال سريره طراوة أبراج الجلال من النهر
 وأطلع بدر الحق من برج عدله فأصبح انصافا سليما من الكسر
 وأشرع شمس الشرع من شرق شوكته فنور وجه الأرض عن ظلمة الجور
 خشيت عن الاملال في عد وصنعه والا فلا يحصي الي الحشر والنشر
 فليس الي عد المدائح قدرة لدعوة طاب العزيمة في العصر
 فناديتك اللهم يا عون من دعا أجب دعوة المسكين في النظم والنثر
 الهي بلطف من مواهبك التي تفيض علي المخلوق في السر والجهر
 تفضل علي هذا بانصاف نعمة تطول باحسان وجود مع اليسر
 الهي بطول منك حصل مراده ويسره ما يرضاه باليمن والخير
 وقدر له عمرا طويلا مؤيدا وأيده يا ذا الجود بالعون والنصر
 وكن حارسا عن كل كره جرمة وكن حاميا مأويه في البر والبحر
 بأسمائك اللهم فاحفظه دائما بما كان في الايات يتلي من الذكر¹⁵

15 el-Gâzikumûhî, Hulâsatu't-Tafsîl, vr. 41a-41b.

Süleymanıdır bu asrın izzet ve şerefle, İslâmı göstermiştir fetih ve zaferle.
Her çeşit zulümden ona sığınılır, çünkü o, zarardan korur tüm insanları güvenle.
Kemal feleklerinin zirvesinde döşeği, celal burçlarının tazeliğidir nehirden.
Hak dolunayı göründü adâlet burcundan, insafı ve selîm oldu kırıp dökmeden.
Şeriat güneşi parladı şevketinin doğuşundan, yeryüzünü aydınlattı zulüm karanlığından.
Korktum bıktırmaktan yaptıklarını saymakla, yoksa bitmez haşır ve neşre kadar sayılmakla.
Övgüleri saymaya yoktur kudret, ikinci vakti hoş geldi azimetle dâvet.
Seni çağırıyorum ey duâ edenlerin yardımcısı, nazm ve nesirde bu miskînin duâsına icâbet et.
Bağışlarından olan lütfunla ey İlâhım, mahlûkatın üzerine döktüğün gizlide ve açıkta.
Çeşitli nimetlerle bu kula lütufda bulun, kolaylıkla beraber artan cömertlik ve ihsanla.
İlâhi muradına ulaştır senden gelen lütufla, razı olduğunu kolaylaştır iyilik ve hayırla.
Ona uzun ve güçlü ömür nasîb et, ey kerem sâhibi, onu güçlü et zafer ve yardımla.
Her kötülük ve suçtan koruyucusu ol, gittiği her yerde hâmişî ol denizde ve karada.
Ey Allahım, isimlerinle koru onu her zaman, Kurânda okunan âyetlerdeki esmâyla.

2.2. Şeyh Şamil Hakkında Yazılmış Hicivler

Gazavât lideri hakkında en çok hiciv yazan ve ilmî anlamda muhaliflik eden iki âlim vardır. Bunlardan en meşhuru Yusuf el-Yahsâvî'dir. Yusuf Kadı olarak da bilinen el-Yahsâvî eğitimini Gazavât'ın muhaliflerinden olan Nûr Muhammed el-Avârî ve Saîd el-Harakânî'den almıştır. el-Yahsâvî, Kafkasya bölgesinde koyu Rus taraftarı olmuştur. Şeyh Şamil aleyhine şiir



yazmakla kalmamış, kendisine taraftar aramak için hac seferi sırasında Hicaz ve Mısır âlimleriyle de görüşmüştür. Fakat el-Yahsâvî, Kafkasya'da yalnız kaldığı gibi, Hicaz'da da kabul görmemiş ve Şeyh Şamil Devleti'nin şerî olmadığı hakkında hiçbir âlimden fetvâ alamamıştır. Şeyh Şamil hakkında yazdığı hicivlere birçok şair tarafından cevap verilmiş ve susturulmuştur. Fakat bu hicivler konusunda ortak görüş, edebî olarak el-Yahsâvî'nin yazdığı şiirlerin daha kaliteli olduğu yönündedir. Nezâr ed-Durkilî, el-Yahsâvî'nin Şeyh Şamil Ruslara teslim olduktan sonra yaptıklarından pişmân olduğunu söylese de, yazdığı hicivden el-Yahsâvî'nin yaptıklarından hiç de pişman olmadığı belli oluyor.¹⁶

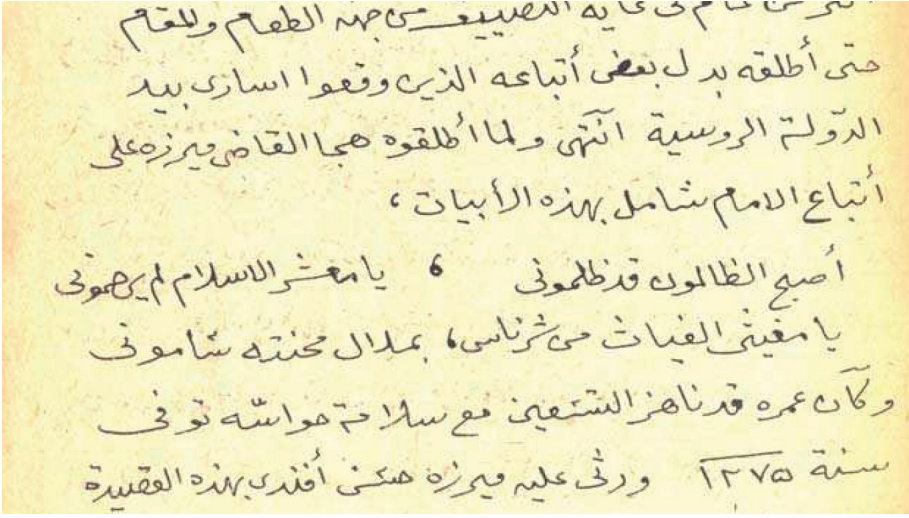
Yusuf el-Yahsâvî'nin Şeyh Şamil hakkında yazdığı ve bilinen tek hicivi شمائل شامل أصبحت قتاما (Şamil'in özellikleri toz toprak gibi değersizdir) şeklinde başlayan şiirdir. Şiirin metnini Ali Kayayev *Terâcim* eserinde nakletmiştir.¹⁷

Şeyh Şamil hakkında yazdığı hicivlerle tanınan ikinci şair Mirza Ali el-Ahtî'dir. El-Ahtî, Saîd el-Harakânî, Saîd el-Haçmâzî ve Muharrem el-Ahtî gibi âlimlerin yanında eğitim görmüştür. Mirza Ali el-Ahtî aslında Şeyh Şamil'e hasım olmamış fakat yaşadığı bir olay sebebiyle muhâlifler tarafına geçmiştir. Şöyle ki, Şeyh Şamil Ahtî üzerine sefere çıkarken el-Ahtî bölge âlimlerinden bazılarıyla birlikte Ahtî'da bulunan Rus kalesine sığınmışlardı. Şeyh Şamil bu kaleyi aldıktan sonra orada bulunanlar kendisine teslim olmuştu. Âlim olmalarından dolayı Şeyh Şamil'in kendilerini affedeceğini beklerken tam tersi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Şeyh Şamil bu âlimleri elleri ve ayakları bağlı şekilde uzun süre yürütmüştür. Bu olay sırasında yaşı çok ilerlemiş olan Mirza Ali, bir yıl süreyle hapiste kalmış ve bu sürede yeme ve içme konusunda çok sıkıntı yaşamıştır. Bu olaydan sonra Mirza Ali Şeyh Şamil ve taraftarlarına düşman olmuş ve onları hicveden kasîdeler kaleme almıştır. Bu kasîdelerden sadece birinin matla kısmını ed-Durkilî eserinde nakletmiştir. Bunun hâricinde Mirza Ali'nin hicivleriyle ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır.¹⁸

16 Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulemâ-yi Dağıstan; Dağıstan Bilginleri Biyografileri*, nşr. Tuba Işınsoy- Durmuş-Hasan Orazayev (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 96-98; Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 189-193.

17 Eserin Türkçe tercümesinde şiirin bir beyti okunmamıştır. Okunamayan beyit şu şekildedir: وباد المال مجموعا متاما (Zenginlik topluca ve tamamen yok oldu), bk. Kayayev, *Terâcim*, 98.

18 Kayayev, *Terâcim*, 106-107; Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 165.



أصبح الظالمون قد ظلموني يا معشر الاسلام لم يرحموني
يا مغيثي الغياث من شر ناس بملال محنته ساموني¹⁹

Zâlimler bana zulmettiler, ey İslâm ümmeti bana merhamet etmediler.
Ey bana yardım Eden, yardım et, zorluklara katlanmakla beni
cezalandırdılar.

Yukarıda bahsedilen şairlerin eserlerinden başka Gazavât dönemi ve sonrası âlimlerinin eserlerinde de Şeyh Şamil en çok işlenen şahsiyetlerdendir. Hasan Alkadârî *Dîvânu'l-Memnûn* eserinin birçok yerinde Şeyh Şamil'e atıfta bulunmaktadır. Şeyh Şamil, Ruslara teslim olduğu sırada olay yerinde bulunan Alkadârî, bu olayı tasvîr eden bir kasîde kaleme almıştır.²⁰ Yine Şuayb el-Bâkinî *el-Ferîdetu'l-Muhammese* isimli eserinde Şeyh Şamil'den bu beyitlerle bahsetmekte ve onu övmektedir:

وجدد الدين بعد الستر في العصر ووطأ الشرك والنفاق في العمر
الشيخ شمويل الغازي الغزوات.²¹

Geçen asırlarda karanlıkta kalan dîni yeniledi, ömür boyunca şirk ve
nifâkı yok etti.

Gazavâtlar Gâzisi Şeyh Şamil.

19 Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 170.

20 Hasan Alkadârî, *Dîvânu'l-Memnûn* (Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1913), 272.

21 Şuayb el-Bâkinî, *el-Ferîdetu'l-Muhammese'tu'l-Ehadiyye* (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâıov, 1908), 118.

SONUÇ

İmâmet Devleti'nin lideri olan Şeyh Şamil'in hayatı ve mücâdelesi genellikle tarih kitaplarında ele alınmakta, fakat bu mücâdelenin ilmî ve edebî kısmı araştırılmamaktadır. Ancak Gazavât dönemi bu yönüyle de birçok çalışmaya konu edinilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Gazavât'ın başladığı dönemden itibaren karşılaşılan ilmî ve fikrî mücâdeleden ve ona karşı ileri sürülmüş argümanlardan, her iki alanda yazılmış bazı eserlerden bahsedilmeğe çalışılmıştır.

Konu hem Şeyh Şamil taraftarı olan Muhammed Tâhir el-Karahî ve Abdurrahmân el-Gâzikumûhî gibi şâirlerin kasîdeleri, hem de muhâlif şâirlerden olan Yusuf el-Yahsâvî ve Mirza Ali el-Ahtî'nin yazdığı hicivler açısından değerlendirilmeğe çalışılmıştır. Olaya genel olarak bakıldığı zaman Şeyh Şamil'i öven ve destekleyenlerin sayısının ezici bir çoğunlukta olduğu, karşıtların ise münferit kaldıkları görülüyor. Münferit kalan bu muhâliflerin İslâm âleminin diğer bölgelerinde destek arama çabaları da sonuçsuz kalmış, Şeyh Şamil ve taraftarlarının haklı mücâdelesi ortak kabûl görmüştür.

Mevzuyu zorlaştıran ana sebep, Kafkasya bölgesinde yazma eserlerin tam anlamıyla çalışılmamış olması ve bölge âlimlerine ait eserlerin hala büyük bir kısmının özel arşivlerde bulunmasıdır. Bu durum araştırmacıları birçok kaynağın varlığından habersiz kılıyor ve araştırmaların konuyu tam olarak ihâta etmesini engelliyor. Önce Çarlık Rusyası ile yapılan mücâdeleler, daha sonra Sovyet Rejimi yılları ister Kuzey isterse de Güney Kafkasya'da matbaacılığın gelişmesini engellemiş, yazma eserler hakkında ciddi çalışmalar yapılmasına izin vermemiştir. Bu sebeplerden dolayı çalışmada elde edile ve gidilebilen bazı özel arşivlerde bulunan yazma eserler kullanılmış, bu arşivlerin katalog kayıtları olmadığı için ise arşiv sâhibinin ismi ile kaynak gösterilmiştir.

1830'lu yıllardan itibaren tarih sahnesine çıkmış olan Şeyh Şamil, ister yaşadığı dönemde isterse de daha sonraki dönemlerde Kafkasya Arap edebîyatında müstesnâ bir yere sâhip olmuştur. Şeyh Şamil hakkında yazılanlar sadece Arapçayla sınırlı kalmamış, Türkçe, Avarca, Rusca ve diğer birçok dile yazılmış edebî ve ilmî çalışmalara konu olmuştur.

KAYNAKLAR

Abdullah İsakov. Özel Arşiv.

Alibekov, Hızri. Özel Arşiv.

Alkadârî, Hasan. *Dîvânu'l-Memnûn*. Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1913.

Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris. *el-Ferîdetu' l-Muhammesetu' l-Ehadiyye*. Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâ-yov, 1908.

Durkelî, Nezîr. *Nüzhetu'l-Ezhân fi Terâcimi Ulemâi Dağıstan*. Trc. A. P. Шихсаидов- Альфريد Бустанов -М. Кемпер. Москва: Mardjani Publishing House, 2012.

el-Gâzikumûhî, Abdurrahmân. *Tezkire, Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни*. Сочинено и написано в Тифлисе в 1285г.х. Перевод с арабского. М.-С. Саидова, Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова, Махачкала: Дагестанское Книжное Издательство 1997.

el-Gâzikumûhî, Abdurrahmân. *Hulâsatu't-Tafsîl 'an Ahvâli'l-Îmâm Şamuil, Kratkoe İzlojenie Podrobnogo Opisaniya Del İmama Şamilya: Kaluga, 1281 g. h.* Per. S. Arab. Vved. Komment, Ukaz, Moskva: Vostoçnaya Literatura RAN, 2002.

el-Gâzikumûhî, Cemâleddîn. *Ecvibetu's-Şeyh Cemâluddîn li-Es'ile-ti'l-Âlimi's-Samedânî Saîd el-Harakânî*. Alibekov Hızri Özel Arşivi. Tiflis: 1287.

el-Gâzikumûhî, Cemâleddîn. *el-Âdâbu'l-Mardiyye fi't-Târîkati'n-Nak-sibendiyye*. Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1907.

Henûhî, Abdulkerîm b. Muhammed. Özel Koleksiyon.

Karahî, Muhammed Tâhir. *Şerhu'l-Mefrûz 'Alâ Mueddi'l-Furûz*. Bağ-çararay: Matbaatu Tercüman, 1903.

Karahî, Muhammed Tâhir. *Kafkasya Mücâhidi Şeyh Şamilin Gazavâtı*. Çev. Tahir el-Mevlevî. İstanbul: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915.



Kamran Abdullayev

Karahî, Muhammed Tâhir. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Ereşî*. Abdullah İsa-kov, Özel Arşiv.

Karahî, Muhammed Tâhir. *'İbârâtu'l-İ'tibâr*. Alamuddîn Şeyhilâvî, Özel Arşiv.

Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulemâ-yi Dağıstan; Dağıstan Bilginleri Biyog-rafileri*. nşr. Tuba Işinsu- Durmuş-Hasan Orazayev, Ankara: Grafiker Ya-yınları, 2013.

Molla Hasan Efendi el-Katehi, Özel Arşiv.

Nûr Muhammed el-Avârî. *ed-Dürretu's-Semîne*. Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 60 Zile 294/5.

Tala Câmîi. Özel Arşiv.



Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 397-427

İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi
The Evaluation of the Poem İbrahim Hakkı Hazretleri's in the Context of Bibliotherapy

Gülcan Abbasoğulları

Dr. Öğr. Üy. Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı
Anabilim Dalı
Dr., Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Turkish İslam
Literature
Kars/Turkey
e-mail: gulcan-019@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3490-4193>
DOI: 10.33718/tid.545265

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart/ March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs/ Mayıs 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gülcan Abbasoğulları, "İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 93-123.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi

Öz

Biblioterapi okumayla iyileşme demektir. Yani doğru kitabı, doğru zamanda doğru kişiyle buluşturarak rahatlama elde etmektir. Biblioterapi, özdeşim, katarsis ve içgörü olmak üzere üç aşama olarak sınıflandırılmıştır. Özdeşim, kişinin eserdeki kahramanla özdeşim kurması; katarsis, okuyucunun gerginlikten kurtulması ve yahut ruhsal yenilenişe kavuşması; içgörü ise farkındalık kazanma, çözüm yolları bulma durumudur. Kişiler, edebî bir eser vasıtasıyla bu aşamalardan geçerek manevî tekamüllerini gerçekleştirebilirler.

Türk Edebiyatında kişilerin okuyarak rahatlama sağlayacakları ve kişisel gelişimlerine etki edecek pek çok eser mevcuttur. Pek çok ilimle meşgul olan İbrahim Hakkı Hazretleri'nin eserleri de bu türdendir. İbrahim Hakkı Hazretleri, eserlerinde tevekkül, teslimiyet, rıza, sabır gibi konulara sıkça yer vermiştir. Bu eserlerde, kişilerin içinde bulunduğu sıkıntılı durumlarla nasıl başa çıkacaklarına dair çözümler sunmakta, bilişsel ve duyuşsal anlamda kişilerin benlik gelişimlerine katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda bu eserler, sorunlar baş göstermeden onları önleyici bir etkiye de sahiptirler. Bu çalışmada İbrahim Hakkı Hazretlerinin şiirleri, biblioterapi bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Hakkı Hazretleri, Şiir, Divan, Okuma, Biblioterapi.

The Evaluation of the Poem İbrahim Hakkı Hazretleri's in the Context of Bibliotherapy

Abstract

Abstract

Bibliotherapy means healing with reading. The right book is to get relief by bringing the right person at the right time. Bibliotherapy is defined as three stages: identification, catharsis and insight. Identification, the person is identified with the hero in the work. Catharsis, the reader to get rid of tension or spiritual renewal. Insight is to gain awareness and to find solutions. Individuals, through a literary work through these stages can realize their spiritual evolution.

There are many works in Turkish literature that will help people to relax by reading and affect their personal development. The works of İbrahim Hakkı Hazretleri, who is engaged in many sciences, are of this kind. In his works, İbrahim Hakkı Hazretleri gave place to subjects such as surrender, consent, patience. In these works, it provides solutions for how people will deal with the troublesome situations and contribute to the self-development of individuals in the cognitive and affective sense. At the same time, these works have a preventive effect without problems. In this study, the poems of İbrahim Hakkı Hazretleri will be evaluated in the context of bibliotherapy.

Key Words: İbrahim Hakkı Hazretleri, Poem, Divan, Reading, Bibliotherapy.

GİRİŞ

Ruhsal problemler insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın varlığıyla beraber problemler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Gerek dinî ve kültürel değerler gerekse dönemin tıbbî bilgileri doğrultusunda farklı terapötik yöntemler kullanılmıştır.¹ Çok eski tarihlerden bu yana kitapların tedavi edici, iyileştirici, rahatlatıcı gibi etkilerinin olduğu da bilinmektedir. Antik Yunan zamanlarında Teb Kütüphanesi'nin giriş kısmında “ruhun şifa yeri” ibaresinin yazılı olduğu söylenmektedir.² Antik Yunan'da kütüphane, okuma, akletme, iyi vakit geçirme ve dinlenme mekânı olarak telakki edilmiştir. Çeşitli doğal tedavi uygulamaları, suyun tedavilerde kullanıldığı Dünya'nın bilinen ilk hastanesi olarak zikredilen, Asklepion'ların girişlerinde “ölümün girmedığı yer” yazısının yer aldığı kütüphanelerin varlığı, eski zamanlardan günümüze kadar toplumlarda kitapların iyileşme için bir yöntem olarak kullanıldığını göstermektedir. Hatta ilk psikiyatri hastanesi özelliğiyle tanınan Bergama Asklepion'un, içinde bir kütüphane yer almaktadır. Romalılar da kitap okumanın akıl hastalıklarının tedavisinde faydası olduğuna dair kanaat getirmişlerdir.³

Orta Çağ'da da kitaplar bir tedavi yöntemi olarak kullanılmış olup en eski örneği Kahire'de bulunan el-Mansur Hastanesi'nde Kuran'la yapılan tedavidir. 19. yüzyılın ortalarına kadar cezaevi ve hastanelerde kitap temin edimesinde din önemli bir etken olmuştur. 18. yüzyılda Fransız, İtalyan ve İngiliz asıllı olan birkaç kişi deliliğin tedavisi için okuma üzerinde durmuşlardır. Biblioterapinin ilk kullanıcısı olarak bilinen Benjamin Rush, romanların tedavide güzel neticeler vereceğini ileri sürmüştür.⁴

Biblioterapi, Yunanca kitap “biblio” ve terapi “therapeia” kelimele-

- 1 Mehmet Ak - Elif Eşen - Faik Özdengül, “Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler”, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014): 134.
- 2 John T. Pardeck, “Using Bibliotherapy in Clinical Practice: A Guide to Self-help books”, *Westport CT: Greenwood Press* (1993): 3'ten akt. Cynthia A. Briggs - Dale Elizabeth Pehrsson, “Use of Bibliotherapy in the Treatment of Grief and Loss: A Guide to Current Counseling Practices”, *Adulspan Journal* 7/1 (2008): 35.
- 3 Serra Menekay, “Ölümün Girmesinin Yasak Olduğu, Vasiyetnâmelerin Hiç Açılmadığı Şehir: Asklepion-Bergama”, *Dirim Tıp Gazetesi* 84/2 (2009): 3; Rhea J. Rubin, “Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice”, *Phoenix: Oryx Press* (1978): 13'ten akt. Müge Yılmaz, “Bilgi ile İyileşme”, *Türk Kütüphaneciliği* 28/2 (2014): 169.
- 4 Menekay, “Ölümün Girmesinin Yasak Olduğu, Vasiyetnâmelerin Hiç Açılmadığı Şehir: Asklepion-Bergama”, 3; Rubin, “Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice”, 13'ten akt. Yılmaz, “Bilgi ile İyileşme”, 169.



rinden meydana gelen bir kavramdır.⁵ Bu uygulama için kaynaklarda “literatherapy” gibi farklı isimlendirmeler de yapılmıştır.⁶ Biblioterapi, özellikle davranışsal problemlerin çözümünün gelişmesine yönelik önemli bir tedavi vasıtasıdır.⁷ Okumayı seven insanları edebiyatla bir araya getirmek suretiyle onların kendi iç dünyalarını anlama, irdeleme ve çözüm getirme konusunda yardımcı olabilecek bir tekniktir. Edebiyatı kullanmak suretiyle sağlıklı bir ruh durumu sağlayabilmektir.⁸ İnsanın, kendi sorunuyla, edebî bir eserdeki kahramanın sorununu özdeşleştirerek çözüm üretmesidir.⁹ Bu manada biblioterapi duyguları, değerleri, bakış açılarını vb. şeyleri etkilemede duyuşsal öğrenmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.¹⁰

Biblioterapi, bir terapistin öncülüğünde literatürün terapötik amaçlı kullanılması,¹¹ öğrencilerin sorunlarının çözümüne katkıda bulunan ve onlara yaşam becerileri kazandıran okuma rehberliği,¹² kişiliğin değerlendirilmesinde veya kişilik problemlerinin teşhisinde edebiyat değerlerini kullanmak,¹³ çeşitli materyallerin okuma yahut izlenmesiyle sorunların

-
- 5 Şaban Karaköse - Rukiye Karaköse, *Mevlana'dan Ruhsal Terapiler*, 15. Baskı (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2016), 32.
 - 6 Rhea J. Rubin - Margaret E. Monroe, “Bibliotherapy: Trends in the United States”, *Libri* 25/2 (1975): 160-161.
 - 7 Watson J. Wilson, “The Treatment of an Attitudinal Pathosis by Bibliotherapy, a Case Study”, *Journal of Clinical Psychology* 7/4 (1951): 351.
 - 8 Karen Davis - Timothy L. Y. Wilson, “Bibliotherapy and Children’s Award-winning books” (ERIC Document Reproduction Service No.354470) (1992): 2’den akt. Marilena Z. Leana Taşçılar, “Üstün Zekâlı ve Yetenekli Öğrencilerin de Bulunduğu Sınıflarda Biblioterapi Kullanımı: Model Önerisi”, *Türk Üstün Zekâ ve Eğitim Dergisi* 2/2 (2012): 120-121.
 - 9 John T. Pardeck - Jean A. Pardeck, “Bibliotherapy: A Clinical Approach for Helping Children”, *Gordon and Breach Science Publishers* (1994)’ten akt. Anita Iaquina - Shelle Hipsky, “Practical Bibliotherapy Strategies for the Inclusive Elementary Classroom”, *Early Childhood Education Journal* 34/3 (2006): 209.
 - 10 Leana, “Üstün Zekâlı ve Yetenekli Öğrencilerin de Bulunduğu Sınıflarda Biblioterapi Kullanımı: Model Önerisi”, 118, 120.
 - 11 Laura J. Cohen, “The Experience of Therapeutic Reading”, *Western Journal of Nursing Research* 16/4 (1994): 426.
 - 12 Terry Shepherd - Lynn B. Iles, “What is Bibliotherapy?”, *Language Arts* 53/5 (1976): 569.
 - 13 David H. Russell - Caroline Shrodes, “Contributions of Research in Bibliotherapy to the Language Arts Program”, *School Review* 58/6 (1950): 417.



çözümüne rehberlik etmek;¹⁴ hayal gücüne ya da bilgiye dayanan basılı veya basılı olmayan materyallerin kritik edilmesi ve deneyimlenmesi;¹⁵ duygusal ve fiziksel hastalıkların tedavisinde yardımcı bir yöntem;¹⁶ okumanın yanısıra işitsel materyalleri dinleme işlemi¹⁷ gibi çeşitli şekillerde kendinden söz ettirir. Kısacası biblioterapi doğru zamanda, doğru kişiyle, doğru kitabı buluşturmak suretiyle rahatlama elde etmektir.¹⁸

Biblioterapinin, kişinin psikolojik sağlamlılığına katkıda bulunacak bir yöntem olduğu da söylenebilir. Psikolojik sağlamlık kavramı latince esnek ve elastik (resilient) manalarına gelen “resilire” kökünden türemiştir. Ramirez, psikolojik sağlamlığı, fiziksel ve ruhsal hastalıkların, değişimlerin ve kötü hâllerin neticesinde iyileşme yeteneği; incindikten, gerildikten sonra kendini toparlayabilme; zor koşulların üstesinden gelerek uyum sağlayabilme yeteneği olarak tanımlar.¹⁹ Aslında maksat, her şeye iyimser bakma hâlinde ziyade hayatın zorluklarını kabullenmek ve böylece onunla başa çıkabilme yöntemlerini geliştirebilmektir.

Doğu edebiyatında “Ferec bade’s-ş-şidde” şeklinde ifade edilen ve “sıkıntıdan sonraki sevinç” anlamına gelen ifade bir biblioterapi uygulaması olarak değerlendirilebilir. Bu tabir didaktik amaçlı masal derlemelerinin adıdır. İlk kez Arap edebiyatında görülmüş olup en ünlü eser 14 bölüm hâlinde her bölümde 10 hikâye bulunan, sıkıntıya düşenleri teselli etmek için yazılmış olan Ebu Ali el-Muhassin el-Tenuhî’ye (ö. 384) ait eserdir. Türk dilinde ilk ferec kitabı Kasım İbn Mehmet tarafından Farsça’dan dilimize çevrilmiştir. Hikâyelerdeki kahramanlar olumlu meziyetlere sahip

14 Debbie McCulliss, “Bibliotherapy: Historical and Research Perspectives”, *Journal of Poetry Therapy* 25/1 (2012): 23.

15 Rubin, “Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice”, 2’den akt. Yılmaz, “Bilgi ile İyileşme”, 173.

16 Philippe Landreville - Julie Landry - Lucie Baillargeon - Anne Guérette - Évelyne Matteau, “Older Adults’ Acceptance of Psychological and Pharmacological Treatments for Depression”, *The Journals of Gerontology Series B Psychological Sciences and Social Sciences* 56/5 (2001): 285.

17 Rick W. Marrs, “A Meta-Analysis of Bibliotherapy Studies”, *American Journal of Community Psychology* 23/6 (1995): 845, 848.

18 Jann Grubb Philpot, “Bibliotherapy for Classroom Use”, *Incentive Publications, Inc. Nashville, Tennessee* (1997)’den akt. Uğur Öner, “Biblioterapi”, *Çankaya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Journal of Arts and Sciences* 7 (Mayıs 2007): 136.

19 Fatma Öz - Emel Bahadır Yılmaz, “Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlamlık”, *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* 16/3 (2009): 83.

karakterlerdir ve bu karakterlerden hareketle kişilere güzel meziyetlere sahip olunması öğütlenmektedir.²⁰

Bu yöntem nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın İslam medeniyetinde kullanılan bir okuma etkinliğidir. İnsanın gerek kendisiyle başbaşa kaldığında gerek bir başkası ile okuyarak gerçekleştirdiği tefekkür etme sürecidir. İslam'ın "oku" emri insanın kendini ve evreni tanıması gerektiğinin ilk ve mühim mesajıdır. İnanan insanın indirilen ayetleri okuyup tefekkür etmesi de bir bakıma manevî anlamda bir iyileşme sürecidir. Bu anlamda medeniyetimizin, kaynağını İslam'dan alan, zengin içerikli pek çok eserinden, farklı okuma seviyeleri göz önünde bulundurularak istifade edilebilir. Binnur Yeşilyaprak'ın okuma yoluyla sağaltım adını verdiği biblioterapi yöntemi bilişsel ve duyuşsal manada kişinin benliğini geliştirecek veya tedavi edecek yöntemlerden biridir.²¹ Benlik ise kişinin kendini bilinçli bir şekilde tanımasında önemli bir yer tutmaktadır.

1. Biblioterapi Yöntemi

Kişinin kendini tanıması ve kendisiyle ilgili değerlendirmeleri, yaşanması muhtemel olan problemlere karşı yaklaşım tarzını da belirler. Benlik kavramı kişinin kendisini bilinçli olarak nasıl tanımladığı ve nasıl değerlendirildiğini içeren yargılardan oluşmaktadır.²² Bir insanın kendisini ve çevresini algılama biçimi, genel tutum ve davranışlarına etki etmektedir.²³ Kişiler gündelik yaşamda pek çok güçlükle karşılaşır. Bu süreçte kişilerin yaşadıkları güçlüklerle baş etmeleri, olumlu yaşantılarını daha olası hâle getirmeleri ve alacakları kararlar, yapacakları seçimler üzerinde yüksek kendilik değerinin ve yeterlik duygusunun önemi dikkate değerdir.²⁴

20 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 22. Baskı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 151-152.

21 Türkiye'nin Eğitim Portalı, "Bibliyoterapi: Okuma ile Sağaltım", Erişim: 25 Şubat 2019, <http://eduturkey.net/bibliyoterapi-okuma-ile-sagaltim-makale,18.html>

22 Meltem Güler - Ünsal Yetim, "Ebeveyn Rolüne İlişkin Kendilik Algısı Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikoloji Yazıları* 11/22 (2008): 35.

23 Çiğdem Berber Çelik - Hatice Odacı, "Öğretmen Adaylarının Kendilik Algılarını Yordayıcı Olarak Boyun Eğici Davranışlar", *Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011): 1389.

24 Stephan L. Kaplan, "Self-esteem is not Our National Wonder Drug", *School Counselor* 42/5 (1995): 341-346'dan akt. Birsan Şahan Yılmaz - Baki Duy, "Psiko-Eğitim Uygulamasının Kız Öğrencilerin Benlik Saygısı ve Akılcı Olmayan İnançları Üzerine Etkisi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013): 71.

Bu değer ve duyguların gelişmesinde ise kitaplar büyük önem taşırlar. Okuma yoluyla (biblioterapi) kazanılması amaçlanan hususlar şu şekilde ifade edilmiştir: Kişisel kendilik değerini (self-concept) geliştirmek, insan davranışları ve güdülerini anlamak, sahip olduğu ilgiler dışında ilgiler sağlamak, kişisel kendini takdir etmeyi (self-appraisal) arttırmak, duygusal ya da bilişsel zorlanmaları hafifletmek, problemlerin birden fazla çözüm yollarının olduğunu göstermek, bireyin problemlerini çekinmeden tartışabilmek, problemin çözümü için eylem planı oluşturmak, bireye bu sorunla dünyada ilk karşılaşmanın kendisi olmadığını göstermektir.²⁵

Biblioterapinin amacı duygusal, zihinsel, gelişimsel manada sorun teşkil eden durumlarla başa çıkmayı sağlamaktır.²⁶ Kişinin bir problemin sadece kendi başına gelmediğini görmesini sağlamak, bir problemin birçok çözüm yolu olduğunu göstermek, bir problemi özgürce tartışmasına yardımcı olmak, yapıcı bir hareket planı hazırlaması sağlanarak problemi çözmesine yardımcı olmak, öz benliğini geliştirmek, zihinsel ve duygusal baskılarını hafifletmek, daha dürüst bir şekilde öz değerlendirme yapmasını teşvik etmek, kendi dışında ilgi alanı oluşturabilmesini sağlamak, insan davranış ve motivasyonlarını anlamayı geliştirmektir.²⁷ Aynı zamanda kişinin kendine olan saygısını arttırmasına da yardımcı olur.²⁸ Biblioterapinin sözü edilen amaçlarının yanı sıra sağladığı faydalardan da söz edilebilir.

Küçük yaşlardaki çocuklar da kendini ifade etme ve dil yeteneği gelişmediğinden bibliyoterapi, çocukların duygularını kitaplardaki karak-

25 Bernice J. Salup - Alane Salup, "Bibliotherapy: An Historical Overview", (1978)'den akt. Ulaş Aracı, *Sûfi Hikâyelerinin Kullanıldığı Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Bibliyoterapinin İşlevsel Olmayan Düşünceler ve Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007): 35.

26 Barbara Lindeman - Martin Kling, "Bibliotherapy: Definitions, Uses and Studies", *Journal of School Psychology* 7/2 (1969): 36.

27 Nola Kortner Aiex, "Bibliotherapy", *Bloomington: Indiana University, Office of Educational Research and Improvement* (ERIC Document Reproduction Service No. ED357333) (1993)'den akt. James W. Forgan, "Using Bibliotherapy to Teach Problem Solving", *Intervention in School and Clinic* 38/2 (2002): 76.

28 Cohen, "Bibliotherapy", *Journal of Psychosocial Nursing and Mental Health Services* 25/10 (1987): 20-24'ten akt. Sefa Bulut, "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışmanlar ve Öğretmenler Tarafından Kullanılması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/34 (2010): 25.

terlerle özdeşleştirerek aktarmasına yardımcı olmaktadır.²⁹ Öğrenciler biblioterapi yöntemi ile kendi sorunlarına benzeyen insanların da olduğunu ve yalnız olmadıklarını görürler ve problemlerine daha geniş açıdan bakabilirler.³⁰ Bibliyoterapi yöntemi psikolojik yardım maliyetlerini düşürmesi³¹, bekleme süresi sorununu gidermesinden³² dolayı yararlıdır. Bibliyoterapi danışanın kendi hızında ilerlemesini sağladığından kendine güven ve bağımsızlık duygusunu artırır.³³ Yaşlıların³⁴, yetişkinlerin³⁵, ergenlerin³⁶ ve çocukların³⁷ farklı sorunlarının tedavisinde etkili bir şekilde kullanılabilir. Çeşitli sorunların yanı sıra ölüm korkusu ile baş edemeyen-

29 Jacques J. D. M. Van Lankveld, "Bibliotherapy in the Treatment of Sexual Dysfunctions: A meta- analysis", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/4 (1998): 705.

30 Ray Wolpov - Eunice Askov, "Widened Frameworks and Practice: From Bibliotherapy the Literacy of Testimony and Witness", *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 67/7 (2001): 608'den akt. Hüseyin Öncü, "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2012): 165.

31 Robert J. Gregory - Sally Schwer Canning - Tracy W. Lee - Joan C. Wise, "Cognitive Bibliotherapy for Depression: A Meta-Analysis", *Professional Psychology: Research and Practice* 3/35 (2004): 278.

32 Landreville - Landry - Baillargeon - Guérette - Matteau, "Older Adults' Acceptance of Psychological", 285-291.

33 Linda L. Bilich - Frank P. Deane - Andrew B. Phipps - Marcella Barisin - Graham Gould, "Effectiveness of Bibliotherapy Self-help for Depression with Varying Levels of Telephone Helpline Support", *Clinical Psychology and Psychotherapy* 15/2 (2008): 61-74.

34 Landerville - Landry - Baillargeon - Guérette - Matteau, "Older Adults' Acceptance of Psychological and Pharmacological Treatments for Depression", 285-291.

35 Daniel Bowman - Forrest Scogin - Brenda Lyrene, "The Efficacy of Self-Examination Therapy and Cognitive Bibliotherapy in the Treatment of Mild to Moderate Depression", *Psychotherapy Research* 5/2 (1995): 131-140.

36 Joseph Ackerson - Forrest Scogin - Nancy McKendree Smith - Robert Lyman, "Cognitive Bibliotherapy for Mild and Moderate Adolescent Depressive Symptomatology", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/4 (1998): 685-690.

37 John T. Pardeck, "Bibliotherapy: An Innovative Approach for Helping Children", *Early Child Development and Care* 110/1 (1995): 83-88; David F. Tolin, "Case Study: Bibliotherapy and Extinction Treatment of Obsessive-Compulsive Disorder in a 5-Year-Old Boy", *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 40/9 (2001): 1111-1114; Joan Hoagland, "Bibliotherapy: Aiding Children in Personality Development", *National Council of Teachers of English* 49/3 (1972): 390-394.



lerde³⁸, panik atak³⁹ ve depresyon tedavisinde⁴⁰, saldırgan çocuklarda⁴¹, korku yaşayan öğrencilerde⁴² vb. durumlarda etkili olduğu belirtilmektedir.

Biblioterapi, öğrencileri kendilerini rahat bir şekilde ifade etmeleri için cesaretlendirir, kaygılarını azaltır ve sorunlarının çözümü için onlara bilgi sağlar, öğrencilerin değer, tutum ve davranışlarının gelişmesine yardımcı olur, okuryazarlığı artırır ve kişilerin okuduklarını anlama ve kavrama yeteneklerinin gelişmesine katkıda bulunur, toplumla çatışma yaşamadan uyum sağlamalarına yardımcı olur. Edebî değeri olan kitaplar insana kendi öyküsünü yeniden yakalayabilme, yorumlayabilme ve değişiklikler yapabilme şansını verebilir. Bibliyoterapi insanın kendisine ve çevresine karşı farkındalık sağlamasına yardımcı olur.⁴³ Edebiyat eserleri edebiyattan tat almayı sağlamada da yardımcı olur.⁴⁴

Öner, biblioterapi sürecini hayata dair kazanılan ufak tefek beceriler; okuma süresini ise bir tür soluklanma olarak telakki eder.⁴⁵ Okunan eserler insana bu dünyada yalnız olmadığını ve yaşanan sıkıntıları sadece kendisinin yaşamadığını hatırlatır ve sorunlarla başa çıkabilmeyi kolaylaştırır, umut verir. İnsanların farklı bakış açılarına sahip olabilmelerini, kendilerini değerlendirebilmelerini ve bu değerlendirmelerin neticesin-

38 Charles A. Corr, "Pet Loss in Death Related Literature for Children", *Omega: Journal of Death and Dying* 48/4 (2004): 399-414.

39 Greg A. R. Febraro - Gretchen A. Clum - Allison A. Roodman - Joseph H. Wright, "The Limits of Bibliotherapy: A Study of the Differential Effectiveness of Self-Administered Interventions in Individuals with Panic Attacks", *Association for Advancement of Behavior Therapy* 30/2 (1999): 209-222; Robert A. Gould - George A. Clum - David Shapiro, "The Use of Bibliotherapy in The Treatment of Panic: A Preliminary Investigation", *Behavior Therapy*, 24/2 (1993): 241-252.

40 Nancy M. Smith - Mark R. Floyd - Christine S. Jamison, "Three-Year Follow-Up of Bibliotherapy for Depression", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65/2 (1997): 324-327.

41 Zipora Shechtman, "The Contribution of Bibliotherapy to the Counseling of Aggressive Boys", *Psychotherapy Research* 16/5 (2006): 645-651.

42 Janice I. Nicholson - Quinn M. Pearson, "Helping Children Cope with Fears: Using Children's Literature in Classroom Guidance", *Professional School Counseling* 7/1 (2003): 5-19.

43 Öncü, "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması", 151-152, 165-166.

44 Öner, "Biblioterapi", 143.

45 Öner, "Biblioterapi", 135, 139.



de kimi insanlarla özdeşleşebileceklerini kimi insanlardan da uzaklaşmaları gerektiğini anlamalarını sağlar.⁴⁶

Edebiyat, insana yeni yollar gösterir, insanın bakış açısını zenginleştirir ve ruhundaki yaraları iyileştirmesini sağlar.⁴⁷ Okunan metinlerin edebî bir değer taşıması, nitelikli olması etkili bir sonuç alınabilmesi için önemlidir. Ayrıca bu süreçte evrensel değerlerin anlatıldığı kitaplar tercih edilmelidir. Bu minvalde yazılmış çeşitli öyküler de insanın hayat deneyiminin zenginleşmesinde, hayatta üstlenilmesi gereken rollerin bilinmesi ve bunlara karşı kazanılması gereken dayanıklılığın elde edilmesinde önemli bir işlev görür.⁴⁸

Pardeck ise bu yöntemin önleyici etkisi olduğundan söz eder ve biblioterapinin sorunların çözümünü kolaylaştırdığı gibi sorunlu davranışların oluşmaması ya da engellenmesi için de yardımcı bir yöntem olacağı görüşündedir.⁴⁹

Bu yöntem çeşitli terapilerde, hastane ve hapishane gibi kurumlarda tedavi yöntemi olarak istifade edilmekle birlikte kişisel gelişime de katkı sağlamak için kullanılmaktadır.⁵⁰ Bazı araştırmacılar suçluların, suç işleme eğilimlerinin empati eksikliğinden kaynaklandığını söylemektedir.⁵¹ Duygusal cehalet denilen bu veya buna benzer bütün sorunlarda kişilere, biblioterapi yöntemiyle empati kabiliyeti kazandırılabilir. Okuduğu eserde kendini kahramanın yerine koyan kişi aynı zamanda empati kurabilmeyi öğrenir. Fakat okuma seviyesi, kişinin bilgiye karşı tutumu, kavrama yeteneği, danışmanın deneyim eksikliği gibi bazı engeller biblioterapi sürecini sınırlayan etmenlerdendir.⁵²

46 Öncü, "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması", 149-150.

47 Cheryl Rainfeld, "Books Can Help You Heal", *Online Sources*, 2003'ten akt. Öner, "Biblioterapi", 134.

48 Öner, "Biblioterapi", 138, 146.

49 John T. Pardeck, "Bibliotherapy and Clinical Social Work", *Journal of Independent Social Work*, 5/2, (1991): 59.

50 Jamie Pardini - Forrest Scogin - Jennifer Schriver - Marla Domino - Dawn Wilson - Michael LaRocca, "Efficacy and Process of Cognitive Bibliotherapy for the Treatment of Depression in Jail and Prison Inmates", *Psychological Services* 11/2 (2014): 141-152.

51 Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu Seçkin Yüksel, 49. Baskı (İstanbul: Varlık Yayınları, 2018), 149.

52 Bulut, "Psikolojik Danışmanlar ve Öğretmenler Tarafından Kullanılması", 27.

Biblioterapi, klinik-gelişimsel biblioterapi; reading-interactive biblioterapi; kendi kendine-yaratıcı-resmi olmayan biblioterapi; klinik-rehabilitasyon-eğitici biblioterapi olmak üzere çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Herbert ve bazı araştırmacılar uzman kişilerin okuma rehberliğinde duygusal ve davranışsal sorunların çözümünde kullanılan yönteme *klinik biblioterapi*; bir rehber eşliğinde okuyucunun kişiliği ve edebiyat arasında etkileşim sağlanmasına ise *gelişimsel biblioterapi* adını vermişlerdir.⁵³ Cohen, tartışma olmaksızın yapılan okuma rehberliği sürecini *okuma (reading) biblioterapi*; danışan ve danışman arasında terapötik etkileşim yaşanmasını *etkileşimli (interactive) biblioterapi* olarak tanımlamıştır.⁵⁴ Brewster'in söz ettiği sınıflandırmaya göre de akıl hastalarına tavsiye amacıyla verilmiş tedavi yöntemi *kendi kendine (self-help) biblioterapi*; akıl sağlığı daha iyi olan bireylere edebî kaynakların tavsiye edilmesiyle özdeşim kurma, katarsis, içgörü gibi basamakları geçme yöntemi *yaratıcı (creative) biblioterapi*; okuma grupları ve kütüphanecilerin tavsiye ettiği kaynaklardan faydalanarak elde edilen yöntem *resmî olmayan (Informal) biblioterapi*'dir.⁵⁵ Ayrıca tıbbî bir topluluk tarafından uygulanan iyileşme sürecine *klinik biblioterapi*; ciddi hastalıklardan sonra ya da süreç içinde uygulanan motivasyon yöntemine *rehabilitasyon biblioterapi*; genel manada kişilik gelişimi ve sorunların çözülmesinde veya sorunlardan korunmada uygulanan yönteme *eğitici biblioterapi* demek suretiyle de bir sınıflandırma yapılmıştır.⁵⁶

Shrodes, biblioterapi sürecini özdeşim kurma, katarsis, içgörü olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Buna göre; ilk aşama olan özdeşleşme (yansıtma) aşamasında kişinin eserdeki kahramanla özdeşim kurması, kendini kahramanın yerine koyarak ilişkileri yorumlayabilmesi sağlanır.⁵⁸ İkinci aşama olan katarsis, kavram olarak Türkçe-

53 Thomas P. Herbert - Joseph M. Furner, "Helping High Ability Students Overcome Math Anxiety Through Bibliotherapy", *The Journal for Secondary Gifted Education* 8/4 (1997): 169.

54 Cohen, "The Experience of Therapeutic Reading", 426-427.

55 Brewster Liz, "Books on Prescription: Bibliotherapy in the United Kingdom", *Journal of Hospital Librarianship* 9/4 (2009): 400.

56 Daiva Janaviciene, "Bibliotherapy Process and Type Analysis: Review of Possibilities to Use It in the Library", *Il Tiltai* 4/53 (2010): 119-132'den akt. Yılmaz, "Bilgi ile İyileşme", 175.

57 Caroline Shrodes, "Bibliotherapy", *The Reading Teacher* 9/1 (1955): 24.

58 Öncü, "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla

ye “arınma” şeklinde çevrilmiş olup temizleme/ temizlenme, paklaşma, saflaşma, duygu boşalması gibi anlamlara gelmektedir. Sanat eserine muhatap olan okuyucunun gerginlikten kurtulma ve yahut ruhsal yenilişe kavuşma durumudur.⁵⁹ Platon, arınmanın tartışma vasıtasıyla yapılabileceğini söylemektedir. Bu da gösterir ki dil ve diyalog arınmanın bir yoludur. Korkaklık, taşkınlık ve haksızlık gibi durumların hastalık olduğunu ve ruhun bilgisizlikten kaynaklanan sapmalarının eğitim ile giderilebileceğini savunmaktadır.⁶⁰ Platon, katarsisde bilgiye ulaşmada yöntem olarak tartışmayı, Aristoteles ise duyguları harekete geçirmeyi öne sürmektedir.⁶¹ Sanat eseri sayesinde yaşanan şeylerin anımsanması, insanın yeniden inşa olmasına ve değerlerin hatırlanmasına sebebiyet verir.⁶² Biblioterapi uygulamasının katarsis sürecinde de benzer bir durum vardır. Kişi eserin yardımıyla kendini keşfetmeye, anlamaya çalışarak rahatlama yaşar. Kahramanın sorunla baş edebilme yöntemi ile kendininkini karşılaştırarak benzerlik ve farklılıkları algılamasını sağlar.⁶³ Bir bakıma öyküdeki kahramanı yada şairin hislerini taklit ederek kendini onun yerine koyar ve bir muhasebe yapar. Arınma yoluyla kişiliğin yenilenmesinin genel bir yöntem olması hâlinde ulaşılan durumun kişiye zihinsel bir üstünlük sağlayacağı, bunun sürekli kılınabileceği, yapay duygusal çelişkiler yaratılarak beynin nörolojik fonksiyonlarının da değiştirilebileceği, bunun sonucu olarak, katarsisin özel türden bir bilme yetisi olarak kullanılabilmesi düşünceleri vardır.⁶⁴ Son aşama ise içgörü (bütünleşme) aşamasıdır. Kişi bu süreçte içgörü kazanır. Yani sorunlarına ilişkin çözüm yolları keşfeder, farklı bakış açıları geliştirir, kendini tanır. Bir bakıma kendi hikayesini yazmasına olanak sağlar.⁶⁵

Kullanılması”, 160.

59 Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2011), 330.

60 Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 41.

61 Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 22-26.

62 Aristoteles, *Poetika*, 46-47.

63 Öncü, “Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması”, 160.

64 Hülya Can, “Aristoteles’te Katharsis Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Güz 2006): 69.

65 Öncü, “Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması”, 160-161.



Okumayı gerçekleştiren insan aradığı, ihtiyaç duyduğu, duymayı arzu ettiği bir mesajla karşılaşarak bundan istifade edebilir ve yahut kendisiyle bağdaştıramadığı bir mesajla karşılaştığında onu dışlayabilir. Tüm bunlar kişinin kendini keşfetmesinde büyük önem arzeder.⁶⁶ Biblioterapi hakkındaki genel bir değerlendirmeden sonra İbrahim Hakkı Hazretleri'nin şiirlerini değerlendirebiliriz.

2. İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi

Biblioterapi olarak isimlendirilen bu yöntem bugün nasıl söylenirse söylenirse medeniyetimizde çok eskiden beri var olan bir okuma sürecidir. Mühim bir yer teşkil eden şiirin ise bu iyileşmenin bir parçası olduğu söylenebilir. Şiir terapileri etkin bir şekilde uygulanmak suretiyle insanların benliklerini keşfetmelerine, farkındalık sağlamalarına, sorunlarını çözmelerine, akl-ı selim, kalb-i selim ve zevk-i selim sahibi insanların yetişmesine yardımcı olabilir. Başkalarının duygularını anlama ve duyguları idare edebilme gibi becerilerle duygusal zekânın gelişimine katkıda bulunulabilir.

İnsanların inanç ve kültürleri, insanda bilişsel anlamda bir etki oluşturabilmesi açısından sorunların çözümünde takip edilmesi gereken yolları belirlemektedir. Bu doğrultuda İslam tasavvufu insanların yaşamış olduğu sıkıntı, keder ve sorunlara karşı yapılması gereken şeyleri muhataplarına zengin bir literatür sunarak sağlamaktadır. Bu anlamda Hz. Mevlana'nın, *Mesnevî* için söylediği "*Ruhlara şifadır, sevgilileri sevgilisine, hastaları çaresine kavuşturur*" sözlerinin, eserin şifa verici yönüne işaret ettiği düşünülmektedir.⁶⁷

İbrahim Hakkı Hazretleri 2 Muharrem 1115'te Erzurum'un Horasan ilçesinde dünyaya gelmiştir. İyi bir tahsil gören İbrahim Hakkı Hazretleri, ilmî ve tasavvufî alanda eserler vermiştir. İrfanın dört aslı olarak tevekkül, tefvîz ve teslim, sabır, rızâ konularının üzerinde ehemmiyetle durmuştur.⁶⁸ Ele aldığı hususlar itibariyle İbrahim Hakkı Hazretleri'nin *Marifetnâme* adlı eserinde bulunan *Tefviznâme*'si de kişilerin rahatlama,

66 Öner, "Biblioterapi", 139.

67 Nevzat Tarhan, *Mesnevi Terapi*, 12. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 45.

68 Mustafa Çağrı, "İbrahim Hakkı Erzurumî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 21: 305, 307.

farkındalık sağlama ve iyileşme süreçlerine etki edecek bir manzume niteliğindedir. Diğer şiirlerine geçmeden önce biblioterapi bağlamında *Tefviznâme*'de öne çıkan hususları belirtmek yerinde olacaktır. Tefviz, bir şeyi veya bir işi birine ısmarlamak demek olup tevekkülün daha ileri bir derecesidir. Kulun sebeplerin sonucunda, işini Allah'a havale etmesi ve ondan razı olmasıdır.⁶⁹ İbrahim Hakkı Hazretleri, bahsi geçen manzumesinde tekrar ettiği "*Mevlâ görelim neyler/ Neylerse güzel eyler*" ifadesiyle kişileri manevî anlamda iyileştirecek olanın tevekkül, teslimiyet, sabır ve rıza olduğunu dile getirir:

Sen Hakk'a tevekkül kıl Deme şu niçin şöyle
Tefvîz et ve rahat bul Yerindedir ol öyle
Sabr eyle ve râzı ol Bak sonuna seyreyle
Mevlâ görelim neyler Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler Neylerse güzel eyler

Sen adli zulüm sanma Bir işi murâd etme
Teslim ol oda yanma Olduysa inâd etme
Sabreyle sen usanma Hak'tandır o reddetme
Mevlâ görelim neyler Mevlâ görelim neyler
Neylerse güzel eyler Neylerse güzel eyler

İbrahim Hakkı Hazretleri, kişilerin rahatlamasını sağlayacak tevekkül, teslimiyet, sabır ve rıza gibi hususlarda vermiş olduğu telkinlerin dışında insanın tekâmülü için dikkat edilmesi gereken şeyleri de söylemeyi ihmal etmemiştir. İbrahim Hakkı Hazretleri bahsi geçen manzumesinde, halk ile yorulmayı kalbe yakın olmayı (*sen halk ile yorulma/ bu nefis ile hem kalma/ kalbinden irak olma*), gönülden gamı uzaklaştırmayı (*dilden gamı dûr eyle*), kimseye hor bakmamayı, gönül incitmemeyi, (*hiç kimseye hor bakma/ incitme gönül yıkma/ sen kendine yan çıkma*), gerek sözle gerek eylemle her daim doğru olmayı, olayları sadece akla dayanarak değerlendirmemeyi, (*mümin işi reng olmaz/ akıl huyu cenk olmaz/ ârif dili teng olmaz*), az yemeyi, az içmeyi, az uyumayı, nefisini dinlememeyi (*az ye az uyu az iç/ ten mezbelesinden geç*), geçmişte kalmayıp gelecekle de oyalan-

69 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 6. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 484-485.

mamayı (*geçmişle geri kalma/ müstakbele hem dalma*), Allah'ı zikretmeyi (*her dem âni zikir eyle*), gafleti bırakıp hayret duymayı (*gel hayrete dal bir yol/ kendin unut âni bul/ koy gafleti hâzır ol*), dinlemeyi (*her söyleyeni dinle/ ol söyleyeni anla*), âlemin lisânını bilmeyi, edepli ve ahlâklı olmayı (*bil elsine-i halkı/ aklâm-ı Hak ey Hakkı/ Öğren edeb ü hulki*) nasihat etmiştir.

İbrahim Hakkı Hazretleri'nin, Hakkî mahlasıyla yazdığı *Divan'*ında⁷⁰ da dinî heyecan ve tecrübeye, tasavvufa, nasihata ve güzel ahlâka dair şiirler bulunmaktadır.⁷¹ İbrahim Hakkı Hazretleri'nin 366 gazeli incelendiğinde başta “olmazdı” redifli gazel olmak üzere diğer şiirleri de, olumsuz davranışları önleyerek insanların olumlu davranışlar geliştirmesine, sorunlarına çözümler bularak rahatlamalarına yardımcı olacak metin örnekleridir. Örnek verilecek manzumelere, bilhassa İbrahim Hakkı Hazretleri'nin içgörü kazanmaya yardımcı olacak müstakil bir metin olan “olmazdı” redifli gazelinde öne çıkardığı hususlar temel alınarak yer verilmiştir. Ruhsal bozukluklar dikkate alınarak farklı sınıflandırmalar yapılmış olsa da bahsi geçen gazeli başta olmak üzere diğer şiirlerini de genel anlamda eğitici biblioterapi için yardımcı metinler arasında değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü şair, kişilere yol göstererek sorunlarla başa çıkmanın yöntemini göstermekte ve neler yapılması gerektiğine dair çözümler sunmaktadır. Bunu yaparken şair, sanki okuyucuyla dertleşiyor muş gibi bir izlenim verir; üzerinde düşünülmesi gereken durumları ele alarak okuyucunun yaşadığı veya yaşanması muhtemel olayları düşünmesine, sorgulamasına ve çözüm yollarını keşfetmesine katkıda bulunur. Özellikle “olmazdı” redifli gazel boyunca “Şunu şunu yapsaydım böyle olmazdı...” şeklindeki söylem, kendi iç dünyasında bir tartışma geliştirirken farkındalık kazanmaya yardımcı olmaktadır. İnsanları mutsuz eden hâllerin sebeplerini belirterek bunların olmaması için neler yapılması gerektiğine dair işaret levhaları verilmiştir. Okuyucu okuma sırasında kendini

70 Çalışmada yer alan İbrahim Hakkı Hazretleri'nin *Divan'*ındaki manzumeler için *Divan-ı İbrahim Hakkı Erzurumî* adlı 1263 tarihli yazma nüsha (TBMM Kütüphanesi Açık Erişim) ve Numan Külekçi ile Turgut Karabey'in hazırladıkları transkripsiyonlu metin dikkate alınmıştır.

71 Bkz. Ayşe Ulu, “Divanından Hareketle Bir Nasih Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri”, *Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Erzurum, 16-18 Kasım 2011)*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 443-450; Osman Nuri Küçük, “İbnü'l Arâbî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfi Düşüncede İnsan-ı Kâmil Kavramı”, *Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Erzurum, 16-18 Kasım 2011)*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 247-253.

şairin yerine koyarak onunla özdeşim kurar. Ardından şairin dile getirdiği sorunlarla nasıl baş edebilmesi gerektiğine dair çözüm yollarını keşfeder ve bahsi geçen sorunları kendi sorunlarıyla karşılaştırarak, benzerlik ve farklılıkları algılama ve arınma süreci yaşayarak pek çok insanın benzer şeyler yaşadığını anlar. Neticede kişi, içgörü sürecinde neler yapması gerektiğine dair deneyim kazanarak kendi hikâyesini oluşturur. Farkında olmak, bir amaç olmaktan çok bir niyet özelliği gösterir. Ulaşılması gereken bir yer ve durumdan ziyade insana bir doğrultu kazandırmadır. Bir bakıma “yeniden algılama” sürecidir.⁷² Biblioterapi için ruhsal bozukluklara bağlı olarak farklı sınıflandırmalar yapılmış olsa da genel anlamda İbrahim Hakkı Hazretleri’nin şiirleri, eğitici biblioterapi için istifade edilecek kaynaklar arasında değerlendirilebilir. Bu şiirler farkında olmak adına arınıp rahatlayarak kişinin içgörü kazanmasına yardımcı olacaktır. Şiirlerin muhtevasına bakıldığında tavsiye edilen çözüm önerilerini şu şekilde sıralayabiliriz: Kendini tanımak, Hakk’a yakın olmak, manevî zevkler elde etmek, dünya sevgisinden uzak olmak, gereksiz her türlü şeyi ve faydasız düşünceleri terk etmek, şöhretten uzak olmak, tamahkâr olmamaktır.

Allah’ın halifesi olarak addettiği insan, mahiyeti itibariyle kâinatın göz bebeği olarak tasavvur edilmektedir. Bu sebepten insan kıymetini, değerini, itibarını, hürmet edilen bir varlık olduğunu takdir etmelidir. Öyle ki, âlem mülkü cisim, insan ise cihanın canıdır. İçinden can çıkan bir bedenin cansız ve hareketsiz oluşu gibi insanın olmadığı bir cihanda da hayat belirtisi olmaz:

Kıymet ü kadrini hoş bil ki mükerrermsin sen

Mülk-i âlem sana cism oldu ve sen cân-ı cihân

İnsanın Allah’la yakınlık kurabilmesinin en önemli basamaklarından biri insanın kendini bilmesi, hakikatinin derinliğini görebilmesidir. “*Nefsini bilen Rabbini bilir*”⁷³ şeklindeki mesaj Rabbini bilmek isteyen bir insanın işe kendinden başlaması gerektiğini vurgulaması açısından önemlidir. İbrahim Hakkı Hazretleri benzer olarak ırağa yani “uzağa gitme” öğüsünde bulunur. Bu söz ise her şeyin insanın kendinde olduğunu hatırlatmaktır. Allah’a bağlanmış olan kimse böylelikle gönlünde çok şey bulacaktır:

72 Ak - Eşen - Özdengül, “Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler”, 136, 138.

73 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 364.

Irağa gitme sana gel ki sendedir her şey

Murâkib ol ki derûnunda sen neler bulasın

Yakınlık demek olan kurb, ezelde ruhlar âleminde Allah ve kul arasındaki ahde uymak, sevilene duyulan yakınlık, Allah'ın emirlerine uygun davranmak, bütün vakitlerde Allah'a ibadet etmek demektir.⁷⁴ Sevilene kalp yoluyla duyulan yakınlığın iki türlü olduğu söylenir. İlki nafilerle olan yakınlıktır ki "*beşerî sıfatların sona erişi ve beşer üzerinde Allah'ın sıfatlarının zuhuru*"dur. İkincisi ise farzlarla olan yakınlıktır ki "*kulun, nefsi de dâhil olmak üzere her şeyin yani mâsivânın şuurundan tamamen fânî olması*"dır.⁷⁵ Yakınlığın mümkün olması Allah'a itaat ve kullukla ilgilidir. İnsan gönlünde Hakk'ı bulsaydı Hakk da insana yakın olurdu. Sonuç itibarıyla gönlün dayanıklı olması, güçlülere göğüs germesi Hakk'ın da insana dost olmasıyla birlikte, Hakk'a yakın olmanın ve onu gönülde bulmanın şartı ise insanın masivâyı ve tabiatında olan kötü huylarını terk etmesidir. Böylelikle insanın gönlü Hakk'ın gizli sırlarına vakıf olur:

Bulaydım dilde dil-dârım bana mûnis kim olmazdı

Bana yâr olmasa yârim ana dil muhkem olmazdı

Eğer terk etmese halkı dahi her şehvet-i hulku

O şâh-ı aşka bu Hakkî gönülden mahrem olmazdı

Hakk'ın gönülde bulunması için kötü huyları terk etmek gerektiği gibi, gönle sefer etmek niyetinde olan insanın bu emeline, Hakk'ın boyasıyla boyanmak,⁷⁶ ahlâkıyla ahlâlanmak suretiyle kavuşabildiği de şöyle ifade edilir:

Gönülde eyle sefer ger Hudâ'yı istersen

Hûyundan et güzer ol âşinâ-yı hulk-ı Hudâ

Gönül, görünen nesnelere âlemine, gayb âlemini büsbütün unutturacak derecede teveccüh ederse kendisinde var olan bütün yüce kıymetlerden yoksun kalarak hayvanîleşir. İnsan kalbi cisme ait olan birtakım nefsanî şehvetlerle bedene teveccüh gösterirse kalbi Allah'tan uzaklaşmış

74 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 452; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 294.

75 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 294.

76 el-Bakara Suresi, 2/138.



demek olur.⁷⁷ Bu sebeptendir ki gönül ehli gönülde yüz bin manevi zevk bulunduğu için çok izzetli ve çok bilgilidir. Aksi takdirde beden şehveti kurtulmaya izin vermezdi:

*Dil ehli bulmasaydı dilde yüz bin zevk-i rûhânî
Komazdı şehvet-i cismi e'azz ü a'lem olmazdı*

İbrahim Hakkı Hazretleri, ârif ve kâmillerin sohbetlerinin ve tecritin manevî zevkler elde etmede bir vasıta olduğunu dile getirir. Buna göre; nefis, akıl, can, gönül, bilgi sahibi olan ve bilgisiyle amel eden ârif ve kâmillerin sohbetleriyle hoş olur:

*Nefs ü akl ü can u dil sohbetleriyle hoş olur
Âlimâtün âmilâtün ârifâtün kâmilât*

Tecrid, dünya alâkalarını gönülden çıkarmak demektir. Tecridin lezzetinden habersiz olan insanlara şairin tavsiyesi, cismi terk edip hayat suyunu içmektir. “Âb u gil” ifadesi, Hz. Peygamber’in (asm.) “*Henüz Âdem su ve çamur arasında iken ben peygamberdim*”⁷⁸ hadisinden hareketle, tasavvufta fâni olan insan için kullanılır. Beyitteki mânâsıyla, su ve topraktan yaratılan insan, cisminden kurtulup dünya alakalarını kesmeli, böylece ölümsüzlük suyunu tatmalıdır. Yaratalışının aslına yani ruhunun hakikatine geri dönmelidir:

*Bin şükür eder ol cân ki bu tenden olur âzâd
Ey bî-haber ol lezzet-i tecrîd-i revândan
Koy lezzet-i âb u gili iç âb-ı hayâtı
Geç nüh feleği aslına gel devr-i zamândan*

Üzüntü, “sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik (nefsâni) bir acıdır.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁹ Sebepleri bilinmeyen acıların şifası bulunamayacağından

77 İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetnâme*, sad. M. Fuad Başar (İstanbul: Âlem Yayınları, 1984), 550.

78 Celâleddin Abdürrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdî-si'l-müştehire*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 203.

79 Yakup b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 3. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 51.

öncelikle üzüntünün sebeplerini bilmek gerektiği düşünülür.⁸⁰ İnsanın istediği her şeyi elde etmesi yahut sevdiği şeyleri kaybetmeden elinde tutması mümkün değildir. Zira yaşanan oluşma ve bozulma (kevn ve fesad) âleminde süreklilik, değişmezlik söz konusu değildir. Sürekli oluş ve değişmezlik akıl âleminde geçerli olduğundan insan seveceği, elde edeceği şeyleri akıl âleminden seçmelidir. Böylelikle kavuşamayacağı bir şeyi istemekten veya sevdiği bir şeyi kaybetmekten kurtulmuş olur. Tabiatta bulunmayan arzu eden insan mevcut olmayı istiyor olduğundan istediğinden mahrum kalıp mutsuz olacaktır.⁸¹ Üzüntünün farklı hâlleri olan gam, dert ve bela gibi sıkıntılar da kalbe dünya sevgisinden gelir. Mâsivâ terk edilirse gönülde matem olmayacaktır:

*Gam u derd ü belâ hep hubb-ı dünyâdan gelir kalbe
Kamuyu terk edeydim hoş gönülde mâtem olmazdı*

Okuyucu kendi başına gelen bir sıkıntının mutlaka başkalarının da başına gelmiş olduğunu düşünmeli ve teselli bulmalıdır (katarsis). Bu minvalde Makedonyalı Philippus'un oğlu kral İskender, ölümü sırasında annesini teselli etmek için gönderdiği mektupta şunları yazmıştı: “*Ey İskender’in annesi! Düşünceme göre oluşma ve bozulma kanunlarına bağlı olan her şey fânidir. Senin oğlun kendisine, kimi kralların değersiz ahlâkını layık görecek değildir. Sen de kendine bu kralların annelerinin değersiz huy-larını layık görmemelisin. İskender’in -ölüm- haberini alır almaz büyük bir şehir kurulmasını emret; ardından Afrika, Avrupa ve Asya'nın bütün şehirlerinden insanların (matem töreninin yapılacağı) muayyen bir günde senin huzurunda toplanmaları için elçiler gönder. O gün insanların yiyip, içmek ve eğlenmek için toplanacakları bir gün olsun. Ayrıca (ömründe) herhangi bir musibete uğramış olanların, senin bu davetine katılamayacaklarının da halka duyurulmasını emret ki, böylece, başka insanların mateminde hüznün yaşanırken İskender'in matemini sürurla geçirsin.*”

Annesi sözü edilen emir gerçekleştirdiğinde kimse belirtilen vakte gelmedi ve insanların neden gelmediğini sorduğunda ise cevaben şu söylendi: “*Siz herhangi bir musibete uğramış olanların bu toplantıya katılmamalarını emretmişsiniz. Musibete uğramamış hiçbir insan bulunmadığından kimse davete icabet etmedi.*” Bunun üzerine annesi: “*Ey İskender-*

80 el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 49.

81 el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 51-53.

der!... Demek ki senin ölümün yüzünden uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel bir şekilde teselli etmek istemişsin. Gerçekten (anladım ki) ilk musibete uğrayan ben olmadığım gibi musibet sadece bir tek kişinin başına gelen bir olay da değilmiş!”⁸²

Geçici nimetlerin elden gitmesi ya da zaten olmayacak şeylerin yokluğundan üzüntü duyan kimsenin üzüntüsü bitmek bilmez bir hâldir. Zira o, yaşadığı her anda bir şeyleri elde edememekle yahut sevdiği bir şeyi kaybetmekle yoksun kalır. Sokrat, “Üzülmemeyi nasıl başarıyorsun?” sorusuna “Kaybettiğim takdirde üzüntüsünü çekeceğim şeye sahip olmuyorum” cevabını vermiştir. Öyleyse insan ya olabilecek şeyi istemeli ya da geçici menfaatleri umut etmemelidir.⁸³ Bütün dünya ve içindekiler hayal ve uykudan ibarettir ama eğer gafil olan insan, dünya ve içindekilerin bir düş olduğunu bilseydi, gamla dolu olmazdı:

*Kamu dünyâ vü mâfhâ hayâl ü hâbdır ammâ
Eğer hufta bileydi düşdür andan pür-gam olmazdı*

Ruh, bedenden daha üstündür, bakidir ve bedeni yönetendir. Bedenin elemelerden kurtarılması çabalandığı gibi ruhu da iyileştirmek ve manevi hastalıklardan arındırmak gerekir.⁸⁴ Gaflet de ruhu hasta eden bir tür mânevî hastalıklardandır. Kulun Allah’tan habersiz olması demektir. Dünyayı ve bütün yaratılmışları, Allah’ın yarattığını ve onun sıfatlarının kâinatta tecelli ettiğini düşünmeyip dünyada hayatını sürdürmeye devam eden kimseye, onun ince ve hikmetli işlerinden habersiz olan, onları göremeyen kişiye gafil denir.⁸⁵ İbrahim Hakkı Hazretleri, gönlün, ruhun gaflete dalıp hayal ve uykuya dalmış olduğunu ancak gaflet uykusundan uyandığı takdirde sağır ve dilsiz olmayacağını ifade eder:

*O cân kim gaflete dalmış hayâl ü hâb ile kalmış
Uyansa hâb-ı gafletten esamm ü ebkem olmazdı*

Zikredilen beyitlerle muhatap olan insan, farkındalıkla birlikte aynı zamanda mesafe de kazanmış olur. Mesafe kazanma, “kişinin kendi düşüncesi ve duygularını zihninde gerçekleşen geçici olaylar olarak görebilme be-

82 el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 68-69.

83 el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 55, 81.

84 el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, 61.

85 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 171.

cerisi" olarak tanımlanır.⁸⁶ Gelip geçici olan bu dünya ancak mihnet evidir. O yüzden gönlün zindana benzeyen bu dünyayı terk etmesi, onun yerine gökyüzünde döşenmiş olan gül bahçesi ve köşkü bulması gerekir:

Dilâ terk et bu zindânı bu mihnet-hânedir fânî

Bul ol gülzâr u eyvânı ki ferşî âsmân olmuş

Misafir olan insanın gönlü, dünyaya meyl etmemelidir. Çünkü bu dünyaya meyl etmenin sonu ızdırap çekmektir. Cihan, uyuyanın uykusu gibi kısa, geçip giden gölge misalidir. O yüzden bu hayalleri bırakıp büyük, yüksek ahlâklı biri olmak gerekir:

Ey misafir verme dil bu menzile

Kim çekersin firkatıyla ıztırâb

Zill-ı zâ'il nevm-i nâimdir cihân

Bu hayâlâtı koy ol âlî-cenâb

İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetnâme* adlı eserinde gönlü, dışı Kürsî, içi Rahman'ın arşı olan insanî ruh olarak ifade etmiştir.⁸⁷ Gönül Allah'ın sevgisinin tecelli ettiği yer olarak telakki edilmiştir. Bu sebepten İbrahim Hakkı Hazretleri, çarenin insanın gönlüyle meşgul olmasında olduğunu söylemiş ve "*Biri gam zindanı görmüş, biri hoş gülbahçesine ermiş. Gönül uyanık olsa kendinden başkasına dost olmazdı*" demiştir:

Biri zindân-ı gam görmüş biri hoş gülşene ermiş

Dil âgâh olsa kendinden o gayra hem-dem olmazdı

İşlevsel olmayan düşünceler ruhsal olarak insanları etkilemektedir. Bu işlevsel olmayan düşünceler, işlevsel olmayan tepkilere, duygulara ve fizyolojik belirtilere sebebiyet vermektedir. İnsan bu şekildeki düşüncelerini fark edip değiştirebilirse duyduğu sıkıntı azalacaktır. Bu noktada algılarımız ve yorumlarımız çok önemlidir. Her insan kendi zihin kapasitesi ölçüsünde kendini ve çevresini anlamlandırmaktadır. Bu süreçte ise bakış açımız kendi penceremiz kadar geniştir.⁸⁸ İbrahim Hakkı Hazretleri'nin bazı beyitlerinde düşüncenin bu boyutuna dair sözler söylediği görül-

86 Jeremy D. Safran - Zindel V. Segal, "Interpersonal Process in Cognitive Therapy, *Basic Books* (1990): 117'den akt. Ak - Eşen - Özdengül, "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler", 138.

87 İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetnâme*, 102.

88 Ak - Eşen - Özdengül, "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler", 135-136.

mektedir. Mesela “Huzûr-ı Hakk ile zindân dahi gülistândır”, “Ey rûh seyr-i âlem-i imkân nene gerek/ Dilden seyâhat eyle bu zindân nene gerek” ya da “Çün cismden ey mutlak hükmünde değil çıkmak/ Dil penceresin aç bak seyr eyle o revzende” gibi sözleri, bulunulan durum ne kadar kötü olursa olsun bakış açısını genişletmek, gönlü beslemek suretiyle düşüncelerin daha işlevli bir hale getirebileceğini hatırlatır. Geçmişte yaşanan hadiselerle ilgili faydasız düşünceler insan ruhuna ve bedenine zarar veren durumlardır. İbrahim Hakkı Hazretleri geçmişle ilgili faydasız düşüncelerden kaçınılması gerektiğine, “Ey Hakkî ger hâl ehlisen terk eyle fikr-i mâ-mezâ” diyerek dikkat çeker. Gerek geçmişe gerek geleceğe dair faydasız düşünceler, gönülde bir daralma hissine sebebiyet verir. Bunun çaresininin aşk olduğunu söyleyen İbrahim Hakkı Hazretleri der ki, “Gönül çelik gibi katı olsa da sen iç sıkıntısı çekme çünkü aşk cilası gönül aynasını temizler, arındırır”:

Kasâvet etme eğer olsa dil katı pûlâd

Ki aşk saykalı mir'âtı pür-safâ eyler

Metafor, “bir şeyi başka bir şeyle anlatmak” demek olup insana problemlere dışardan bakma imkânı verir, olaylara farklı bir çerçeveden bakmayı sağlar.⁸⁹ Bu sebepten şiirde yer alan ney metaforu, insana hasredilmiş olup bu metofarla neyin ney olma sürecinde içinin boşaltılması gibi insanın da kâmil olma sürecinde şan ve şöhret arzularından kurtulması ve ruha nefes vermesi gerektiği mesajı verilir. İnsan etten kemikten ibaret bir canlı değildir. Bu yüzden aranılan şeyin öz olduğunu bilip suretten ötesini görebilmek için kendinden geçmelidir. Neyin içi dolu olmadığından her an nefesle dolmuştur, insan da ney gibi nam ve şanı bırakıp derviş olmalıdır:

Ko nâm u şânı dervîş ol seni sen görme bî-hûş ol

Olaydı pür derûn-ı ney dem-â-dem pür-dem olmazdı

Bir insanın şöhret sahibi olması ona hased eden insanların artmasına sebep olur. Bu hususta İbrahim Hakkı Hazretleri, kardeşlerinin tuzağıyla başı belaya girmiş olan Hz. Yusuf'u (a.s.) misal gösterir:

İzzet ü rağbetde olsan çok olur hâsid sana

Misl-i Yusuf mübtelâ-yı mekr-i ihvân olma hîç

İbrahim Hakkı Hazretleri, Hz. Peygamber'in (a.s.) “Fakr, övüncüm-

89 Ak - Eşen - Özdengül, “Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler”, 134.

*dür*⁹⁰ hadis-i şerifini iktibas etmek suretiyle kendisinin de övücünün fakr olduğunu dile getirir. Fakr kelimesi ıstılahta, kişinin varlığından kurtulup dünya malından yüz çevirip fenafillâha ulaşması anlamına gelmektedir.⁹¹ Allah'tan başka hiç kimseye muhtaç olmama hâlidir. Beyitte mâ-sivâdan alâkayı kesmek, dünya zevklerinden soyunmak insanı muhafaza eden bir elbiseye benzetilir. Bu yüzden İbrahim Hakkı Hazretleri cisim elbisesine ehemmiyet vermediğini dile getirir:

Tecerrüddür libâsım fakrdır fahrım bu aşk içre

Libâs-ı cisme ol yüzden benim hiç itibârım yok

Hırslı insan bitmez tükenmez emelleri yüzünden devamlı kaygılı olduğundan an'a odaklanamaz ve mutlu olamaz. An'a odaklanma, "*şimdiki zaman içerisinde ve bulunan mekân, durum ile bilinçli temasta olmak*" demektir. Farkındalığın oluşması anlamında an'a odaklanma gerekli becerilerdendir. Çünkü değersizlik, çaresizlik ve umutsuzluk gibi kavramlar geçmiş ve gelecekle zihnin meşgul edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁹² Geçmişte olup bitenler için yapacak bir şey kalmamış, geleceğe kavuşmada kesin değildir. Bu sebeptendir ki an'ı değerlendirmek, sûfilerin "ibnü'l-vakt" dedikleri hâl üzere olmak elzemdir. İbrahim Hakkı Hazretleri'ne göre kalbin süsü olan dört faziletten biri kısa emelli olmak, dört kötü sıfattan biri de hırslı olmaktır. Bunların insanın aklına zarar, kalbinin huzuruna mâni ve her türlü illetin sebebi olduğunu belirtir.⁹³ İbrahim Hakkı Hazretleri der ki, "*Tamahkâr olmayan insanın bütün halk hep yakınıdır. Ancak bir insan hırslı olsaydı ona ne kardeşi ne de sıradan insanlar yakın olurdu*":

Tama'sız âdemin halk-ı cihân hep akrabâsıdır

Harîs olsaydı bir âdem ana hâl ü am olmazdı

İnsan, hırslı ve tamahkâr olduğunda hiçbir zaman arzu ve isteklerine yetişemeyecek, belki de sahip olduğu güzellikleri de yitirecektir. İbrahim Hakkı Hazretleri şiirlerinde cihanı bir lokmaya teşbih eder. İnsanın ona tamah etmesi halinde hayatın kaynağı olan suyun ondan gizleneceğini, bu hırsı terk ettiği takdirde ise can balığının denize varıp her an ondan

90 Acluni, *Keşfü'l-hafa*, 2 cilt (Beyrut: Darul Kutubi'l İlmîyye, 1988), 87 (no. 1835).

91 İsa Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001): 192.

92 Ak - Eşen - Özdengül, "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler", 137.

93 İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetnâme*, 355.

su içeceğini terennüm eder:

*Cihan başdan başa bir lokmadır çün
Ana hırs eyledin oldu nihan su
Bu hırsı terk ederse hût-ı cânın
Varır bahrinde nûş eyler her an su*

Kuşların yakalanması için avcılarının kurduğu içinde tohum bulunduğu tuzak dâm olarak isimlendirilir.⁹⁴ Kuşun tohum elde etme gayesiyle tuzağa yakalanması, dünyada tamâhkâr ve hırslı olan kişileri sembolize eder. Tuzağa yakalanan kuşun kolunun kanadının kırılması da söz konusudur. Bu yüzden insan arzularını terk edip tuzak tohumunu terk etmelidir. Her taşı altın gibi görmeli her zehri ise şeker ve ilaç bilmelidir:

*Aşk içre terk-i kâm kıl terk-i hubûb-ı dâm kıl
Her taşta altın nâm kıl her zehri bil kand ü devâ*

SONUÇ

Çalışma sonucunda İbrahim Hakkı Hazretleri'nin şiirlerinin, biblioterapi diye adlandırılan okuma tekniğine uygun veriler içerdiği tespit edilmiştir. Her toplumun kendi inancına, kültürüne, geleneğine göre eserleri olduğu gibi evrensel değerleri veya sorunları konu edinen eserler de vardır. Evrensel değerleri aktarma anlamında medeniyetimize ait pek çok eser bulunmaktadır. Bu zenginliklerden insanımızın bilişsel ve duyuşsal anlamda etkin bir şekilde istifade etmesi sağlanmalıdır. İnsanların duygusal zekâlarını geliştirmeye yönelik çalışmalarda, materyal olarak edebî eserlerimiz etkin bir şekilde değerlendirilmelidir. Küçük bir metin örneği olarak bu çalışmada İbrahim Hakkı Hazretleri'nin şiirlerinde sorunlara karşı söylenen çözüm önerileri değerlendirilmiştir. Bahsi geçen tavsiyelerin yapılması hâlinde aslında her çeşit üzüntüye veya soruna karşı daha olumlu hisler veya davranışlar geliştireceğimiz hatırlatılır, ayrıca sorunlar ortaya çıkmadan da olumsuz hâlleri önleyici bir işlev görür. İbrahim Hakkı Hazretleri'nin sadece *Tefvîznâme*'si bile, kişilere bilişsel veya duyuşsal anlamda tesir edecek mesajlar ihtiva etmektedir. İbrahim Hakkı Hazretleri'nin şiirlerinde bahsettiği kendini tanımak, Allah'a yakın olmak, manevi zevkler elde etmek, dünya sevgisinden uzak olmak, gereksiz her türlü şeyi ve faydasız düşünceleri terk etmek, şöhretten uzak olmak ve ta-

94 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 105.

mahkâr olmamak hususları, zihinsel ve ruhsal anlamda mutlu ve huzurlu bir hayat sürmenin işaret levhaları olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda muhatap, şairin yerine kendini koymak suretiyle kendini tanımalı, keşfetmeli, çözüm yolları geliştirmeli ve kendi hikâyesine katkıda bulunmalıdır.

Çalışma ile ilgili son olarak biblioterapi yönteminin İslâm medeniyetinde de sıklıkla kullanıldığı söylenilebilir. Ancak bu yöntem daha sistematik bir şekilde belirli hedeflere yönelik ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Ackerson, Joseph- Scogin, Forrest- McKendree-Smith, Nancy- Lyman, Robert D. "Cognitive Bibliotherapy for Mild and Moderate Adolescent Depressive Symptomatology". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/4 (1998): 685-690.

Acluni, *Keşfü'l-hafa*. 2 Cilt. Beyrut: Darul Kutubi'l İlmîyye, 1988.

Aiex, Nola Kortner. "Bibliotherapy". *Bloomington: Indiana University, Office of Educational Research and Improvement* (ERIC Document Reproduction Service No. ED357333) (1993).

Ak, Mehmet - Eşen, Elif- Özdengül, Faik. "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler". *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014): 133-141.

Aracı, Ulaş. *Sûfi Hikâyelerinin Kullanıldığı Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Bibliyoterapinin İşlevsel Olmayan Düşünceler ve Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007.

Aristoteles, *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Berber Çelik, Çiğdem - Odacı, Hatice. "Öğretmen Adaylarının Kendilik Algılarını Yordayıcı Olarak Boyun Eğici Davranışlar". *Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011): 1388-1396.

Bilich, Linda L. - Deane, Frank P. - Phipps, Andrew B. - Barisin, Marcella - Gould, Graham. "Effectiveness of Bibliotherapy Self-help for Depression with Varying Levels of Telephone Helpline Support". *Clinical Psychology and Psychotherapy* 15/2 (2008): 61-74.

Briggs, Cynthia A. - Pehrsson, Dale-Elizabeth. "Use of Bibliotherapy in The Treatment of Grief and Loss: A Guide to Current Counseling Practices". *Adultspan Journal* 7/1 (2008): 32-41.

Bowman, Daniel - Scogin, Forrest - Lyrene, Brenda. "The Efficacy of Self-Examination Therapy and Cognitive Bibliotherapy in the Treatment of Mild to Moderate Depression". *Psychotherapy Research* 5/2 (1995): 131-140.

Bulut, Sefa. "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışmanlar ve Öğretmenler Tarafından Kullanılması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/34 (2010): 17-31.

Can, Hülya. "Aristoteles'te Katharsis Kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Güz 2006): 63-72.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Cohen, Laura J. "Bibliotherapy". *Journal of Psychosocial Nursing and Mental Health Services* 25/10 (1987): 20-24.

Cohen, Laura J. "The Experience of Therapeutic Reading". *Western Journal of Nursing Research* 16/4 (1994): 426-437.

Corr, Charles A. "Pet Loss in Death Related Literature for Children". *Omega: Journal of Death and Dying* 48/4 (2004): 399-414.

Çağrıçı, Mustafa. "İbrahim Hakkı Erzurumî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 305, 307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çelik, İsa. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001): 191-206.

Davis, Karen - Wilson, Timothy L. Y. "Bibliotherapy and Children's Award-winning books". (*ERIC Document Reproduction Service No.354470*) (December 1992): 1-41.

Febraro, Greg A. R. - Clum, Gretchen A. - Roodman, Allison A. - Wright, Joseph H. "The Limits of Bibliotherapy: A Study of the Differential Effectiveness of Self-Administered Interventions in Individuals with Panic Attacks". *Association for Advancement of Behavior Therapy* 30/2 (1999): 209-222.

Forgan, James W. "Using Bibliotherapy to Teach Problem Solving". *Intervention in School and Clinic* 38/2 (2002): 75-82.

Güler, Meltem - Yetim, Ünsal. "Ebeveyn Rolüne İlişkin Kendilik Algısı Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikoloji Yazıları* 11/22 (2008): 34-43.

Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. Çev. Banu Seçkin Yüksel. 49. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınları, 2018.

Gould, Robert A. - Clum, George A. - Shapiro, David. "The Use of Bibliotherapy in the Treatment of Panic: A Preliminary Investigation". *Behavior Therapy* 24/2 (1993): 241-252.

Gregory, Robert J. - Canning, Sally Schwer - Lee, Tracy W. - Wise, Joan C. "Cognitive Bibliotherapy for Depression: A Meta-Analysis". *Professional Psychology: Research and Practice* 3/35 (2004): 275-280.

Hakkı, İbrahim. *Divân*. Haz. Numan Külekçi-Turgut Karabey. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1997.

Hakkı, İbrahim. *Marifetnâme*. Sad. M. Fuad Başar. İstanbul: Âlem Yayınları, 1984.

Herbert, Thomas P. - Furner, Joseph M. "Helping High Ability Students Overcome Math Anxiety Through Bibliotherapy". *The Journal for Secondary Gifted Education* 8/4 (1997): 164-178.

Hoagland, Joan. "Bibliotherapy: Aiding Children in Personality Development". *National Council of Teachers of English* 49/3 (1972): 390-394.

Iaquinta, Anita - Hipsky, Shellie. "Practical Bibliotherapy Strategies for The Inclusive Elementary Classroom". *Early Childhood Education Journal* 34/3 (2006): 209-213.

Janaviciene, Daiva. "Bibliotherapy Process and Type Analysis: Review of Possibilities to Use It in the Library". *II Tiltai Klaipeda University Lithuanian* 4/53 (2010): 119-132.

Kaplan, Stephan L. "Self-esteem is not Our National Wonder Drug". *School Counselor* 42/5 (1995): 341-346.

Karaköse, Şaban - Karaköse, Rukiye. *Mevlana'dan Ruhsal Terapiler*. 15. Baskı. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2016.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları, 2011.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2015.

Kindî, Yakup b. İshak. *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Küçük, Osman Nuri. "İbnü'l Arâbî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfi Düşünce de İnsan-ı Kâmil Kavramı", *Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Erzurum, 16-18 Kasım 2011)*. Ed. Cengiz Gündoğdu. 247-253. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.

Landreville, Philippe - Landry, Julie - Baillargeon, Lucie - Guérette, Anne - Matteau, Évelyne. "Older Adults' Acceptance of Psychological and Pharmacological Treatments for Depression". *The Journals of Gerontology Series B Psychological Sciences and Social Sciences* 56/5 (2001): 285-291.

Leana, Marilena Z. Taşçılar. "Üstün Zekâlı ve Yetenekli Öğrencilerin de Bulunduğu Sınıflarda Biblioterapi Kullanımı: Model Önerisi". *Türk Üstün Zeka ve Eğitim Dergisi* 2/2 (2012): 118-136.

Lindeman, Barbara - Kling, Martin. "Bibliotherapy: Definitions, Uses and Studies". *Journal of School Psychology* 7/2 (1969): 36-41.

Liz, Brewster. "Books on Prescription: Bibliotherapy in the United Kingdom". *Journal of Hospital Librarianship* 9/4 (2009): 399-407.

Marrs, Rick W. "A Meta-Analysis of Bibliotherapy Studies". *American Journal of Community Psychology* 23/6 (1995): 843-861.

Menekay, Serra. "Ölümün Girmesinin Yasak Olduğu, Vasiyetnâmelerin Hiç Açılmadığı Şehir: Asklepion-Bergama". *Dirim Tıp Gazetesi* 84/2 (2009): 1-4.

McCulliss, Debbie. "Bibliotherapy: Historical and Research Perspectives". *Journal of Poetry Therapy* 25/1 (2012): 23-38.

Nicholson, Janice I. - Pearson, Quinn M. "Helping Children Cope with Fears: Using Children's Literature in Classroom Guidance". *Professional School Counseling* 7/1 (2003): 5-19.

Öncü, Hüseyin. "Biblioterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Da-

nışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2012): 147-170.

Öner, Uğur. "Biblioterapi". *Çankaya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Journal of Arts and Sciences* 7 (Mayıs 2007): 133-150.

Öz, Fatma - Bahadır Yılmaz, Emel, "Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlamlık". *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* 16/3 (2009): 82-89.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. 22. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Pardeck, John T. "Bibliotherapy and Clinical Social Work". *Journal of Independent Social Work* 5/2 (1991): 53-63.

Pardeck, John T. "Bibliotherapy: An Innovative Approach for Helping Children". *Early Child Development and Care* 110/1 (1995): 83-88.

Pardeck, John T. "Using Bibliotherapy in Clinical Practice: A Guide to Self-help books", *Westport CT: Greenwood Press* (1993): 3.

Pardeck, John T. - Pardeck, Jean A. "Bibliotherapy: A Clinical Approach for Helping Children", *Gordon and Breach Science Publishers* (1994).

Philpot, Jann Grubb. "Bibliotherapy for Classroom Use". *Incentive Publications, Inc. Nasshville, Tennessee* (1997).

Platon. *Sofist*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Pardini, Jamie - Scogin, Forrest - Schriver, Jennifer - Domino, Marla - Wilson, Dawn - LaRocca, Michael. "Efficacy and Process of Cognitive Bibliotherapy for the Treatment of Depression in Jail and Prison Inmates". *Psychological Services* 11/2 (2014): 141-152.

Rainfeld, Cheryl. "Books Can Help You Heal". *Online Sources* (2003).

Rubin, Rhea J. "Using Bibliotherapy: A Guide to Theory and Practice". *Phoenix: Oryx Press* (1978): 13.

Rubin, Rhea J. - Monroe, Margaret E. "Bibliotherapy: Trends in the United States". *Libri* 25/2 1975: 156-162.

Russell, David H. - Shrodes, Caroline. "Contributions of Research in Bibliotherapy to the Language Arts Program". *School Review* 58/6 (1950): 411-420.

Safran, Jeremy D. - Segal, Zindel V. "Interpersonal Process in Cognitive Therapy". *Basic Books* (1990): 117.

Salup, Bernice J. - Salup, Alane. "Bibliotherapy: An Historical Overview". (January 1978): 1-15.

Shechtman, Zipora. "The Contribution of Bibliotherapy to the Counseling of Aggressive Boys". *Psychotherapy Research* 16/5 (2006): 645-651.

Shrodes, Caroline. "Bibliotherapy". *The Reading Teacher* 9/1 (1955): 24-29.

Smith, Nancy M. - Floyd, Mark R. - Jamison, Christine S. "Three-Year Follow-Up of Bibliotherapy for Depression". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65/2 (1997): 324-327.

Stepherd, Terry - Iles, Lynn B. "What is Bibliotherapy?". *Language Arts* 53/5 (1976): 569-571.

Suyûtî, Celâleddin Abdürrahmân b. Ebû Bekr. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Tarhan, Nevzat. *Mesnevi Terapi*. 12. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Tolin, David, F. "Case Study: Bibliotherapy and Extinction Treatment of Obsessive-Compulsive Disorder in a 5-Year-Old Boy". *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 40/9 (2001): 1111-1114.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi. "Divan-ı İbrahim Hakkı Erzurumî". Erişim: 27 Mart 2019. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1143>

Türkiyenin Eğitim Portalı, "Bibliyoterapi: Okuma ile Sağaltım". Erişim: 25 Şubat 2019. <http://eduturkey.net/bibliyoterapi-okuma-ile-sagaltim-makale,18.html>

Van Lankveld, Jacques J. D. M. "Bibliotherapy in the Treatment of Sexual Dysfunctions: A meta- analysis". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/4 (1998): 702-708.

Wilson, Watson J. "The Treatment of an Attitudinal Pathosis by Bib-

liotherapy, a Case Study". *Journal of Clinical Psychology* 7/4 (1951): 345-351.

Wolpov, Ray - Askov, Eunice N. "Widened Frameworks and Practice: From Bibliotherapy the Literacy of Testimony and Witness". *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 67/7 (2001): 608.

Ulu, Ayşe. "Divanından Hareketle Bir Nasih Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri". *Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (Türkiye-Erzurum, 16-18 Kasım 2011)*. Ed. Cengiz Gündoğdu. 443-450. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.

Yılmaz, Müge. "Bilgi ile İyileşme". *Türk Kütüphaneciliği* 28/2 (2014): 169-181.

Yılmaz, Birsen Şahan - Duy, Baki. "Psiko-Eğitim Uygulamasının Kız Öğrencilerin Benlik Saygısı ve Akılcı Olmayan İnançları Üzerine Etkisi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013): 68-81.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 429-455

**Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma:
Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği**
The Belief of Test and Coping in Terms of Attributing Meaning: The Case
of Martyr Families, War Veterans, and War Veterans Families

Nesibe Esen Ateş

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı
Adana/Türkiye
Research Assistant Dr., Cukurova University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion
Adana, Turkey
e-mail: nesene@cu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4259-9544>
DOI: 10.33718/tid.546770

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart/ March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mayıs/ Mayıs 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Nesibe Esen Ateş, "Travmayı Anlamlandırması Açısından
İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri
Örneği", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 125-151.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği*

Öz

Yaşanan olaylar bireyin anlam duygusunu bozduğunda, temel gaye bozulan anlamı geri kazanmak olmaktadır. Din, imtihan inancını yaşanan olaylara anlam bulma kaynağı olarak sunmaktadır. Çalışmada, olumsuz yaşam olaylarını anlamlandırma imtihan inancının rolü araştırılmaktadır. Araştırma grubu olarak şehit aileleri, gaziler ve gazi aileleri seçilmiştir. Onların, yaşadıkları travmaların kaynağı ve anlamına dair başa çıkma süreçlerinde, imtihan inancını kullanıp kullanmadıklarını tespit etmek, bu inancın başa çıkmaya olumlu ya da olumsuz etkilerini ortaya koymak, çalışmanın temel amaçlarıdır. İmtihan inancı, üç katılımcı grupta da yaşanan olaya bir neden vermesi açısından oldukça sık atıf almaktadır. Şehit ailelerinde, yaşanan kaybın Allah'tan geldiği ve şerefli bir imtihan olduğu düşüncesi başa çıkmayı olumlu etkilemektedir. Gazilerde, "Neden ben?" sorusuna cevap vermesi açısından önemli olan imtihan inancı çoğunlukla duygusal yönde başa çıkmaya yansımaktadır. Gazi ailelerine göre yakınlarının gazi olmaları ve travma yaşamış kişiler ile beraber yaşamak imtihandır. İmtihan inancının başa çıkmaya etkisini dindarlık algısı, kişilik, sosyal çevre, eğitim gibi bireysel dinamikler belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Başa Çıkma, İmtihan İnancı, Anlam, Şehit, Gazi*

The Belief of Test and Coping in Terms of Attributing Meaning: The Case of Martyr Families, War Veterans, and War Veterans Families

Abstract

When the individual's sense of meaning are broken as a result of some events, his/her main purpose is to win them back. Religion presents the belief of the test as a source of meaning to the events experienced. In this study, the place and function of the belief of the test in finding meaning in negative life events has been discussed. The families of martyrs, veterans, and families of veterans were preferred as the working group. The main objectives of the study are to determine whether they use the belief of test, and to demonstrate the positive or negative effects of the belief in coping, in the coping processes of the source and meaning of the traumas they experience. In three groups, the belief of the test is frequently emphasized in terms of giving a reason for the event. In the families of the martyrs, the thought that the loss came from God and is an honorable test has a positive effect on coping. In veterans, the belief of test, which is especially important in terms of answering the question "Why me?", is mostly reflected in coping with emotional tendencies. According to the families of veterans, being relatives of veterans and living with traumatized people is a test. Individual dynamics such as perception of religiousness, personality, social environment and education determine the effect of the test belief in coping.

Key Words: *Psychology of Religion, Coping, Belief of Test, Meaning, Martyr, War Veteran*

* Bu çalışma 12.10.2018 tarihinde tamamladığımız "Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dini Başa Çıkma: Adana Örneği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Religious Coping in Martyr Families, War Veterans, and Their Families: The Case Of Adana", (PhD Dissertation, Cukurova University, Adana/Turkey, 2018).

GİRİŞ

Birey, varlığının bir gereği olarak yaşadıklarını ve dünyayı anlamlandırma yolunda bir isteğe sahiptir. Hayatı anlamlandırma çabası Frankl'a göre¹ kinin temel yaşama gayesidir. Buna göre, hayatının anlamını bulma ve onu yaşamına katma isteği bireyin en temel güdüsüdür. Dinin temel gayelerinden biri inanan bireye ihtiyaç duyduğu bu anlamı sunmaktır. Başa çıkma ise en basit şekli ile sarsılan ya da kaybolan anlamın yeniden inşa süreci olarak tanımlanabilir.² Bu bağlamda yaşanan bir olay, bireydeki anlam duygusunu ve hayatın dengesini bozduğunda kişinin temel gayesi, bu bozulan düzen ve anlamı geri kazanmak olarak ortaya çıkar. Bu çaba sürecinde kullanılan birtakım dinî ve din dışı öğeler mevcuttur. Bu öğelerin seçiminde kişilik yapısı, bireysel donanım, sosyal çevre ve dengeyi bozan olayın niteliği belirleyici olmaktadır. Eğer kişi dine önem veren bir yapıda ise ve yaşadığı problem durumuna dair direkt olarak sunmuş olduğu reçeteler mevcutsa başa çıkma dinî bir ağırlık kazanır. Buna göre kişinin, stres sonucu oluşan kaygı ile olan mücadele süreci başa çıkma, bu mücadele esnasında dinî kaynakların kullanılması ise dinî başa çıkma olarak isimlendirilir³.

Başa çıkma sürecinde, dinin anlam üzerindeki rolü iki farklı yolla ortaya çıkar. Bunlardan ilki, mevcut anlamı koruma ve bireyin anlama ulaşma yollarını yeniden yapılandırma şeklindedir. Travma sonrası kişi, ilk etapta, anlam yollarını ve amaçlarını olduğu gibi tutar. Bu bağlamda bazen anlamı yeniden inşa gereği duyulabilir. Bu tür başa çıkma durumlarında kişi, anlama dair hedeflerini olduğu gibi tutmakla beraber, onlara ulaşma yollarını değiştirebilir. Bu süreçte, yaşadığı sıkıntının altında hikmet arama, cezalandırılma inancından kaynaklı olarak tövbe etme, gü-

1 Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 44. Baskı (İstanbul: Okuyan Yayınları, 2018), 113.

2 Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 106; Kenneth Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et: Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", trc. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa* 3/9 (2003): 211-213.

3 Kenneth Pargament - Herold Koenig - Lisa Perez, "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the Rscope", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (April 2000), 520; Muhammet Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 86-89; Ayşe Murat - Muhammet Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017): 114.

nah çıkararak arınma ritüellerine başvurma gibi tercihlerde bulunabilir. Ayrıca, duygusal destek ve sevgi gibi, dinî hedeflere ulaşmada denediği yolların yetersizliğine kanaat getirerek, dinsel değişim gibi farklı durumlar yaşayabilir. Bu tür ilk çabalar mevcut anlamın korunmasını sağlayarak başa çıkma şeklinde ortaya çıkar. İlk çabaların yetersiz kaldığı hallerde ise, yaşamın anlamının tamamen dönüştürülmesi yoluyla başa çıkma yaşanmaktadır. Buna göre, hayata dair mevcut amaç ve değerlerden vazgeçilir ve yenileri edinilir. Din burada, anlamın yeniden değerlendirilmesi veya yeniden yapılandırılması yönünde işlev görür. Kişiyi yeni hedefler sunabilir. Fakat bazı hallerde amaçların ve araçların değişmesi de kişi için yeterli çözümü sağlamayabilir. Böyle bir durumda din değiştirme ya da bağışlama yollarına gidilir. Din değiştirme, en radikal başa çıkma yollarından biridir. Bağışlamada ise, kişi yaşanan problem durumu ile barışmayı dener. Yaşananların unutulmasına çalışmak, bununla ilgili sorumlu görülen kişileri affetmek önemli etkinliklerdir. İnsan, affetmesini kolaylaştıracak motivasyonlar üzerinde durur ve bağışlamayı yeni bir değer olarak belirler.⁴

Bireysel anlamın sarsılması veya yıkılması kişiyi dengesizlik ve krize sokabilir. Bu durumda başa çıkma için kullanılan yöntem, sarsılan anlamın temelini muhafaza ederek yeniden canlandırılması ya da yeni ve köklü bir anlam değişikliğine gidilmesidir. Sonuç olarak, kişinin ihtiyaç duyduğu bu anlamı sistematik şekilde sağlayan ve ona uğruna yaşayabileceği ya da ölebileceği bir neden sunan din, ferdin anlam dünyası açısından son derece önemlidir. Herhangi bir sebeple kırılmaya uğrayan anlamın, dinî referans noktaları ile telafi edilmeye gayret edilmesi son derece doğaldır. Din, bu noktada hem kişiyi yeni anlam kaynakları vermekte, hem bireyde mevcut olan anlamın kuvvetlenmesini sağlayacak değerleri güçlendirmekte önemli rol oynamaktadır. İnsan hayatına hedefler koyan din, böylece ona yaşam sebebi sunarken, hayatı boyunca karşılaştığı travmatik tecrübelerini anlamlı ve değerli kılmak yönünde işlev görmektedir. Yaşanan travmaların yorumlanmasının dinsel birtakım öğelerle yapılması son derece yaygın bir tutumdur. Bu noktada dinsel inançlar, insanların yaşamış oldukları istenmeyen tecrübeleri anlamlandırmakta ve onların bu sorunlarla başa çıkmalarına yardımcı olmaktadır. İslam dini açısından

4 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 200-264; Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 55-58.

bakıldığında imtihan inancı bu bağlamda yorumlanabilecek bir içeriğe sahiptir.

Kişinin hayatını kontrol altında tutma isteğine karşın, yaşam pek çok travmayı beraberinde getirir. Şehit ailesi, gazi ya da gazi yakını olmak da yaşanan travmaların bir sonucudur. Şehitlik neredeyse bütün dinler için ortak bir kavramdır.⁵ Hayatını, inancı uğrunda, başkalarının faydasına olacak şekilde feda etme anlamı ile şehitlik, intihardan ayrılmaktır. İslam Dini açısından şehitler, peygamberlerden sonra en yüksek mertebeye sahip, cennet ile ödüllendirilen, imrenilecek kişilerdir⁶. İslam literatüründe mücahit olarak algılanan kavram, emekli askeri değil her an savaşmaya hazır Müslümanları kapsamaktadır. Gazilik özellikle Türk kültürü için oldukça önemlidir.⁷ Tarihsel olarak alp kavramı ile birleşmiş, kahramanlık ve koruyuculuk anlamlarını da içerir hale gelmiştir.⁸ Gazilik günümüzde, malul ve muharip olmak üzere iki başlıkta tanımlanmaktadır. Buna göre, vatan savunması esnasında yaralanıp, savaşamaz hale gelenler malul, yaralanmadan görevini tamamlayanlar ise muharip gazidir. Malul gaziler ve şehit aileleri devletin korumak ve gözetmekle vazifeli olduğu gruplardır.

Bu çalışma yakın kaybı, ölüme yaklaşma, organ kaybı ve engellilik, travma yaşamış veya engelli bir birey ile beraber yaşama gibi tecrübeleri olan şehit aileleri, gaziler ve gazi ailelerinin bu olayları anlamlandırırken imtihan inancını kullanıp kullanmadıkları, kullananların bunu nasıl yaptıkları konularına odaklanmıştır. Buna göre, imtihan inancının, travmatik bir tecrübe sonucunda sarsılan anlam dünyasının yeniden düzenlenmesinde ne gibi etkileri olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktır.

5 Salime Leyla Gürkan, "Şehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 431; Ali Can, "Kur'ân ve Yeni Ahit'e Göre Şehitlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015); Necati Sümer, *Dinlerde İntihar, Şehitlik ve Ötanazi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13.

6 Ferhat Aslan - Zeynep Türksever, "İstanbul Folklorunda Şehitlik Etrafında Oluşan Halk İnançları, Uygulamalar ve Memoratlar: Edirnekapı Şehitliği Örneği", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 51 (2015): 35-40; Gürkan, "Şehid", 38: 432-433.

7 Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler: Gazi Teriminin Anadolu ile Akdeniz Bölgesinde İtibarını Yeniden Kazanması", *Tarih ve Toplum Dergisi* 19 (1993): 73-75; Selahattin Döğüş, "Osman Gazi'den Gazi Mustafa Kemal'e Anadolu Gazileri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Dergisi* 9/1 (2007): 27.

8 Abdülkadir Özcan, "Gazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 444.

1. İslam Dininde İmtihan İnancı

İmtihan, günlük kullanımda denemek tecrübe etmek, kişinin başarı durumunu tartmak ve açığa çıkartmak için takip edilen yol, yöntem gibi manalara gelmektedir.⁹ İslam kültüründe ise, Allah'ın birtakım sıkıntılarla kulu sınava çekmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda musibet, belâ ve fitne kavramları da kullanılmaktadır. Günümüz Türkçesinde belâ, içinden çıkılması güç, sakıncalı durum olarak anlam bulurken; musibet, ansızın gelen felaket, sıkıntı veren şey gibi benzer bir içeriğe sahiptir. Fitne sözlükte karışıklık, kargaşa, arabozucu olarak karşılık bulmaktadır. İmtihan ise sözlükte direnme, güç, dayanışma gerektiren, sonunda ise tecrübe kazandıran zorluk¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Kur'an'da belâ, musibet ve fitne kavramları, imtihan ile aynı bağlamlarda benzer anlama gelecek şekilde zikredilmektedir.¹¹ Buna göre belânın, "açık belâ" (es-Sâffât 37/106), "büyük belâ" (el-Bakara 2/49) gibi kullanımlarının yanında "güzel belâ" (el-Enfâl 8/17) gibi kullanımları da söz konusudur. Ayrıca dinî yükümlülükler için de (Muhammed 47/31) belâ kavramı zikredilmiştir.¹² Musibet kavramı ise, bireyin iradesinin dışında beklenmedik bir biçimde karşılaştığı durum anlamına gelmektedir. Çoğunlukla zarar ziyan, hastalık, doğal afetler, sevilen bir kişinin ölümü gibi büyük zorluklar musibet olarak tanımlanır.¹³ Fitne de benzer manaya gelirken inanç uğruna çekilmek zorunda kalınan zulüm anlamına geldiği zaman, insanın inanmaya yönelimini kuvvetlendirmesi, arınma imkânı vermesi, imandaki kararlılığı ve erdemli yaşayışı kanıtlama fırsatı vermesi bakımından ahlâkî ve dinsel gelişime katkısı olan, olumlu bir sınama yolu anlamına gelebilir.¹⁴

Kur'an'da imtihan konusu ile ilgili olarak belâ, fitne ve musibet dı-

9 Abdullah Yusufoglu, *İslam İtikadında Ahiret* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014a), 9.

10 Şükrü Haluk Akahın, v.dğr., «İmtihan», *Büyük Türkçe Sözlük*, 10. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 963.

11 Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi Var Olmanın Hakkını Vermek: İmtihan* (Ankara: Fecr Yayıncılık, 2018), 25.

12 Süleyman Uludağ, "Bela", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 382.

13 Mustafa Çağrı, "Musibet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 255.

14 Abdullah el-Müncebî, *Sabır ve Rıza* (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 22- 31; İbrahim Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 75; Mustafa Çağrı, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 156-159.



şında ölüm, kötülük, ihtiyarlık, azap, elem, aşırı açlık ve susuzluk gibi sıkıntıların yaşanmasını ve rahmet, iyilik, lütuf vb. olumlu anlamları içeren musibet kavramıyla aynı kökten gelen filler kullanılmıştır.¹⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse kişinin imanını ve ahlâkî yapısını test etmek amacıyla, Allah tarafından ona gönderilen, çoğunlukla olumsuz yaşantılar belâ, musibet, fitne gibi isimlerle adlandırılmıştır. Allah'ın kulunu denemek için ona gönderdiği sıkıntılı durumlar belâ ve musibet, bu sıkıntıların yaşandığı süreç ise imtihan olarak anlamlandırılabilir.

Allah, insanları birtakım musibetler ile sınavacağını belirtirken, aynı zamanda bu sınavmadan başarılı geçmenin yollarını da anlatmaktadır. İnsanın başına gelen sıkıntılı bir durumda nasıl davranması ve hem psikolojik hem de günlük yaşamda nasıl adımlar atılması gerektiği Kur'an'da sıklıkla anlatılmaktadır.

1.1. Allah'ın İmtihan Edeceğini Vaat Etmesi

Kur'an'da, dünya hayatının bir denenme yeri olduğu ve insanların, sınava tabi tutulmak üzere geldiğine yönelik ayetlere sıklıkla rastlanmaktadır. Bu sınavın sonucunda ise başarılı olanlar, Allah'ın rızası ve cennet ile ödüllendirilirken, başarısız olanlar cehennem ve Allah'ın laneti ile cezalandırılacaktır. el-Bakara Suresi 155. ayet söz konusu sınavın içeriğini şu şekilde belirtmektedir: "Muhakkak ki ölüm tehlikesiyle ve açlıkla, dünya malının, canın ve (alın teri) ürünlerinin kaybı ile sizi sınavacağız ama zorluklara sabredenlere iyi haberler müjdele." İlk imtihan konusu insanın canı olmaktadır ve ölüm ile karşılaşan bireyin tavrı, Allah'a olan cevabı denenmektedir. Yaşamın devamı için elzem olan ihtiyaçlar da sınavı konu olmaktadır. Ayetteki "açlık" ibaresi genel itibarıyla, fakirlik olarak düşünülebilir. Böylece, sahip olunan mal mülk ile sıvanacağı insana iletilmektedir. el-Enfâl Suresi 28. ve et-Teğâbün Suresi 15. ayetlerinde maddi varlık ve çocukların imtihan vesilesi olduğu, en büyük menfaatin ise Allah katında olduğu tekrar vurgulanmıştır.

Sıkıntı ve zorluklarla imtihan edilme sadece Hz. Muhammed'e iman edenler için geçerli değildir. Allah, bu durumun daha önceki nesiller için de geçerli olduğunu belirtir. el-Bakara Suresi 214. ayetinde "(Ey müminler) yoksa siz geçmiş dönemlerdeki müminlerin çektiklerine benzer sıkıntılar çekmeden cennete gideceğinizi mi zannettiniz?! Onlar öyle yokluklar öyle

15 Çağrı, "Musibet", 31: 256.

darlıklar çekmişler ve öyle sarsılmışlardı ki peygamberleri ve ona inananlar 'Allah bizim imdadımıza ne zaman yetişecek' diye feryat etmişlerdi. Allah'ın yardımı yakındır." denilerek bu duruma dikkat çekilir. "Eğer başınıza bir belâ gelirse (bilin ki) benzer bir belâyâ (başka) insanlar da uğramıştır, zira böyle (iyi ve kötü) günleri insanlara sırasıyla paylaştırırız. (Bu) Allah'ın imana erenleri seçmesi içindir. Allah zalimleri asla sevmez." (Âl-i İmrân 3/140). Bu ayette bir bakıma inanan bireylere sıkıntıların herkesin başına geldiği anlatılmakla birlikte, bu sıkıntıların geçici olduğu da vurgulanmaktadır. Ancak sadece bu musibetler geçici değildir, refah ve saadet de geçicidir. el-Ankebût Suresinde geçen, (29/2-3) "İnsanlar, 'İnandık' demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Ant olsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah, doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir." ibareleri aynı noktaya işaret etmektedir. el-En'âm Suresi 42, 43 ve 45. ayetlerde de benzer bir içerik bulmak mümkündür. Burada bazı kavimlerin imana gelmeleri için zor ve sıkıntılı hallere sokuldukları anlatılır. Devamında ise onca zorluk ve sıkıntıya rağmen Allah'a teslimiyet göstermedikleri, isyanlarının daha da arttığı söylenir. el-En'âm Suresi 45. ayette ise sadece sıkıntının değil bolluk ve refahın da imtihan vesilesi olarak kullanıldığı üzerinde tekrar durulur: "Kendilerine verilen öğütleri umursamadıkları zaman onları zenginlik içinde yüzdürdük, onlar bu bollukta şımarıp kendilerinden geçtiler. Derken beklemedikleri anda öyle bir cezalandırdık ki bütün dünyevi hayalleri, ümitleri ve hevesleri sönüp gitti." Ayetten anlaşıldığı kadarıyla Tanrı, zenginliği önce verip, insanların inançsızlıklarının devam etmesiyle onu geri almıştır. Benzer manaları el-A'râf Suresi 94-95. ayetlerde de bulmak mümkündür. Peygamber gönderilen yerlerin halkının Allah'a boyun eğip yakarmaları için belâ ve musibetlerle sınanırları, sonra bu durumu tam tersine çevirip bolluk ve refah verildiği söylenir. "Ve onları (ayrı topluluklar halinde) yeryüzüne dağıttık; onlardan bazıları dürüst ve erdemli kimselerdi; bazılarıysa böyle değildi: Bu sonrakileri hem bağış ve bolluk ile hem de darlık ve sıkıntı ile sınadık ki belki doğru yola dönerler." (el-A'râf 7/168). Ancak insanların şükretmek yerine azgınlık ve taşkınlığa yöneldikleri, sonucunda ise Allah'ın onları kısıkvrak yakalayıp cezalandırdığı (el-Mü'min 40/5) anlatılır. Yine el-A'râf Suresinde (7/96) güvenlik içinde olmak isteyenler için, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirme şartı koşulur. Bu sayede Tanrı, onlara yerin ve göğün bütün nimetlerini vereceğini belirtir. Sonuç olarak el-Enbiyâ Suresi 35. ayette belirtildiği üzere her insan hayır ve şer ile sınanacak ve Allah'a döndürülecektir.

Kur'an'da, imtihanı başarı ile geçenler için vaat edilen mükâfatlarla, genellikle dünya değil ahiret hayatı kastedilmektedir. Dünyayı isteyene dünyalık verilecektir; ancak, birey için ahiret mükâfatı istemek daha hayırlıdır. Allah bu durumu Kur'an'da açıkça ifade eder, zira Allah kullarına zulmetmeyi sevmez. "...Allah insanlara zulmetmek, durduk yere onları cezalandırmak istemez." (Âl-i İmrân 3/108) denilerek insanların yaşadığı olumsuzlukların bir sebebi vardır noktasına işaret edilmektedir. Çünkü "Doğrusu Allah hiçbir kuluna zerre kadar haksızlık etmez. Ama kulunun küçücük bir iyiliği olsa onu katbekat artırır, üstelik kuluna çok büyük mükâfatlar verir." (en-Nisâ 4/40). Zira inan kişiye gelen belâ, inanmayan küfür halindeki kişiye gelen belâdan hayırlıdır. Mümin kişinin imtihanı başarı ile tamamlaması için birtakım belâ ve musibetle boğuşması zaruridir. Bu, Allah'ın kuluna sevgisini gösterme yollarından biridir.¹⁶

İnsan, dünyaya gelmeden önce sınava tabi tutulacağından haberdardır. "Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler." (el-A'râf 7/172) Burada insan, Yaratıcısına teslim olmuş ve onun kendisine edeceği muameleye razı olmuştur. Sonrasında başına gelen her şeye razı olmalı ve sabır göstermelidir. Ancak insan nimetlere nankörlük eder, haksızlık ve adaletsizliklere sapar, ilahi kuralları çiğnerse muhakkak başına birtakım musibetler gelecektir.¹⁷ Bu Kur'an'da sıklıkla zikredilmiş ve inansın inanmasın bütün insanlığın, gerek nimetlendirilerek gerekse mahrum edilerek sınanacağı defalarca kez dile getirilmiştir.

Kur'an'da imtihan konuları çeşitlenmektedir. Hastalık, kaza gibi can kaybına neden olabilecek durumlar, evlat başta olmak üzere yakınlar ve sevilen insanların kaybı, fakirlik, yoksulluk gibi maddi zorluklar, yurdundan kovulmak ve hicret etmek, savaşa katılmak zorunda olmak gibi bazı sosyal yollarla insan sınanmaktadır. Âl-i İmrân Suresi 186, el-Bakara Suresi 155, el-Enfâl Suresi 28 numaralı ayetler buna delil olarak gösterilebilir.

16 Seyyid Kutub - İbn Kayyim el-Cevziyye, *Belâ ve İmtihan* (İstanbul: Rayza Yayınları, 2017), 13-15.

17 İsmail Karagöz, *Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*, 2. Baskı (İstanbul: Çelik Yayınları, 1996), 27-70.

“Yorgunluk, sürekli hastalık, tasa, keder, sıkıntı ve gamdan, ayağına batan dikene varıncaya kadar Müslümanın başına gelen her şeyi Allah, onun hatalarını bağışlamaya vesile kılar.” (Buhârî, “Merdâ”, 1-3) hadisi hem kulun nelerle imtihan edileceğini belirtmesi hem de bunun hikmetini anlatması bakımından oldukça önemli görünmektedir. “Gerçek şu ki, yeryüzünde güzel olan ne varsa Biz hepsini, hangisinin daha iyi davrandığını ortaya koymak üzere, insanları sınamak için bir araç kıldık.” (el-Kehf 18/7) ayetine göre, sadece hadisteki gibi olumsuz yaşantılar değil, kişi tarafından güzel algılanan şeyler de sınav nesnesidir.

İnsanlara örnek olarak gönderilen peygamberler de bu sınamaya tabii tutulmuşlardır. Peygamberler ile ilgili anlatılanlar, genellikle onların başına gelen zorluklara nasıl karşılık verdikleri, sabırları ve doğru yoldan şaşmamaları sonucu kazançlı çıktıkları çatısına dayanmaktadır. Bu duruma birkaç örnek vermek gerekirse; Hz. Yakup evladını kaybetmek ile (Yûsuf 12/18), Hz. Yusuf hayatını ve özgürlüğünü kaybetmekle (Yûsuf 12/15;20), Hz. Eyüp evlatlarını, mal varlığını ve sağlığını kaybetmekle (Sâd 38/42-43), Hz. Musa, kaza ile adam öldürüp kaçak yaşamakla ve kazanma ihtimali düşük bir savaşa katılmakla (el-Kasas 28/15, 19-20; el-Bakara 2/246), Hz. İsa, hayatını kaybetme riski ile (Âl-i İmrân 3/55), Hz. Lut, toplumsal baskı ile (el-Hicr, 15/67-70), Hz. Nuh oğlunu kaybetmek ile (Hûd Suresi 11/ 43), Hz. İbrahim oğlunu kurban etme emri ile Hz. İsmail ise kurban edilme emri ile sınanmışlardır (es-Sâffât 37/101-103). Hz. Muhammed evlat kaybından sürgüne, amcasının şehit edilmesinden babasız büyümeye kadar pek çok zorluk ile sınanmıştır.¹⁸ Allah’ın kendi seçtiği elçileri dahi sarsıcı bir imtihan sürecinden geçirmesi, aslında inanan insanlar için birtakım dersler içermektedir. Tanrı, bu yolla hiç kimse- nin sınavsız bir hayat süremeyeceğini kullarına açık olarak göstermiştir.

1.2. İmtihanın Amacı

İmtihanın amacı, insanların imanlarının sağlamlığını ölçmektir. İnsana acizliğini hissettirip sabretmeye, dolayısıyla yaratıcıya şükretmeye yönlendirmektir.¹⁹ et-Tartûsî²⁰, belâ ve imtihanın zorunlu olduğunu ve ki-

18 Yusufoglu, *İslam İtikadında Ahiret*, 18.

19 Osman Oral, “Mâturîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015): 346.

20 Abdülhalim et-Tartûsî, *Belâ ve Musibetlerle İmtihan* (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2016), 98.



şinin dünyada bulunmasının temel sebebinin imtihan edilmek olduğunu vurgulayarak konuyu olabilecek en geniş noktaya taşımıştır. Buna göre, yaşam boyunca kişinin deneyimlediği ne kadar kötülük ve güzellik varsa bunun temeli imtihana dayanmaktadır.

İnsanların kendilerine verilen nimetlere nankörlük etmeleri, başka insanlara karşı kötü davranmaları, Allah'ın emir ve yasaklarına uymamaları, fazlaca bencilleşmeleri gibi nedenler başlarına birtakım musibetlerin gelmesine sebep olabilmektedir. "Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder." (eş-Şûrâ 42/30) Buna göre başına bir musibet gelen kişi, yaşadığı sıkıntının hatalarından dolayı olduğunu bilip, hayatına buna göre devam etmelidir. Bu noktada peygamberlerin neden imtihan olduğu sorusuna el-Hilâlî²¹: "Onların de-recelerini yükseltmek ve sabır, rıza, şükür, tevekkül, teslimiyet, dua ve yakarış hallerini artırmak temel amaçtır." diyerek cevap verir. Kutub ve el- Cevziyye²², imtihanın afiyet, zafer ve şerefi tamamlamak için olduğunu belirtir ve peygamberlerin bu sebeple belki de en zor imtihanlarla sınındıklarını ekler. Güneş²³, buna "rafineleşme" demektedir. Kişinin derinleşip, imanını ve ahlâkını zayıflatan, kıymetini azaltan kibir, bencillik, tamahkârlık gibi duygulardan arınması belâ ile imtihanı sayesinde olur. Böyle durumlarda Allah, insanların silkinip toparlanmaları, yaptıklarını değerlendirmeleri, hayatlarını gözden geçirip yoluna sokmaları için onlara bir fırsat tanır: "Bir de Allah, iman edenleri arındırmak ve küfre sapanları mahvetmek için böyle yapar." (Âl-i İmrân 3/141) Ayrıca münafıklar ve kâfirlerin de bu olumsuz yaşam olaylarından ders alıp imana gelmeleri amaçlanmaktadır. Ancak bu her zaman olumlu sonuçlanmamaktadır. "Fakat o şiddetli azaba onları mahkûm etmeden önce belki (pişman olup) yollarını düzeltirler diye hemen yanı başlarındaki azabı tattıracağız." (es-Secde 32/21) ayeti buna örnek teşkil etmektedir.

Allah, Âl-i İmrân Suresi 140. ayette, Uhut Savaşında yaşanan yenilginin, zamanında Bedir'de düşmanın yaşadığına çok benzer olduğunu ve zor günlerin, insanlar seçim yapmaksızın yaşanacağını belirttikten sonra "...Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin.

21 Mecdî el-Hilâlî, *İmtihan* (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 30.

22 Kutub - el-Cevziyye, *Belâ ve İmtihan*, 35-45.

23 Ali Rıza Güneş, *İmtihan ve Hikmet Boyutuyla Kaderi Anlamak* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 145.

Allah zalimleri sevmez ve aynı zamanda Allah'ın imana erenleri her türlü boş ve yararsız şeylerden arındırması ve hakikati inkâr edenleri etkisiz hale getirmesi içindir. Yoksa siz, Allah içinizden kâfirlerle çarpışanları, imanı uğrunda karşılaştığı zorluklara göğüs gerenleri bilfiil ortaya çıkarma imtihanına tabi tutmadan kolayca cennete girebileceğinizi mi sanıyorsunuz.” (Âl-i İmrân 3/140-142) diyerek imtihanın asıl amacını açıklar. Allah bu şekilde, savaş imtihanı vasıtasıyla, pisi temizden yani kâfiri müminden ayırmaktadır. Aynı şekilde, et-Tevbe Suresi 16. ayette müminlere bu imtihanın nedeni hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre imtihanın amacı, Allah'ın iman edenleri fiilen ortaya çıkarma isteğidir. İmtihan ile beraber kullanılan kavramlardan olan “fitne”nin sözlük anlamının kuyumculukta değerli metali saflaştırmak için kullanılan bir yöntem olması da buna işaret etmektedir.²⁴ Ancak bu kolay bir süreç değildir, kişiyi yıpratıcı zorlu bir süreçtir. İmtihan için kullanılan “belâ” kavramının sözlük anlamının eskime, yıpranma olması da buna işaret etmektedir.²⁵

Sınanmak, sadece Müslümanlar için gerekli bir tecrübe değildir. İnsanlar iman etmiş olmasalar da sınanacaklardır. Bu, dünya yaşamının temel kanunlarından biridir. et-Tevbe Suresi 126 numaralı ayet münafıklara hitaben “Onlar her yıl en azından birkaç defa başlarına gelen felaket ve musibetlerle sınındıklarını görmüyorlar mı?! Bu felakete rağmen neden tövbeye yönelmez, ibret almaz, imana gelmezler.” denilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Tanrı, kulları üzerinde sonsuz hüküm ve hükümlerlik sahibidir (el-En'âm 6/61). Bunun kabul ve tasdik edilip, ona göre davranılmasını ister. Olumsuz yaşam deneyimleri kulu imtihan edip, bu sınavı geçmesi için yolu göstermek ve kulunu imana getirmek içindir.

Allah'ın, dünyada insanları birtakım zorluklarla sınamasının temel amacı onları günahlarına tövbe etmeye, şükür ve ibadet etmeye teşvik etmektir denilebilir. Özellikle, günah işledikleri ve bunda ısrarcı oldukları zaman, cehennemde kendilerini nasıl bir cezanın beklediğini onlara hatırlatmaktadır.²⁶ Bu noktada kişiye düşen görev Allah'ın bu musibeti kendisine neden verdiğini düşünmek ve altında yatan hikmeti çözmeye çalışmaktır. Zira o istememiş olsa hiçbir kötülük insanın başına gelmezdi.²⁷

24 Abdullah Yusufoglu, *İslamî Mücadelede İmtihan* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014b), 11.

25 et-Tartûsî, *Belâ ve Musibetlerle İmtihan*, 78.

26 Oral, “*Mâturîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi*”, 360.

27 el-Hilâlî, *İmtihan*, 87.



İman etmiş olsun ya da olmasın bütün insanlar rutin hayatını bozan olaylar ile uğraşmak zorunda kalacaktır. Bu Tanrı'nın kullarının imanını deneme imkânı sağladığı gibi, onların Allah yoluna dönmeleri, boş ve yararsız işlerden uzaklaşmaları, günahlarına kefaret olması, Allah ile daha yakın ilişki kurmalarını sağlamak gibi amaçları da beraberinde getirmektedir.

İslam dininde sına ma sonucu ortaya konulmaya çalışılan bir ideal Müslüman tipi olduğunu söylemek mümkündür. Bireyin yaşadığı sınanmadan başarı ile geçebilmesi için duygusal, düşünsel ve davranışsal olarak yapması gerek birtakım görevler vardır. Bunların başında belânın kaynağının Allah olduğunu bilmek gelmektedir. Bu sayede yaşanan zorluk anlam ve değer kazanacak, insanın dayanma gücü artacaktır. Sabretmek sınavda başarılı olmanın en temel yollarından biridir. Buna göre kişi, teslimiyet içinde yaşanan durumu kabullenecek ve çözüm yolları arayacaktır. Ayrıca, nimetlerin kıymetini bilmek, şükrünü gereğince yapmak, sıkıntılara rağmen inancından vazgeçmemek de imtihanda başarıyı getirecektir. Tüm bu süreç ve sonunda oluşan kazanımlar sayesinde olgunlaşmış mümin ortaya çıkacaktır.

Kur'an'da Allah'ın kullarını çeşitli zorluklar ile sınadığına yönelik bu ayetler, başa çıkma esnasında ferdin yaşadığı zorluğu anlamlandırması açısından oldukça önemli bir işlev teşkil etmektedir. Başa çıkma süreci, sarsılan ya da kaybolan anlamın yeniden inşası olarak tanımlanırsa²⁸ bu ayetlerin, Müslümanlar için taşıdığı değer ortaya çıkacaktır. Kişinin yaşadığı travma için sorduğu "Neden?" sorusuna, Tanrı bu ayetler vasıtasıyla cevap vermektedir. Sonucunda yaşanan durumun kabullenilmesi ve üstesinden gelinmesi için inanan ferde bir çıkış yolu sunulmaktadır. Bu ayetlerin bir diğer önemi bireylerin sıkıntının kaynağını belirlemelerine yardımcı olmalarıdır. Zira Allah, açık ve net bir şekilde bu zorluk ve sıkıntıları kullarına kendisinin verdiğini belirtmektedir. İnanan insan için bunun sabretmeyi kolaylaştırıcı bir işlev göreceğini söylemek mümkündür. Zira Yunus Emre'nin dediği gibi cevr-ü cefa ondan gelmektedir ve inanan kişi için Tanrı'nın lütfu da kahrı da hoştur.²⁹

Ayrıca Kur'an'da, zorlukları herkesin yaşadığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Buna göre, sıkıntılar bir kişiye veya gruba değil tarihin başlangıcın-

28 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 106.

29 Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, Der. Selim Yağmur, 8. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 318.

dan beri bütün insanlığa verilmektedir. Bu durumun açıkça belirtilmesi, zorluk yaşayan bireyin yalnız olmadığını, sadece kendisinin zor ve acılı bir hayatı olmadığını, bunun herkesin başına gelen bir durum olduğunu düşünerek teselli bulmasına, hissettiği çaresizlik ve anlaşılama duygusuna cevap bulmasına yardım etmektedir demek mümkündür. Sonuç olarak imtihan edilme düşüncesi yaşanan durumun anlam kazanmasına yardım edici niteliklere sahiptir.

2. Konu, Amaç, Metot

Çalışma imtihan inancının, anlam kaybına veya zedelenmesine neden olan problem durumlarında, anlamı yeniden sağlama için kullanılıp kullanılmadığı konusuna şehit aileleri, gaziler ve gazi aileleri bağlamında odaklanmaktadır. Temel amacı ise imtihan inancının, travmayı anlamlandırmaya etki ederek başa çıkmada olumlu ya da olumsuz bir etkisinin olup olmadığını ve varsa bu etkinin niteliğini ortaya koymaktır.

Araştırmada nitel araştırma deseni, veri toplama aracı olarak ise mülakat ve gözlem tekniklerine başvurulmuştur. Mülakatlarda yarı yapılandırılmış formlar kullanılmıştır. Bu noktada şehit yakınlarından, gazilerden ve gazi yakınlarından yaşadıkları olayı anlamlandırmaları istenmiştir. Bu amaçla, “Bu yaşadığınız hadiseyi nasıl anlamlandırıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Sorunun, özellikle eğitim seviyesi düşük olan katılımcılarda bir karşılık bulamadığının gözlemlenmesi üzerine, “Sizce bunu neden yaşadınız?” sorusu sorulmuş, tekrar cevap alınamadığında “Allah, size bu olayı neden yaşattı?” şeklinde konu açılmıştır. Bu şekilde de bir cevap alınamayan görüşmelerde, “Bu olay ecel miydi, kader miydi, belâ mıydı, musibet miydi, imtihan mıydı?” denilerek soru açıklanmıştır. Görüşmeler ses kaydına alınıp daha sonra çözümlenmiştir. Elde edilen verilerin analizi aşamasında NVivo10 Nitel Veri Analiz Programından yararlanılmıştır. Veriler, içerik analizi ve betimsel analiz ile yorumlanmıştır. 31 görüşme yapılmış, görüşmecilere kartopu örnekleme modeli ile ulaşılmıştır. Uygulama grubu 19-89 yaş aralığındadır. Eğitim konusunda grup, eğitimin neredeyse tüm basamaklarına dağılmış şekilde çeşitlidir. Buna göre okuryazarlığı olmayandan üniversite mezununa kadar her basamaktan katılımcı mevcuttur. Katılımcılar genellikle alt-orta gelir seviyesinde olup Adana şehir merkezinde ikamet etmektedir. Görüşmeler 2018 yılı ilk altı ayında Adana il merkezinde mülakilerin isteği uyarınca ev, dernek ve vakıf binaları gibi yerlerde yapılmıştır. Süreçte 7 gazi; üç eş, iki çocuk, bir

anne ve bir kardeş olmak üzere 7 gazi yakını, 10 ebeveyn, beş kardeş, iki eş olmak üzere 17 şehit yakını ile yüz yüze görüşülmüştür. Mahremiyetin sağlanması amacıyla mülakilere takma isimler verilmiştir.

3. Şehit Yakınlarında İmtihan İnancı ve Başa Çıkma

Şehit aileleri için yakınlarının ölümü, sevdikleri ile sınanmaktır. Allah bu sınavı haber vermiş, nelerin imtihan için vesile olacağını bildirmiş ve başarılı olmanın yolunu da açıklamıştır. İmtihan edilme inancının başa çıkma üzerindeki olumlu veya olumsuz etkilerine bakılırsa yaşanan sürecin niteliği daha net olarak anlaşılacaktır. 17 şehit yakınından 12'si bu inanca atıfta bulunmuştur. Bunlardan ikisinde olumsuz başa çıkma gözlemlenmiştir. 7 şehit yakınında olumlu başa çıkma açıkça gözlenirken, 3 kişide olumlu ya da olumsuz bir gönderme tespit edilememiştir.

İmtihan inancına olumlu göndermede bulunan şehit aileleri "Allah sevdiği kulunu dertsiz bırakmazmış.", "Allah, bunu bize nasip etti.", "Ahiret için hazırlık bunlar.", "Hayatta her şey bir imtihan", "Allah imtihan ediyor bizi. İyi olabilirsek ne mutlu bize!", "Allah, onu şereflendirdi, bizi denedi.", "Hep imtihan, her şey, her anın imtihan. Güzel güzel konuş, ağzından kötü şeyler çıkmasın diye." gibi ifadeler kullanmışlardır. Ancak bu ifadelerin ardından genellikle yaşanan imtihanın zorluğuna yönelik söylemlere yer verilmiştir. "İmtihan ama gence ölüm daha başka, çok acı!", "...imtihan olduk. Allah kimseye vermesin çok zor.", "...Zor çok zor, 20 senedir gözümü zün yaşı kurumadı. Kurumaz da ölene kadar... Ama ne yapalım imtihan. İsyan etmiyoruz.". Son örnekte olduğu gibi pek çok vakada imtihan inancı ne kadar büyük bir acı yaşanırsa yaşansın bireyi isyan etmekten alıkoymakta, yaşadığı travmaya bir anlam ve değer yüklemekte, böylece hayata devam etmesinde etkili olmaktadır.

Sınanmaya dair dinî inanç, her zaman bu şekilde olumlu sonuçlar doğurmamaktadır. Araştırmada imtihan inancının olumsuz dinî başa çıkmaya neden olduğu iki vaka tespit edilmiştir. Bu iki katılımcı da şehit anesidir. Bu iki vaka diğer şehit yakınlarına göre çok daha yakın tarihlerde çocuklarını şehit vermişlerdir. Bunlardan biri 1,5 yıl önce olayı yaşayan Güzin ve 7 ay önce oğlu şehit olan Hacer'dir. Güzin yaşadığı olayın imtihan olduğunu kabul etmektedir, ancak bunun ona zor geldiğini belirtmektedir. "Beni böyle mi sınayacaktı Allah'ım bilmem. Benim oğlum da yaşasa ne olurdu! Dünyaya herkes sığırdı bir o mu sığmadı diyorum böyle" söz-

lerinden de açıkça anlaşıldığı üzere kendisine yapılan sınav dolayısıyla haksızlığa uğramış hissetmektedir. Annenin, diğer insanların yaşamaya devam edip kendi oğlunun ölmesini dile getirmesi bu tür bir kıyaslama yaptığını da göstermektedir. Aynı anne şehitliği şerefli bir mertebe olarak görmekte ve “Allah’tan diyorum, benim çocuğum sokakta sızıp kalmadı. Acısı büyük ama mertebesi de büyük.” ifadelerini kullanması dikkat çekmektedir. Burada bağlam, anneyi anlamak noktasında son derece önemli görünmektedir. Buna göre oğlunun ölümünün, Tanrı tarafından kendisini sınamak amacıyla yaşandığı düşüncesi haksızlık olarak algılanmaktadır. Zira “herkes dünyaya sığmış”ken, onun oğluna yer yoktur. Başka bir şekilde de imtihan edilebilirdi. Ancak, ölümün kaçınılmazlığını düşündüğü zaman, yani bu olayın yaşandığı ve dönüşü olmadığını kavradığı an, din olumlu rol oynamaya başlamaktadır. Zira oğlu, sıradan bir insan gibi alelade bir şekilde ölmemiş, onurlu ve şerefli bir şekilde şehit olmuş, en yüksek mertebeye ulaşmıştır.

İmtihan düşüncesinin olumsuz başa çıkma ile ilişkili olduğu bir diğer vaka da oğlunu 7 ay önce kaybetmiş olan Hacer’dir. “İmtihan tabii ama! Diyorum her şeyle imtihan edeydin de, oğlumla imtihan etmeyeydin, diyorum. Allah’ım beni oğlumla imtihan etmeseydin, diyorum. Çok ağır oldu.” Hacer, Allah’ın kendisini sınavacağına inanmaktadır. Dünya hayatı, imtihan hayatıdır. Ancak ona çok zoru denk gelmiştir. Başka ne olsa razıdır. Bu noktada dinden kaynaklı imtihan inancının olumsuz başa çıkmaya sebep olduğu açıkça görülmektedir.

Şehit yakınlarının büyük çoğunluğunda imtihan inancı, olumlu duygusal başa çıkmayı sağlarken, olumsuz başa çıkmaya yol açtığı da gözlemlenmiştir. Her halükarda bu inanç, başa çıkma açısından işlevseldir.

4. Gazilerde İmtihan İnancı ve Başa Çıkma

Gazilerden yaşadıkları olayı anlamlandırmaları istenmiştir. Bu noktada yedi gaziden beşi imtihan cevabı vermişlerdir. Bu beş gaziden ikisi yaşadıkları travmayı anlatırken henüz kendilerine ilgili soru sorulmadan sınanma inancına atıfta bulunmuşlardır. İmtihan inancına atıf yapmayan iki gaziden biri yaşadığı olayı kader ile anlamlandırırken diğeri belâ olarak nitelendirmiştir.

Yaşanılan travmayı imtihan olarak niteleyen beş gazinin dördünde olumlu başa çıkma gözlemlenmiştir. Abdurrahman ve Tamer soru sorul-



madan sınanma atfında bulunmuşlardır. Mahmut “Bu neden benim başıma geldi diye düşündünüz mü hiç?” sorusuna “Neden ben diye hiç düşünmedim dersem, yalan olur. İlk etapta aklıma takıldı yani. Unutmak için çok uğraştığım zamanlar oldu. Ama sonra bunun ne kadar onurlu bir şey olduğunu fark ettim. Rabbim beni denemiş ve gazi yapmıştı. Gazilik en güzel rütbe şehitlikten sonra.” şeklinde cevap vererek bu noktaya belli bir süreç sonunda ulaştığını itiraf etmiştir.

Gazi Ercan “Allah beni sevdiği için imtihan etti. Sonra da şereflelendirdi ne olacak. Ben ne mutlu ki gazilik ile onurlandırıldım Rabbim tarafından.” diyerek yaşadıklarından gurur duyduğunu ifade etmiştir. Ancak Ercan konuşma boyunca fazlasıyla onaylanma bekleyen bir tavır içine girmiştir. “Hiç şöyle oldu böyle oldu hesaplaşmasına girmedim. Rabbim öyle istemiş, Rabbimin takdiridir. İyileşirse iyileşir, iyileşmezse Rabbim böyle buyurmuş. Kısmetim buymuş, yapılacak bir şey yok. Şehit olmadıysak gazi olduk. Hiçbir isyan, bir şey yoktu, niye böyle oldun falan. Bir şey yoktu hiç...”. Ancak konuşma süresince gözlerinin dolduğu ve ağladığı anlar olduğu göz önüne alındığında konuşmacının kendisini teselli etmek için bu yönde bir tavır geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Gazi Yavuz için bu kaçınılmaz olarak yaşanacak bir hadisedir. Allah onu muhakkak imtihan edecekti. “Bu olacaktı ya. Yaşanacaktı yani. Orada olmasa trafikte olacaktı. Kesindi bu, yani imtihanım benim. İyi ki de askerde oldu, vatan için oldu. İmtihanımdı yani. Allah, beni bununla sınadı.” Ona göre hayatta herkes sınanacaktır. Kendisi askerde sınanıldığı ve gazi olduğu için şanslıdır. Yaşadığının imtihan olduğunu ifade eden Tamer de “Dünyada hiçbir şey güllük gülistanlık değil. Herkesin başına bir sıkıntı geliyor. Benimki de bu şekilde oldu. Ne mutlu ki vatan uğruna oldu. İnsanı, toprağımızı korumak uğruna oldu. Bu açıdan da mutluyum yani, en azından onurlu, gururlu bir şekilde imtihan edildik. İnşallah geçmişizdir.” diyerek Yavuz ile aynı noktada buluşmaktadır. Ancak “Tedavi esnasında, acı çektiğim süreç içerisinde, bunları çekmeme gerek var mıydı, şehit olsaydım daha iyiydi diye düşündüğüm oldu. Yani, biraz ölümü istemek gibi bir şey. O acılardan kurtulmak için de böyle söylemiş, böyle düşünmüş olabilirim. Onunla ilgili, tam o dönemin tahlilini yapamıyorum. O dönemin ruh hali çok farklıydı, stresli acılıydı. Sağlıklı düşünemiyordum” diyerek bu noktaya gelmesinin bir süreç olduğunu anlatmaktadır.

Son olarak yaşadıklarını imtihan olarak nitelendiren Abdurrahman

ise “Cenabı Allah öyle bir yaratmış ki, öyle bir sınavdan geçirdi ki bizleri, kimi şehit oldu, kimisi gazi oldu.” ifadelerini kendisine ilgili soru sorulmadan kullanmıştır. “İmtihan mıydı yani bu sizce?” diyerek konuyu açması istendiğinde “Sınav, tabii imtihan, ya niye yaşadık bunları? Başka ne olacak?! Ama gazilerin hayatı daha sonrasında çok zorlaşıyor. Yani hem sosyal, hem maddi yönden...” diyerek durumun zorluğuna vurgu yapmıştır. Abdurrahman, konuşma boyunca genellikle hayatının zorluklarından dert yanmıştır. Özellikle maddi yönden yaşanan sıkıntılarından bahseden gazide, sadece dinî değil herhangi bir yönden olumlu başa çıkma çabası gözlemlenmemiştir. Bu yaşadığı durum dinen imtihandır, ancak o bunun amacına ya da değerine değil kendisine yaşattığı kayıplara daha çok odaklanmaktadır. Ona göre bu olay olmasa, ayağını kaybederek sınanmasaydı muhtemelen hayatı bu kadar zorlu geçmeyecekti. “Manevi olarak zor oluyor. O yarım insan olma düşüncesi bayağı bir zorluyor.” Bu bağlamda olumlu bir başa çıkmadan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

İmtihan edildiğine inanma, gazilerin yaşadıkları travmayı anlamlandırmalarında oldukça sık başvurdukları dinî argümanlardan biri gibi görünmektedir. Bu düşünce gazilerde hem olumlu hem de olumsuz başa çıkmaya neden olabilmektedir. Başa çıkmanın hangi şekilde sonuçlanacağına, bireyin inancının niteliği ve kişilik yapısı belirleyici olmaktadır. Din anlayışı yapıcı ve iyileştirici olan kişiler, imtihan inancını da bu şekilde kullanmaktadır. Sonuçta yedi gaziden dördünün imtihanı yaşadıkları travmayı anlamlandırmak için kullanması, kavramın dinî başa çıkma açısından kullanışlı olduğunu göstermektedir.

5. Gazi Yakınlarında İmtihan İnancı ve Başa Çıkma

Gazi yakınları yaşadıkları süreci anlamlandırmaları istendiğinde “imtihan” cevabını sıklıkla kullanmışlardır. Yedi gazi yakınından beşi “imtihan”, “sınav” ifadelerini kullanmıştır. Bu beş yakının hepsinde olumlu dinî başa çıkmanın gözlemlendiğini söylemek mümkündür.

İmtihan ya da sınav kavramlarına en fazla atıf yapan kişi gazi eşi Huriye’dir. Konuşma esnasında 4 kez imtihan, 3 kez sınav, 1 kez de deneme kavramlarına vurgu yapmıştır. İlk olarak eşine “...sen deneniyorsun, bu senin sınavın, geçebilirsen ne mutlu sana...” şeklinde telkin verirken bu konuya giren mülakiye “sizin sınavınız ne peki?” diye sorulduğunda tereddütsüz “Eşim. Kesinlikle buna inanıyorum. Bu benim imtihanım, di-

yorum. Allah herkese bir imtihan verirmiş ya. Kimine eş, kimine çocuk, kimine iş. Bu da benim imtihanım.” cevabını vermiştir. Ona göre, Allah karşısına eşini çıkararak onu denemiştir. Karşılığını da muhakkak verecektir. “...Ben de diyorum, bunların karşılığını göreceğim yani. Rabbim verecek. Ben inanıyorum, sınırsız onun merhameti, adaleti. Her zaman öyle diyorum...” Gazi eşi Melda da bir sınav sürecinde olduğuna ve bunun Allah’tan geldiğine inanmaktadır. “Ben bunu her zaman söylerim, biz bir sınav sürecindeyiz. Her halimiz bir sınavdır. Bizim bu sınavı Allah kolaylıkla geçmemizi nasip edecek inşallah.” Bu noktada Melda, bu tür bir olayın kaçınılmaz olduğuna inanmaktadır. “O olay orada yaşanmasa, başka yerde yaşanacaktı. Şehitlik, gazilik olarak olmuş ne mutlu. Acısı zor ama olacaktı bu yani, iyi ki bu şekilde olmuş.” Huriye ve Melda için bu açıklamalar sadece kendi inançları olarak kalmamış, aynı zamanda eşlerine ve çocuklarına bunu sık sık hatırlatmışlardır. Buna göre, baba ile çocuklar arasında gerilim olduğunda onlar araya girmiş ve telkinde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Melda “...Çocukların dayanamadığı dönemleri olur. Diyorum ki biz bir sınavdayız. Bunu sakın unutmayın...” derken Huriye ise, eşinin zorlandığı dönemlerde hem eşine hem de çocuklarına “Biz bir imtihan yaşıyoruz...” diyerek hatırlatmaktadır. Bu iki eşin imtihan inancını sadece duygusal değil, eşlerinin çevre ile olan ilişkisini düzeltmek amacıyla davranış odaklı olarak da kullandıklarını söylemek mümkündür.

Gazi çocukları İpek ve İlhan da babaları sebebiyle yaşadıkları zorlukları imtihan düşüncesi ile anlamlandırmışlardır. Hatta İpek için gazi kızı olmak, “Gurur verici ama zor bir imtihan”dır. “Hem babamın, hem benim, hem annemin imtihanı, tüm ailemizin aslında...” diyerek çerçeveyi genişletir. Ancak “Allah daha büyüğü ile imtihan etmesin.” eklemesini yapmayı da ihmal etmez çünkü çok daha zor sınanmalara maruz kalanlar vardır. Bir diğer gazi çocuğu olan İlhan için de babasının yaşadıkları kendisinin de imtihanıdır. Ancak İlhan hiçbir zaman başka birinin oğlu olsaydım diye düşünmemiştir. “Ben tüm zorlukların yanında onur ve gurur duyuyorum yani. Babamın durumu imtihan yani cennet değil burası, herkesin başına bir şeyler geliyor. Bu dediğim gibi onur verici bir durum.” İlhan, bunun zor bir imtihan olduğunu belirtirken “...En başta gurur duyuyorum çünkü babam vücudundan bir şey feda etmiş vatan için. Bu önemli yani herkese nasip olmaz.” diyerek tekrar bu zorlukla barışık olduğunu göstermektedir.

Gazi ablası Esra kardeşinin imtihanının hepsinin imtihanı olduğunu



söyledikten sonra “Herkeste yansıması farklı oldu bu olayın” diye durumu açıklamaya başlamıştır. Annesi ve babası evlatlarıyla, kendisi kardeşiyle imtihan olmuştur. Sadece kaybetme imtihanı da değildir bu, “... O uzun süreli, ağırlı, sancılı süreç de bizim sınavımızdı... Acı çeken yakınınız var ve çare bulamıyorsunuz. Çaresizlik karşısında teslim olabilmek çok zor bir durumdu...” O süreci anlamlandırmakta güçlük çektiğini söyleyen Esra “... İlk başlarda neden benim kardeşim demedim değil ama. Sonradan zaman geçtikçe çok şükür hayatta ve şerefli bir mevki kazandı dedim...” ifadeleri ile süreç içinde olumsuz ruh halinden olumluya doğru bir geçiş yaşadığını göstermektedir. Gazi yakınları için yaşadıkları olayı anlamlandırmada ve hayata adaptasyonlarını yeniden kazanmalarında, Allah’ın kullarını sınavacağına dair inanç, olumlu rol oynamıştır. Burada olumlu duygu odaklı başa çıkmanın yanı sıra, ailelerin gazinin sıkıntılarını gidermeye yönelik olarak, telkinde bulunurken bu inancı kullanıldığını söylemek de mümkündür.

Üç grubu karşılaştırmak gerekirse, şehit yakınları yaşadıkları olayın bir imtihan olduğunu söylemekte, ancak bunun niteliğine dair konuşmayı pek tercih etmemektedir. Konu ile ilgili gaziler ve onların yakınları daha çok konuşma eğilimindedirler. Buradan hareketle imtihan inancı, çözümü olan ya da hafiflemesi umulan travmatik durumlarda daha fazla atıf almaktadır denilebilir.

6. Anlamlandırma Konusundaki Diğer Bulgular

6.1. Yaşanılan Olayın Kader Olduğu İnancı

Yaşadıkları olayı anlamlandırmaları istenen katılımcıların en çok tercih ettikleri ikinci kavram “kader” olmuştur. Araştırma grubu için kader, müdahale edilemez, değiştirilemez ve kaçınılmazdır. Burada kulun bir etkisi, yetkisi ya da tedbiri yoktur. Olanlar, tamamen iradeden uzaktır. Şehit annesi Melek “Anlamı ne olsun kader işte, yaşayacağız bunu. Ben oğlumun kaybedeceğim. O, vatan uğruna şehit olacakmış. Yani anlamı bu, yazılmış böyle.” diyerek kader karşısındaki çaresizliğini dile getirmektedir. Bilal için oğlunu kaybetmesi kaderdir ve Müslüman olduğu için isyan etmemelidir. “Yaşadığımız kader tabi. Elhamdülillah biz Müslümanız ama bu şahadet olayı çok acı yani. İslamiyet’i bilen insan olduğumuz için inanıyoruz...” sözleri olumlu başa çıkma olarak görülmektedir. Şehit abisi Zekeriya, kader kavramını açıkça kullanmamıştır ancak “Doğduğumuza

nasıl inanıyorsak öyle inanıyoruz. Anne karnına düştükten sonra her şey yazılıyor. Böyle inanıyoruz demek ki ona da böyle bu kadar yazılmış. Allah taksiratını affetsin.” cümleleri ile açıkça kadere gönderme yapmaktadır. Bu vakada olumlu başa çıkma söz konusudur. Son olarak, şehit annesi Elif de yaşadığını kader olarak nitelendirmektedir. “Kaderin önüne geçilmez, Cenabı Allah’a karşı gelinmez. Ömür satın alınmaz. Kader! Demek ki göreceğümüz varmış, göreceğiz. Cenabı Allah öyle yazmış, dökecek gözyaşımız varmış.” Elif’e göre olayın kaynağı Allah’tır ve ona teslim olmaktan başka yapacak bir şey yoktur.

Gazilerden sadece Erol, yaşadığını kader olarak yorumlamıştır. “Ben kader diye düşünüyorum. Olacaktı yani o dakikada bir şey.” Bu nedenden benim başıma geldi diye düşündüğünüz oldu mu sorusuna ise “Hiç öyle bir düşüncem olmadı. Çünkü inançlı kişiler olduğumuz için, bu cümleyi kurmak isyan gibi olurdu yani.” cevabını vererek yaşadığı durumu kabullendiğini anlatmaktadır.

Gazi eşi Özge için eşi ile yaşadığı durum kaderlerinde yazılmıştır. “...Kader! Kaderimiz annemizin karnına cenin olarak düştüğümüzde yazılıyor zaten. Dinen kader bence, Allah yazmış. Kader adım adım onu oraya sürüklemiş. Biz böyle bir şey yaşayacaktık. Kader bizi birleştirecek, oraya tayin olup gideceğiz. Orada başımıza böyle bir şey gelecek...” Allah, bu yaşananların kaynağıdır ve kulun bunda bir etkisi yoktur. Yaşanan her şey kişiyi o yazgıya sürükleyen bir adımdır. Kişi doğmadan yaşayacağı olaylar bellidir. Burada da olumlu başa çıkmadan bahsetmek mümkündür. Zira Özge bunu büyük bir tevekkül ve inanmışlıkla anlatmıştır. O yaşadığı büyük travmaya dinen bir açıklama bulmanın rahatlığı içindedir.

Kader atfı yapan görüşmeciler teslimiyetçi kader anlayışını benimsemiş görünmektedirler. Burada geleneksel yaklaşım kendisini göstermektedir. Bu yaklaşım travmayla yüzleşme ve kabullenmeyi sağlaması açısından olumlu duygusal başa çıkmaya yardımcı olmaktadır.

6.2. Nazar İnancı

Şehit annesi Zeynep, oğlunun başına gelen olayı nazara bağlamaktadır. Ona göre olaydan önce oğlu ve kızı ile gittikleri bir düğünde oğluna nazar değmiştir. “Nazar değdi benim ciğerime nazar. Düğüne gittiydik orada bizi görenler olmuş. Oğlunuzla konuşurken azı dişiniz görünüyordu, ağzınız kapanmıyordu dedi bir tanıdık. Çok temiz bir çocuktü. İçkisi

yok, sigara içmez, kahveye girmemiştir bir gün. O nasıl çocuk, ne ahlaklı dediler. Nazar değdi ciğerime nazar (ağlıyor).” Bu olayda anne olumsuz başa çıkma yaşamıştır. Olayın kaynağı kem gözlü, kıskanç insanlardır. Onlar olmasa oğluna bir zarar da gelmeyecektir. Oğlunun güzel ahlaklı, iyi eğitilmiş ve güler yüzlü olması nazara gelmiş ve bu olay yaşanmıştır. Bu anneden başka din dışı bir anlama referansta bulunun mülaki bulunmamaktadır.

6.3. Belâ İnancı

Belâ kavramı daha önce imtihanın bir vesilesi olarak fitne ve musibet ile beraber kullanılmıştır. Bu bağlamda belâ olumsuz bir anlama gelmekten ziyade imtihan için bir araçtır. Ancak görüşmelerde bir gazi belâ kelimesini istenmeyen, kişiyi sıkıntıya ve zora sokan durum anlamlarında kullanmıştır. “Belâmızı istedik Allah da verdi...” diyen Gazi Fikret tecrübeli bir komutan olarak bir kaçağı takip etmektedir. Takip uzadıkça tedbirsiz davranmaya başlamıştır. “Hata yapmasak bu iş başımıza gelmezdi. Her zamanki gibi dikkatli olsak bu iş başımıza gelmezdi.” Bu konuda sorumluluğu üstüne alan Fikret iç denetim odaklı bir tutum sergilemektedir. “Tedbirsizlik yani. Yani Allah’ın bana zulmetme gibi bir şeyi mi var? Olur mu?! Tamamen benden kaynaklı ben istedim O verdi.” Pargament’e göre³⁰ yaşanan sıkıntıyı Allah’ın cezalandırması olarak değerlendirmek de dini başa çıkma metodudur. Ancak bu vakada olayın Tanrı ile bir alakası yoktur, zira Tanrı durup dururken Fikret’e kötülük yapmamıştır. Ancak o, bu belâyı hak etmiştir. Yani tedbiri elden bırakıp, önlem almaksızın davranmaya başlayarak bu belâyı istemiştir. Yoksa kendiliğinden bir zorluk, zulüm ya da belâ vermemiştir. Bu noktada olumsuz başa çıkmadan bahsetmek mümkün görünmektedir.

SONUÇ

Araştırmanın temel problemine cevap olarak, imtihan inancı yaşanan olaya anlam yüklemesi sayesinde şehit aileleri, gaziler ve gazi ailelerinin başa çıkmasında, çoğunlukla olumlu etkilerde bulunmaktadır. Bu noktada spesifik olarak, şehit aileleri, gaziler ve onların ailelerinin yaşamış olduğu travmalar ile başa çıkarken, imtihan inancını kullanıp kullanmadıklarına odaklanan başka çalışma tespit edilememiştir. Ancak imtihan

30 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, 292.

inancı ve başa çıkmayı konu edinen Tokur'un³¹, Down Sendromlu çocukları olan aileler üzerinde yapmış olduğu çalışmasının sonuçları ile bizim araştırma sonuçlarımız tutarlı görünmektedir. Araştırma sonuçları aynı zamanda, Çufta'nın³² kanser hastaları, Işık'ın³³ ebeveyni ölen kişiler üzerinde yapmış olduğu çalışmaların sonuçları ile de uyuşmaktadır. Konuyu savaş travmaları bağlamında değerlendirmek gerekirse Sağır'ın³⁴, Suriyeli mülteciler üzerinde yapmış olduğu çalışma ile birtakım paralellikler göze çarpmaktadır. Özellikle dinin, savaş travmaları ile baş etmede işlevsel olarak ve çoğunlukla olumlu olacak şekilde kullanıldığı bulgusu şehit aileleri, gaziler ve gazi aileleri için de geçerlidir.

Üç grup için de imtihan inancı Allah'ın sınamasına tabi tutulmak ve bu sınavı geçmeyi ummak bağlamında yer bulmaktadır. Şehit ailelerinde, dinin sunduğu ölümün kişinin imtihanı olduğu yönündeki anlam başa çıkmayı olumlu etkilemiştir. Bu noktada imtihan inancına bağlı olarak, şehitliğe yüklenen şerefli, onurlu, istenir ölüm anlamlarının da başa çıkmayı olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. İmtihan inancı şehit ailelerinin travmayı kabullenme ve onunla yaşamaya devam etmelerinde, "Bu olay neden benim başıma geldi?" sorusuna cevap verdiği için duygu odaklı ve bilişsel yönlü olmak üzere başa çıkmada işlevseldir. Allah'ın kendilerini imtihan ettiği ve bu sebeple yakınlarını kaybettiklerini söyleyen şehit aileleri, genel olarak bu imtihanının zorluğundan yakınmaktadır. Ancak günaha girmek ve isyan etmek istemedikleri için bu zorluğu kaldırmaya gayret etmektedirler. İki vakada imtihan inancı olumsuz başa çıkma ile sonuçlanmıştır. Burada önemli olan husus bu iki katılımcının tarih olarak travmayı en yakın dönemde yaşayan kişiler olmalarıdır. Bu noktada isyan, öfke ve acının yoğun olduğu travmanın ilk dönemlerinde imtihan inancı olumsuz başa çıkmaya neden olurken zamanla bu etki, olumluya evrilebilir demek mümkün görünmektedir.

Allah'ın kendilerini imtihan ettiği inancı hem gaziler de hem de gazi yakınlarında mevcut olup başa çıkmaya olumlu yansımaktadır. Şehit ai-

31 Tokur, *İmtihan Psikolojisi Var Olmanın Hakkını Vermek: İmtihan*, 143.

32 Muharrem Çufta, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkmada Dinî İnanç ve Tutumların Rolü (Kosova Örneği)* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 135-136.

33 Zehra Işık, *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 154.

34 Zeynep Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 69.

leleri ile gaziler ve onların aileleri arasında bu noktada bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Zira bu iki grup, şehit ailelerinden daha fazla imtihan inancına atıf yapmakta ve bunu olumlu başa çıkma amacıyla kullanmaktadır. Bu hususta, imtihan inancının çözümü olan ya da etkisi hafifletilebilecek travmalar için daha kullanışlı olduğu yorumunu yapmak mümkündür.

Üç grup içinde imtihan inancını problem odaklı başa çıkma yönünde kullanan tek grup gazi yakınlarıdır. Bu kişiler, gazi olan yakınlarının travma kaynaklı sinir, üzüntü, ümitsizlik gibi olumsuz duygu durumlarının yanı sıra toplumdan kaçma, yemek ve uykuda bozulma gibi davranışlara yansıyan yönlerini de ortadan kaldırmak amacıyla imtihan inancını kullanmaktadırlar. Gazi yakınları imtihan inancını, kendi travmalarında duygu odaklı kullanmaya gayret ederken, aynı inancı gazilerin davranış problemlerinin çözümünde problem odaklı kullanmaya çalışmaktadırlar.

Travmanın anlamlandırılmasında belâ ve nazar inançları da kullanılmaktadır. Katılımcıların kader inancı genellikle, teslimiyetçi bir yapıya sahiptir ve yaşanan olayın kaçınılmazlığını vurgulamaktadır. Macit³⁵ kaderciliği, tüm yaşam olaylarının sonuçları da dâhil olarak, önceden Tanrı tarafından hükme bağlanması ve bu takdirin değişmeyeceğine inanmak ve bu inanç doğrultusunda hareket etmek, davranış ve olayları böylece açıklamak şeklindeki tanımlamaktadır. Buradan hareketle görüşmecilerin kader anlayışı “kadercî” olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış, bireye zor gelen, olumsuz ve yaşamının akışını zorlaştıran durumların daha kolay kabullenmesine yardımcı olabilmektedir. Bu durum şehit aileleri, gaziler ve gazi ailelerinde kader ve başa çıkma konusunda birebir gözlenmektedir. Araştırmanın bu yöndeki bulguları Batman’ın,³⁶ kadın Kur’an kursu öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmanın sonuçları ile tutarlıdır.

Başta çıkma çabasında hangi dinî ya da din dışı öğelerin seçileceği ve bunun nasıl kullanılacağı konusunda kişilik yapısı, bireysel donanım, sosyal çevre ve dengeyi bozan olayın niteliği belirleyici olmaktadır. Eğer kişi dine önem veren bir yapıda ise ve dinin, yaşadığı problem durumuna dair direkt olarak sunmuş olduğu reçeteler mevcutsa, başa çıkma dinî bir ağırlık kazanmaktadır.

35 Mustafa Macit, *Boyun Eğme-Başta Çıkma Sarkacında Kadercilik: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2014), 11.

36 Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başta Çıkma Kader İnancının Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008), 49.

KAYNAKÇA

Akalın, Şükrü Haluk - Toparlı, Recep - Gözaydın, Nevzat - Zülfikar, Hamza - Argunşah, Mustafa - Demir, Nurettin - Tezcan Aksu, Belgin - Gültekin, Beyza. "İmtihan". *Büyük Türkçe Sözlük*. 963. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Aslan, Ferhat - Türksever, Zeynep. "İstanbul Folklorunda Şehitlik Etrafında Oluşan Halk İnançları, Uygulamalar ve Memoratlar: Edirnekapı Şehitliği Örneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 51 (Ekim 2015): 27-62.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Yemâme, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Can, Ali. "Kur'ân ve Yeni Ahit'e Göre Şehitlik". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015): 1035-1048.

Coşkun, İbrahim. *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.

Çufta, Muharrem. *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkmada Dinî İnanç ve Tutumların Rolü (Kosova Örneği)*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.

Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 156-159. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Çağrı, Mustafa. "Musibet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 255-256. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Dögüş, Selahattin. "Osman Gazi'den Gazi Mustafa Kemal'e Anadolu Gazileri". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Dergisi* 9/1 (2007): 25-50.

Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı: Meal-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2018.

Güneş, Ali Rıza. *İmtihan ve Hikmet Boyutuyla Kaderi Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. "Şehid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Hilâlî, Mecdî. *İmtihan*. İstanbul: Beka Yayınları, 2017.

Işık, Zehra. *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Karagöz, İsmail. *Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*. İstanbul: Çelik Yayınları, 1996.

Karaman, Hayrettin - Dönmez, İbrahim Kafi - Çağrı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kızılgeçit, Muhammet. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kutub, Seyyid - el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Belâ ve İmtihan*. İstanbul: Rayza Yayınları, 2007.

Macit, Mustafa. *Boyun Eğme-Baş Çıkma Sarkacında Kadercilik: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2014.

Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammet. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017): 111-151.

Müncebî, Abdullah. *Sabır ve Rıza*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.

Oral, Osman. "Mâtürîdî de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2015): 343-362.

Özcan, Abdülkadir. "Gazi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 443-445. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim ve Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Pargament, Kenneth - Koenig, Herold - Perez, Lisa. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (April 2000): 519-543.

Pargament, Kenneth. "Tanrım Bana Yardım Et: Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". Trc. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa* 3/9 (2003): 207-238.



Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.

Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Sümer, Necati. *Dinlerde İmtihar, Şehitlik ve Ötanazi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Tartûsî, Abdulhalim. *Belâ ve Musibetlerle İmtihan*. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2016.

Tekin, Şinasi. "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler: Gazi Teriminin Anadolu ile Akdeniz Bölgesinde İtibarını Yeniden Kazanması". *Tarih ve Toplum Dergisi* 19 (1993): 73-80.

Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi Var Olmanın Hakkını Vermek: İmtihan*. Ankara: Fecr Yayıncılık, 2018.

Uludağ, Süleyman. "Belâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 380. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Yunus Emre. *Yunus Emre Divanı*. Der. Selim. Yağmur. İstanbul: Der-gah Yayınları, 2014.

Yusufoğlu, Abdullah. *İslam İtikadında Ahiret*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014a.

Yusufoğlu, Abdullah. *İslamî Mücadelede İmtihan*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014b.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 457-492

**Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların
Değerlendirilmesi**

The Evaluation of the Issues That Women Have Been Discredited Her in
the Light of the Holy Qur'an

Mustafa Tunçer

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı
Giresun/Türkiye

Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of the Education of Religious Culture and Moral Knowledge
Giresun/Turkey

e-mail: mustafatuncer061@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1415-6682>

DOI: 10.33718/tid.526053

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Şubat/ February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mart/ March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mustafa Tunçer, "Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını
Düşüren Konuların Değerlendirilmesi", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 153-188.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların Değerlendirilmesi*

Öz

Yüce Allah ilk insan/Âdem ile eşi/Havva'yı cinsiyet bakımından birini diğerinden üstün kılmadan eşit bir şekilde yaratmış ve her iki cinsin yaratılışının nefis-i vâhide denen aynı öz/cevherden olduğunu bildirmiştir. Buna rağmen müfessirlerin pek çoğu İsrailiyat kaynaklı bazı rivayetleri kullanmak suretiyle ilk insanın eşi/Havva'nın bizzat Âdem'in eğri kaburga kemiğinden yaratıldığını iddia etmişlerdir. Bu inanç İslami gelenekte zamanla oldukça kabul görmüştür. Başta bu rivayetlerde dile getirilen eğrilik olmak üzere erkeklerin fiziki güç gibi bazı farklı yönlerinin üstünlük kriteri sayılması neticesinde kadınlar ikinci sınıf varlıklar olarak algılanmıştır. Bu anlayış zamanla kadınların itibarsızlaştırılmasına ve değer kaybına yol açmıştır. Oysa Yüce Allah sınırlarını kendisinin belirlediği şu kâinat planında erkekler gibi kadınlara da yaratılış özelliklerine göre üstlenmeleri gereken görev ve sorumlulukları yüklemiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette kadınlara en az erkekler kadar değer verildiğini, bir haksızlığa gidilmediğini açıkça görmekteyiz. Bu çalışmada kadına karşı sergilenen ayrımcılığın gerekçeleri üzerinde durularak, Kur'ân'ın ilgili mesajlarının doğru anlaşılmasına katkı sağlamak ve kadına yönelik itibarsızlaştırma çabalarının ardında dinin değil kültürel birikimin etkili olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Kadın, Havva, Kadının Değeri, Kadının İtibarsızlaştırılması.*

The Evaluation of the Issues That Women Have Been Discredited Her in the Light of the Holy Qur'an

Abstract

Almighty God created the first man / Adam and his wife / Eve equally without regard to any superiority based on sex, and reported that the creation of both sexes was the same essence that named as soul. However, the majority of the exegetes alleged that the first man's wife / Eve was created from Adam's curved rib by using some Israeli narrations. In time, this belief has been quite popular and accepted in Islamic tradition. Women were perceived as second-class entities due to the fact that men are considered as the superiority criterion of some different aspects such as physical power and especially the curvature expressed in the sermons. As a reflection of this understanding, their testimonies are accepted at half rate according to the testimony of the man, and they are seen as the main actor of the sedition in society. This understanding over time has led to the discreditation

* Bu makale II. Ulusal Kadın Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Kadının Dünyaya Teşrihi ve Değeri" adlı tebliğin içeriği geliştirilip kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "The honoring of the woman to the world and her dignity in the light of the Holy Quran", not previously printed, but orally presented at a symposium called "National Second Women Symposium", the content of which has now been developed and partially changed.



of women. Yet in the universe plan of Almighty Allah himself, which is defined by his own limits, he imposed duties and responsibilities to women, like men, on the basis of their creation. In this context, we clearly see that women are valued as much as men and that there is no injustice in Qur'an and Islamic circumcision. This study focuses on the reasons for discrimination against women and attempts to understand the related messages of the Qur'an accurately and emphasizes that the cultural accumulation is influential not the religion behind the discursive efforts towards the woman.

Key Words: *Exegesis, Qur'an, Woman, Eve, Value of Woman, Discrediting of Woman.*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerîm, sanılanın aksine bize ilk insanın yaratılışına ilişkin çok detaylı bilgiler sunmadığı gibi, yaratılan ilk kadın hakkında da fazlaca malumata yer vermemektedir. Bu yüzden özellikle kadının yaratılış mevzusu gündeme gelmiş ve klasik devir müfessirleriyle çağdaş yorumcular arasında temel tartışma konularından birini oluşturmuştur. Klasik dönemde kadının Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşü benimsenirken, son dönem bazı müfessirlerince ise ayetlerdeki teknik inceliğe vurgu yapılmak suretiyle kadının, Âdem'in bizzat kendisinden değil, onun vücuda geldiği maddeden yaratıldığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca yine bu konuyla yakından ilgili olarak eğri kaburga kemiğinden yaratılan kadının söz konusu bu eğriliğinin onun anatomisine etki ettiği ve bu yüzden değersiz bir varlık olarak dünya sahnesine çıktığı görüşü ağırlık kazanmıştır.

İlk kadın, "ilk insan olan Âdem'den yaratılmıştır" görüşünü benimseyenlerin, kadının Âdem'in eğri kaburga kemiğinden yaratıldığını, kemikteki eğriliğin de onun tabiatına sirayet ettiğine ilişkin rivayetleri de destekleyici bilgiler olarak sunmaktadırlar. Bu itibarla doğrudan kadının itibar kaybı gündeme gelmektedir. Bu yüzden kadının yaratıldığı maddenin/özün tespit edilip analiz edilmesi ve yaratıldığı ilk günden değer kaybına uğradığından söz eden rivayetlerin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu düşünceye hizmet etmeyi amaçlayan bu makalede kadının yaratılışından söz eden ayetlerin bağlam kurgusu da dikkate alınarak ayetlerin doğru anlaşılmasına ve kadının itibar kaybına neden olan meriviyatın vahiy bağlamında tahliline yer verilecektir. Bu sayede tabir caizse hayata yenik başlayan kadının ilk günden ihdas edilmiş itibarsızlaştırma çabalarının önüne geçilmiş olacaktır.

İnsanlık tarihinin bilinen en eski dönemlerinden itibaren, bütün kültür ve medeniyetlerde kadın, cinsiyet üzerinden sürekli bir itibarsızlaştırma çabasıyla erkeğin yanı sıra ikinci plana itilmiştir. Kısacası tarih boyunca kadınlar sürekli cinsiyet ayrımcılığıyla ve eşitsizliklerle karşı karşıya kalmışlardır. Kimi zaman erkeklerden daha düşük statüde görülerek hukuki haklarından mahrum bırakılmış, bir meta gibi kabul edilerek alınıp satılmış, kimi zaman ruhunun bile olup olmadığı gündeme getirilip tartışmaya açılmış ve sürekli erkekten geri konuma düşürülmüştür. Aslında erkekle-kadının fiziksel yapıları yönünden bir karşılaştırma yapılması gerekirse kadının aleyhine bir durumun söz konusu olduğu, dolayısıyla

bir erkeğin himayesi altında kalmasının Kur'an'ın indiği dönemde çok da mantıksız olmadığı açıktır. Lakin bu durumun tüm karakter üzerinden bir eksikliğe neden sayılması, esarete düşürülüp tüm beşeri ve insani değerlerinin zayıflatılması durumlar incitici bir hal almaktadır. Bu durum belki de İslam'ın geldiği dönem arifesinde kadının doğduğu andan itibaren utanç vesilesi kabul edilip, canlı canlı hayattan koparıldığı gayri insanî durumla zirve noktasına ulaşmıştır. Her ne kadar bu durumun tüm Arap kabileleri için geçerli olmadığı ya da İslam tarihi kaynaklarının ifadesiyle bu konuya ilişkin yaşanmış vakaların azlığı gerçeği dikkate alınsa da bu durum söz konusu olayın çirkinliğini ortadan kaldıracak cinsten değildir.

Tarihin daha çok erken dönemlerinde değersiz bir varlık olarak görülen kadınlar, Eski Çinlilerde, kocalarının kölesi sayılır, onlarla beraber yemeğe oturamazdı. Mısır'da kadınlar erkekle aynı haklara sahip olmuşlarsa da bu çok fazla uzun sürmemiş Firavun'un direktifiyle köleleştirilmişlerdir. Uygarlığın beşiği olarak görülen Yunan'da kadınlar kölelerle bir tutulmuş, Eski Roma'da ise babalarından kocalarına aktarılan adeta bir mal hükmünde sayılmış, sonradan kendilerine birçok hak tanınmışsa da eğitim eksikliği yüzünden bu hakları kullanamamışlardır. Yahudilikte, kadının neredeyse hiçbir değeri yoktur. Yahudilerin her sabahki dualarında yer alan şu cümle dikkat çekicidir: "Ezeli ilahımız, kâinatın kralı, beni kadın yaratmadığın için sana hamdolsun."¹ Kadını aşağılama ve ona karşı olumsuz tavır takınma geleneğinin Hıristiyanlıkta daha da güçlendiğini görmek mümkündür. Zira kadın, haram meyveyi Âdem (as)'e yedirerek cennetten çıkarılmasına ve bu suretle insan neslinin günahkâr olmasına neden olmuştur.² Hindüizm'de Mono yasasına göre, kadının babasından, kocası ve çocuğundan müstakil yaşama hakkı olmayıp mezkûr erkekler öldüklerinde kocasının akrabasından bir adama yamanırdı.³

Kısaca ifade etmek gerekir ki tüm kültür ve medeniyetlerde kadının neredeyse hiçbir hakkı olmadığı, evlilik dâhil kendisiyle alakalı tüm

1 Tayyib Okiç, bu duanın İbranice metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte Yahudilerin Sefarad mezhebine ait bir dua mecmuasında geçtiğini ifade eder. bk. Muhammed Tayyib Okiç, *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi*, 4. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 7.

2 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991): 262.

3 Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı İle İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Rağbet Yayınları, ts.), 35.

kararlarda sadece erkeğin sözünün geçtiği anlaşılmaktadır. Sokrates ve Aristo gibi Antik dönem filozoflarının bile kadın konusunda söyledikleri değerlendirildiğinde ileri safhada bir ataerkillik düşüncesine sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.⁴

İslam öncesi Cahiliye döneminde de kadının durumu yukarıda ifade edilen dönemlerden pek farklı değildir. Bu dönemde kadın, sadece erkeğin kendisinden istifade ettiği ve neredeyse yaşam boyu herhangi bir hakkı bulunmayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Katı ataerkil yapının devam ettiği bu dönemde kadının sosyal hayatta da birçok hakkının engellendiği anlaşılmaktadır. Kadın evliliğine kendisi karar veremediği gibi boşanma konusunda da karar, hiçbir kurala bakmaksızın tamamen erkeğin elinde bulunmaktaydı. Kadının miras hakkı bulunmadığı gibi, kocasına karşı da herhangi bir hakkı yoktu.⁵

Cahiliye Araplarında kız çocuklarının dünyaya gelişi uğursuzluk sayılır, utanç vesilesi olarak kabul edilirdi. Bazen bu utanç yüzünden, bazen de fakirlik korkusuyla nadiren de olsa bazı aileler bizzat kendi kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekte bir sakınca görmüyordu. Bu hususu Kur'an-ı Kerim şöyle dile getirir:

“Onlardan birine dişi (çocuğu olduğu) müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. (Şimdi ne yapsın) Onu, hakaretle tutsun mu, yoksa onu toprağa mı gömsün! Bak, ne kötü hüküm veriyorlar.” (en-Nahl 16/58-59).

“Ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: ‘Hangi günahı yüzünden öldürüldü?’ diye.” (Tekvir 81/8-9).

İslam'ın gelişi ile birlikte kadınlarla ilgili temel sorunlar için çözüm yolları aranmış, kadının layık olduğu konum açıkça belirtilerek gereken değeri ona iade edilmiş, en az erkek kadar itibarlı olduğuna dikkat çekilmiş ve kadını itibarsızlaştırmaya yönelik algılar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Öncelikle vahyin direktifleri karşısında muhatap kabul edilmiş, değer verilen ve sorumluluk sahibi birey olma noktasına taşınmış,

4 Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999), 45-51.

5 Mustafa es-Sıbaî, *İslâm'a ve Garplılara Göre Kadın* (İstanbul: Nidâ Yayınevi, 1969), 19-21.

sonra da Hz. Muhammed'in söylem, tavır ve davranışları sayesinde kadının erkek gibi değerli olduğu düşüncesi toplum hafızasına kazınmaya başlanmıştır. Ancak bu olumlu yaklaşımla birlikte ortaya çıkan kadın tasavvuru sonraki saltanat dönemlerinde tekrar kaybolmaya yüz tutmuştur. Kur'an'ın, haklarının gözetilmesi gerektiği noktasında titizlikle uyardığı ve Resulullah'ın egemen erkek tasavvurundan uzaklaştırdığı kadın, yeniden erkeğe göre tali konumdaki seviyesine gerilemiştir.

Kadın konusu özellikle son bir-iki asırdır ilmi çevrelerde gündemde tutulan konuların başında gelmektedir. Erkeklerle dair kapsamlı ne herhangi bir kitap ne de makale yazılmazken kadın konusuna tahsis edilmiş onlarca kitap ve daha fazlası makale kaleme alınmış olup halen de üzerinde yazılmaya devam edilmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri aslında Kur'an'da va'z edilen konularla, ataerkil yapıya bürünmüş ve toplumun kültürel değerler kapsamında ön kabulleriyle veya uygulamalarıyla çelişir olmasıdır. Bir başka etken mevcut toplumsal yapıda çoğunlukla ikinci plana bırakılan kadınların hak arayışları kapsamında talepleriyle erkek muhataplarının statü mücadelesidir. Oldukça geniş çerçeveli bu alanın tartışıldığı daha özel alanlar ise kadının yaratılışı, biyolojik farklılıklar, kadın-erkek ilişkisi, üstünlük/fazilet tartışması, ailede iktidar kavgası, bireysel ve sosyal kimlik mücadelesi gibi konulardır. Bu alanda epeyce eser yazıldığı söylenebilir. Bu bağlamda Musa Carullah'ın (ö. 1945) "Hatun", Kasım Emin'in "el-Mer'e fi'l- mücteme'i'l islâmî", A. Muhammed el-Akkad'ın (ö. 1964) "el-Mer'e fi'l-Kur'an", M. İzzet Derveze'nin (ö. 1984) "el-Mer'e fi'l-Kur'an ve's-sünne", Cemal Ağırman'ın "Kadının Yaratılışı", Mahmût Şeltut'un (ö. 1963) "el-Kur'ân ve'l-mer'e", Bekir Topaloğlu'nun (ö. 2016) "İslâm'da Kadın", A. Vedûd Muhsin'in "Kur'an ve Kadın", Mustafa Öztürk'ün "Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın", Hidayet Şefkatli Tuksal'ın "Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri", Rıza Savaş'ın "Hz. Muhammed Devrinde Kadın", H.İbrahim Karslı'nın "Kur'an Yorumlarında Kadın" adlı eseri örnek olarak verilebilir. Yine bu konu sözü edilen eserlerin dışında bazı makalelerde de müstakil başlıklar altında (hatta İslâmî Araştırmalar (1991), Dinî Araştırmalar (2016) vb. Dergilerinin kadın özel sayılarında) işlenmiştir. Bizim bu makalede irdelediğimiz husus, köklü değişimin yaşandığı çağımızda müslim-gayr-i müslim çevreden dilendirilen ve bazen de eleştirilen konular çerçevesinde kadınların özellikle itibar kaybına uğratıldığı konuların vahiy bağlamında ve bir bütünlük içinde değerlendirilmesidir.

1. Âdem'in Yaratılışı

Dünyaya teşrif etmiş ilk kadının yaratılışını daha iyi değerlendirebilmek için ondan önce yaratılan ilk insanın/erkeğin yaratılışını kısaca irdelemek yararlı olacaktır. Yüce Allah her türlü canlı-cansız görünen tüm mevcudattan en küçük atomlara kadar her görünmeyen varlığı sonsuz güç ve kuvvetiyle eşsiz bir düzen içinde yaratmıştır. Rububiyet sıfatı gereğince de hayatın bulunduğu âlemin her noktasında tekâmül ettirerek bu oluşumu sürdürmektedir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem, melek ve cinler de dâhil tüm canlı-cansız varlıkların yaratılmasından ve insanın yaşamı için gerekli her şeyin yaratılıp yaşama elverişli hale getirilmesinden sonra, kendine has şartlar bağlamında topraktan var edilmiş, daha sonra da eşi yaratılmıştır.⁶

Kur'an'da ilk insan Âdem'in yaratılışının diğer insanların yaratılışından farklı olduğu ifade edilmektedir. Hatta bu yaratılışın farklı sûre ve ayetlerde birkaç aşamadan (Nuh 71/14) müteşekkil olduğuna ve geçirdiği değişimlere vurgu yapılmaktadır. Ancak ilk insan türünün yaratılışında sergilenen aşama halindeki bir oluşumun türler arası bir "evrim" ile bir bağlantısının olmadığını, sadece kendi türü içerisindeki oluşum aşamalarını veya tekâmülü yansıttığını ifade etmek gerekir. Bu aşamaların ilkinde su (*mâ*), (Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45); *Çamur (tîn-i lâzib)* (es-Saffât 37/11); *kuru balçık (salsâl)* (er-Rahmân 55/14; el-Hicr 15/26, 28, 33) şeklinde su, toprak ve bu iki unsurun oluşumuyla ortaya çıkan maddeler söz konusudur.

İnsanın ilk olarak yaratılışının aşamalarının ifade edildiği bu ayetlerin yanı sıra yine insanın, mükemmel şeklini alacağı son bir aşamanın daha olduğu ayetlerde dile getirilmektedir. Bu aşama son bir düzenleme ve ilahi ruhtan üfleme şeklindeki son safhadır. "...Onu tam anlamıyla tesviye edip/şekillendirip ona ruhumdan üfleyeceğim..." (el-Hicr 15/29).⁷ Fahreddin er-Razî, (ö. 606/1209) "tesviye"den maksadın iki türlü olabileceğini, birincisinin; insanın şekil bakımından bilinen surete çevrilmesi, ikincisinin ise; insan bedenini meydana getiren organların ve unsurların birbirleriyle ahenkli duruma getirilmesi olduğunu ifade etmektedir.⁸

6 Sakıp Yıldız, *Kur'an Işığında Yaratılış Konuları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 13-26.

7 Ayrıca bk. Sâd 38/72.

8 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2.

2. İlk Kadının Yaratılışı

İnsanın yaratılış serüvenine ilişkin Kur'an'daki kıssalara baktığımızda herhangi bir cinsiyet ayrımı güdülmediğini görmekteyiz. Yaratılış sürecinin ileriki aşamalarında ise ilk varlığın "Âdem" diye adlandırıldığını ve değerli bir varlık olduğunun bir karşılığı olarak da meleklerin kendisine secde etmesi istendiğini müşahede etmekteyiz (el-Bakara 2/30-37; el-Hicr 15/26-33; Sâd 38/71-76). Bu aşamaya kadar Âdem'in eşinin adından hiç söz edilmezken bir sonraki dönemde cennette iskân aşamasında yine isim verilmeksizin eş olarak kendisinden bahsedilmektedir.

Kur'an'da yukarıda da belirtildiği üzere ilk insan Âdem'in yaratılış konusunda çok detaylı olmasa da en azından yaratılış aşamalarına ilişkin bilgi verilirken, eşinin yaratılış konusunda fazlaca bilgi bulmak mümkün değildir. Bu açıdan Havva'nın yaratılış hakkındaki aşamaları bütün ayrıntılarıyla tespit etme, bu konuda ileri seviyede değerlendirmede bulunma ve zannî bilginin dışında sağlıklı bir çözüm üretme imkân ve kabiliyetine sahip değiliz.

Hz. Havva'nın yaratılışından söz eden ayetlere bakıldığında en kapsamlı bilgiyi bulabileceğimiz ayet Nisâ sûresi 1. ayettir. Bu ayette Yüce Allah şöyle buyurur: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً "Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun. "Müfessirlerin kahr ekseriyeti bu ayeti tefsir sadedinde aşağıda da üzerinde durduğumuz üzere görüşlerini, kadının kaburga kemiğinden yaratılışına dair hadisi merkez alarak temellendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla ayette ifade edilen yaratılış keyfiyetinin dayanağı genel olarak söz konusu hadis ve bu hadisin değişik varyantlarla gelen diğer metinleri olmaktadır.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu ayette hitabın kime yönelik olduğu, '**nefs-i vâhide**'den (نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) ne kastedildiği ve "**minhâ**" (مِنْهَا) (ondan) zamirinin merciinin ne olduğu hususlarının ayrıntılarına girmek gerekir. Şayet ayetin başındaki "ey insanlar" ifadesinin muhatabı iyi analiz edilip anlaşılabilirse "nefsi vâhide" konusu da daha iyi anlaşılır hale gelecektir. Nisâ sûresi birinci ayetteki "ey insanlar" hitabı ya Hz. Muham-

med dönemindeki Kureyşlileri⁹ ya Mekkelileri¹⁰ ya da bütün insanları¹¹ kastetmiştir. Müfessirlerin farklı yorumlarını bir zenginlik kabul etmekle birlikte Kur'an'ın evrensel olma özelliğini ön plana çıkararak ve hitabın "ey insanlar" şeklinde umumiliğini göz önünde bulundurarak buradaki kastın tüm insanlar olduğu yönündeki görüşün çok daha isabetli olduğunu ifade etmek gerekir. Medenî bir sûre olduğu da dikkate alındığında hitabın sadece Kureyşlilere ya da Mekkelilere yapıldığı görüşü de oldukça zayıf düşmektedir.

"Nefs" kelimesi birçok anlama gelmektedir. Nisâ sûresinde can, canlı, ruh, akıl, insan, şahıs, kimlik, hayatın özü, bir şeyin kendisi...¹² gibi anlamlar arasından, Hz Âdem'in kastedildiği; nefs/insan yorumu, konuya ilişkin bir kaç rivayetin de desteğiyle klasik tefsir yorumlarında en çok tercih edilip kabul edilen yorum olmuştur. Bu yoruma göre ilk kadının, ilk insan olan Âdem'den yaratılmış olduğu ifade edilmiştir.¹³ Bir başka ifadeyle bu müfessirlere göre ayetteki "nefs-i vâhîde"den maksat "Âdem"; "zevcehâ" ifadesinden de anlaşılan "Havva"dır. Bu görüşün devamı olarak da Havva, Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratılmıştır.¹⁴ Müfessirle-

- 9 Mustafa Ahmed el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 2. Baskı (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi, 1373/1953), 2: 175.
- 10 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîru'l-menâr)* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1420/1999), 4: 323.
- 11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Mustafa el-Babî el-Halebî, h. 1350.), I, 382; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 322; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1935), 2: 1271.
- 12 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru lisâni'l-'Arab, ts.), 3: 677-678; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti Kuveyt, 1973), 16: 559-574; Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Kahire: nşr. Ahmed Halefullah, 1970), 764, 678.
- 13 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî Tefsîr'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1407/1987), 4: 149-150; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, I, 454; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 492; Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil b. Şihabiddîn b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Beyrût: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-'Arabî, 1388/1969), 1: 448; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 382; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 2: 1271.
- 14 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 150; Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil* (Beyrût: Nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvar, 1995), 1: 63; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3: 3.



rin bu yorumu, ayetin zahir anlamına değil, Âdem'in insanlığın atası olduğuna ilişkin eski bir kabule dayanmaktadır. Oysa ayetlerin zahiri kavram kurgusuna ve sözlük anlamlarına bakıldığında bu anlamın rahatlıkla verilemeyeceği aşikârdır.

Nisâ sûresi birinci ayette ifade edilen “insanlar” veya “sizi” ifadelerinden sadece erkeklere yönelik bir genelleme yapıldığı anlaşılmış olur ki, ayetin asıl muhataplarının hem erkek hem de kadınlar olduğu açık bir şekilde görülebilmektedir. Şu halde hem erkek hem de kadın cinsi nefs-i vâhide denen maddeden yaratılmış olmaktadır.

“Nefs-i vâhide” kavramı, insan soyunun biyolojik özü olan “canlı öz” şeklinde kabul edilmesi durumunda söz konusu canlı öz “erkek” ve “dişi” olarak şekillenmekte, bir tek öz (nefs-i vâhide)den eşi de yaratılarak, iki ayrı canlı öz yaratılmış olmaktadır. Yaratılan bu canlı öz, ilk yorumda belirtildiği gibi, insan oluşum süreci tamamlanmış bir erkek kişi değil, hem erkek hem de kadın olma özelliğini bir arada bulunduran temel bir insanlık potansiyelidir. Bu görüşün İslam âlimleri arasında epeyce kabul gördüğü ve pek çok araştırmacıya referans olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Her iki cinsin aynı maddeden yaratılmış olduğu görüşünü ilk savunanlardan birisi olan Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) “Allah size kendi cinsinizden (min enfusikum) eşler nasip etti,” (en-Nahl 16/21) “Allah onlara kendi cinslerinden (min enfusikum) bir elçi gönderdi,” (Âl-i İmrân 3/164) ve “Allah size kendi cinsinizden (min enfusikum) bir elçi gönderdi,” (et-Tevbe 9/128) ayetlerindeki gibi “nefs-i vâhide” ifadesinin “bir tek kişi” manasında değil “aynı cins/tür” anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁶

İnsanın dünyaya teşrif ettiği veya cansız bir maddeden canlı bir varlığa dönüştüğü ilk aşama olarak adlandırılan nefs-i vâhide Kur'an'ın diğer

15 Daha geniş bilgi için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 331; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsîr*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 132; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2: 188-192; Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 76-82; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 80-85; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 2. Baskı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 66-73; Amine Muhsin Vedûd, *Kur'ân ve Kadın*, trc. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 38-44.

16 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 9: 131.



sûrelerinde de benzer şekliyle tasvir edilmektedir.

“(Allah) sizi bir tek nefisten yaratmıştır, sonra ondan eşini de var etmiştir.” (ez-Zümer 39/6).

“Odur ki sizi bir tek nefisten yarattı, gönlü ısınsın diye ondan eşini var etti.” (el-A'râf 7/189).

Bu iki ayette de görüldüğü gibi ilk insanın yaratıldığı madde “nefs-i vâhîde” şeklinde tanımlanmakta ve akabinde eşinin de aynı maddeden yaratıldığı bildirilmektedir. Kısaca dünyayı şenlendirecek ilk erkek hangi tür kaynaktan yaratılmışsa eşi de aynı kaynaktan yaratılmıştır. Burada sözü edilen “minhâ” (مِنْهَا) ifadesindeki “hâ” (هَآ) zamiri, nefsi vâhîde tamlamasına yani “ilk cana, cevhere, öze” ait olmaktadır. Aynı cümledeki “zevehâ” (زَوْجَهَا) tamlamasındaki “hâ” (هَآ) zamiri de aynı tamlamaya gitmektedir.¹⁷ Şu halde söz konusu ayetler bir cinsin diğer cinsten yaratılmasının ötesinde, iki farklı cinsin aynı öz/cevherden vücuda getirildiğini göstermektedir.

Her bir varlık türünün kendine özgü bir cevherden, ama çiftler halinde vücuda getirildiği, ayrı ayrı her türün aynı varlık kimliğini kendisinde barındıran bir ilk çiftten türemiş olabileceği “Üzerinde düşünüp öğüt alınız diye her şeyi çift yarattık,” (ez-Zâriyât 51/49) ayetine dayandırılmaktadır.¹⁸

Şu halde “nefs-i vâhîde” ifadesinin erkek ve dişi olarak insanın aynı cinsten, aynı özden yaratıldığına işaret ettiğini ve insanın temel yaratılış maddesinin toprak ve su olduğuna yönelik Kur'an ifadelerine bakıldığında, erkeğin ve kadının bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir.¹⁹

2.1. Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması

Yukarıda da dile getirildiği üzere çeşitli ayetlerde ilk insanın ‘nefs-i vâhîde’den yaratılışının ifade edilmesinin akabinde yine eşinin de aynı maddeden yaratıldığı belirtilmektedir. Söz konusu bu ayetlerde eşin ya da Hz. Havva'nın yaratılış detayları verilmemekle birlikte hadis ve tefsir literatürü içerisinde Hz. Havva'nın, eşi Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden

17 Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler*, 78.

18 Şekerci, *Kur'an-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*, 39-40.

19 Öztürk, *Cahiliyeden İslâmîyet'e Kadın*, 162.



yaratıldığına dair epeyce rivayet mevcuttur. Bunlardan bir şöyledir: “Allah herkese Âdem’e secde etmeyi öğrettiğinde, İblis secde etmekten imtina edince Allah kendisini lanetleyip, sonra Âdem’e eşiyile beraber cennette oturmasını belirtti. Âdem’in eşinin yaratılma zamanı konusunda ihtilafa düşüldü. Süddî, (ö.127/745) İbn Abbas, (ö. 68/687) İbn Mesud (ö. 32/652-653) ve bazı sahabelerden şunu nakletmektedir: ‘Allah İblis’i cennetten kovduğu zaman, Âdem’i orada iskân etti ve Âdem orada tek başına kaldı. Arkadaşlık kurabileceği herhangi bir kişi yoktu. Sonra Allah onu uykuya daldırdı ve sol kaburga kemiklerinden bir tanesini alarak yerini etle kapadı ve o kemikten Havva’yı yarattı. Âdem uyandığında yanında bulunan bir kadın gördü, ona kimliğini sorunca, O: ‘kadın’ diye karşılık verdi. Âdem tekrar niçin yaratıldığını bilmek isteyince; ‘bende huzur bulman için’ şeklinde cevap verdi. Meleklerin ‘onun ismi nedir?’ sorusuna Âdem; ‘Havva’ şeklinde karşılık verdi. Melekler yine; ‘Neden Havva ismini verdin?’ şeklinde sorunca Âdem; ‘Çünkü o diri (canlı) olan bir şeyden yaratıldı’ cevabını verdi.”²⁰

Hadis literatüründe Hz. Havva’nın kaburga kemiğinden yaratıldığına ve kırılma ve kırılganlığına temas edilirken tefsir kaynaklarında ise ne zaman ve nasıl yaratıldığına ilişkin bilgiler verilmektedir. Örneğin Fahreddin er-Razî, Havva’nın, yaratılış maddesini ve zamanını şu şekilde ifade etmektedir: “Allah’ın İblis’i cennetten kovduğunda Âdem’in yalnız kaldığı sırada uyku halindeyken sol kaburga kemiğinden yaratmıştır”.

Hz. Havva’nın yaratılışı hakkında Buharî’de (ö. 256/870) yer alan bir rivayette şöyle denilmektedir: “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin! Kadınlar konusunda birbirinize hayrı tavsiye ediniz, çünkü onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı üst kısmıdır. Eğer doğrultmaya veya eğriliğini gidermeye çalışırsanız onu kırarsınız, şayet olduğu şekliyle de bırakırsanız sürekli eğri kalacağından onlarla ilgili mevzularda birbirinize iyilik tavsiye edin.”²¹

20 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4: 150; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1: 453-454; Ebû Yahya Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru’l-’ulûm* (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1996), 1: 278; Ebüssuûd Efendi el-İmâdî, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-kitâbi’l-kerîm* (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-’Arabî, ts.), 2: 138.

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Nikah”, 80. Bu rivayete yakın benzer rivayetler için bkz. Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul:

Kadının; Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılışından bahseden ve Buhari'de geçen hadisin değişik varyantlarının diğer hadis külliyatında da küçük farklılıklarla yer aldığını görmekteyiz.²² Ancak bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in "Kadın kaburga kemiği gibidir" (إِنَّمَا الْمَرْأَةُ كَالضَّلْعِ) ifadesiyle kadınların naif ve narinliklerine vurgu yaptığı ve bu yüzden erkekleri kadınlara karşı yumuşak ve güzel davranmaya çağırdığı anlaşılmaktadır. Aslında Hz. Peygamber bu ifadeyle onların yaratılışlarından bahsetmekten ziyade ruhsal yapıları açısından hassas olduklarına dikkat çekmiştir. Nitekim hadiste geçen "el-dıl'u" (الضَّلْع) kelimesi sadece kaburga anlamında kullanılmamakta, eğrilikten kinaye²³manasına da gelmektedir.

Yukarıdaki rivayetlerin İsrailiyat referanslı haberlerden olduğunu anlamak hiç de zor değildir. Nitekim bu konuya ilişkin Tevrat'ta Allah'ın; Adam (Âdem)'a uygun bir yardımcı yaratmak için uyuduğu sırada kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadığı ve bu kaburga kemiğinden bir kadın yarattığı daha sonra da yanına getirildiğinde Adam'ın "Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir, buna 'nisâ' denilecek, çünkü o insandan alındı" şeklinde ifadeleri kullandığı açıkça ifade edilmektedir.²⁴ Geline bu noktada Tevrat'ın bu ifadeleriyle yukarıda hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan rivayetler arasında benzerlik olduğu, dolayısıyla söz konusu bu muhtevanın Yahudi kültürüne dayandığı anlaşılmaktadır.

Kadının kendisinden yaratıldığı ifade edilen kemikteki eğrilik; kaburga kemiği için ahlaki açıdan herhangi bir mesele içermeyen doğal/fitrî bir durum olsa da; kadının yapısındaki bu eğrilik doğal olarak ahlaki açıdan problemlili bir durumun mevcudiyetine işaret etmektedir. Ancak fitratı itibariyle problemlili yaratılan kadının, tabiri caizse bu sorunlu yaratılışla kulluk mücadelesine hükmen mağlup olarak başlamasının gerekçeleri konusunda hiçbir ipucuna rastlanmamaktadır.²⁵

Çağrı Yayınları, 1981), "Rada", 60; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Talâk", 12; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 9152; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 6: 279.

22 Müslim, "Rada", 65; Tirmizî, "Talâk", 12.

23 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8: 77.

24 Detayları için bk. *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin 2/18-24.

25 Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 76. Ayrıca ilk kadının yaratıldığı madde ile ilgili daha geniş değerlendirme için bk. Züleyha Birinci, "Nefs-i

Yukarıdaki rivayetlerde kadının karakteri ve kişilik yapısıyla müdahaleci, sert ve kırıcı bir tarzda uğraşılmaması konusundaki bu tavsiye, erkek için bir ikaz mahiyetindedir. Fakat sadece kadında değil, her bireyin yapısında buna benzer eğriliğin mevcudiyeti söz konusudur. Ancak rivayetlerdeki şekliyle bu eğriliğin sadece kadın için dillendirilmesi, erkeğin sanki bu eksikliklerden uzak olduğu gibi bir intibaya neden olmakta ve bu yüzden kadını, insan neslinin erkeğe göre daha eksik veya kusurlu bir türü konumuna indirgemekte²⁶ ve erkeklerden daha düşük bir profilde olmalarına sebebiyet vermektedir. Oysa “Gerçek şu ki, biz ona yolu yöntemi gösterdik. Şükredici ya da nankör olması, artık kendisine bağlıdır” (el-İnsân 76/1-3) ayetinde de dikkat çekildiği gibi Kur'an'ın tüm pasajlarındaki ana temanın kadın- erkek her iki kesim için eşit olduğu, söz konusu bu çifte standartlı ataerkil zihniyetin yine Kur'an'ın temel tezleriyle uyuşmadığı izahtan varestedir.

Burada dikkat çeken bir husus da ister erkeğin ister kadının diğer cinsten yaratılmış olması diğerine karşı bir üstünlüğü ifade etmeyeceğidir. Bir başka ifadeyle önce yaratılmış olmak onun faziletine karşılık gelmez.²⁷ Kur'an'a göre üstünlük ölçüsünün kriteri zaten takva²⁸ olarak bildirilmektedir.

Tevbe sûresinde iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevi hem erkeğe hem de kadına aynı tür görev olarak verilmekte (et-Tevbe 9/71) ve bir ayırımı gidilmemektedir. Şayet kadın doğuştan bir eksiklikle yaratılmış olsaydı, bir erkek gibi iyiliği emretme ve kötülüklerden uzaklaştırma görevini layıkıyla yerine getirmesi elbette düşünülemezdi.

Hz. Havva'nın Hz. Adem'in sol eğe kemiğinden yaratılmış olduğuna ilişkin rivayetlerde geçen detaylı bilgilerin, karşılıklı konuşmaların aslının olmadığını ve genel hatlarıyla İsrailiyat haberlerinden olduklarını belirten Abdullah Aydemir, çeşitli mecazî yorum yapılabilecek hadislerin temel hedefinin, kadınlara karşı munis, şefkatli olmanın ve onlarla iyi ge-

Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:47, (2014), 151-164.

26 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 77.

27 Birinci, “Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, 162.

28 el-Hucûrât 49/13.

çinmenin teminatı olduğunu belirtmektedir.²⁹ Kaldı ki söz konusu hadisin sıhhati üzerinde bir şüphe bulunmadığını veya mecazî anlamın ötesinde gerçek yaratmadan bahsettiğini kabul etsek bile, bunun eşitsizlik anlamına geldiğini söylemek zordur. Zira kadın ilkin farklı bir yaratılış ilkesi ile dünya sahnesine çıkarılmış olsa bile bu onun insan olma özellikleri açısından bir eşitsizliği gerektirmez. Tıpkı Hz. İsa'nın farklı bir yaratılış sistemiyle yaratılmasında diğer insanlardan herhangi bir farkının bulunmaması gibi.³⁰

Kadınların eğriliğinden söz eden hadisin sahih olup olmamasına ilişkin arizî bir durum bulunmaması durumunda dikkat edilmesi gereken bir husus kadınların tabiatlarının, mizaçlarının beyanı için belîğ bir teşbih (benzetme) ve temsil olarak anlaşılması gerektiğidir. Bu hadis, bazı varyantlarında teşbih edatı ile “eğ kemîği gibi” nakledilirken, bazen de teşbih edatı olmadan “kadın kaburgadandır” şeklinde teşbih-i belîğ olarak rivayet edilmiştir. Bu itibarla bazı rivayetlerde kadınların kaburga kemîğinden yaratılmış olduğunu ve o kemikte eğrilik bulunduğunu ve bunun da tam olarak düzeltilmesinin imkânsızlığını belirten ifadelerin manayı kuvvetlendirmek için zikredilen ifadeler olduğu söylenebilir.³¹

Şunu da ifade etmek mümkündür ki ayette “ce'ale” (جعل) yerine “haleka” (خلق) fiilinin kullanılması, yeni bir yaratılışa işaret eder. Zira Hz. Havva, Hz. Âdem'in eğ kemîğinden yaratılmış olsaydı, “ce'ale minhâ zevcehâ” (جعل منها زوجها) ifadesi kullanılacaktı. Çünkü “ce'ale” (جعل) fiili iki şeyin aynı maddeden yaratıldığını gösterir.³² Dolayısıyla hadisin sıhhatinde bir zayıflık bulunmaması durumunda en iyi yorum hadiste teşbihin olduğunu ifade etmek olacaktır.

3. Kadının Değeri

İslam'ın kadına bakışı konusunda iki karşıt görüş son yıllarda adeta birbiriyle yarışmaktadır. Bir taraf ayet ve hadisler üzerinde oldukça zorlama bir te'ville İslam'ın kadına değer vermediği, onu aşağıladığı, erkeği üs-

29 Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1989), 252-253.

30 Ağırman, *Kadının Yaratılışı İle İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*, 222-223.

31 Adem Dölek, *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 191.

32 Abdulcelil Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Ayetler* (İstanbul: Elest Yayınları, 2004), 176.

tün sayıp kadını ikinci plana ittiği şeklinde iddialarda bulunurken; diğer taraftan da bu iddiaların aslının olmadığını, İslam'ın kadına hak ettiği değeri verdiğini, kadını erkekle bir tuttuğunu ispatlamaya çalışmaktadır.³³

Kur'an-ı Kerim'in, kendi özgün bağlamı içinde incelendiğinde gerek erkek gerekse kadına yönelik ifadelerde hiçbir ayrıma gitmediği, her iki cinse de aynı tür hak ve sorumluluklar yüklediği görülmektedir. Ancak tarih boyunca görülen kadına karşı aleyhte tavır takınılması, kadının ikincil insan muamelesi görmesi, aşağılanıp toplumdan soyutlanması Kur'an kaynaklı olmayıp yabancı kültürlerin İslam'a girmesi sonucu oluşan yaklaşımlardır. Oysaki Allah'ın, erkek gibi özgün bir varlık olarak dünya sahenesinde sorumluluk sahibi kılıp bir takım eylemlerle teklifte bulunduğu kadını eksik yaratıp erkeklerden beklediği karşılığı kadınlardan bekleme ve hatta aşağılaması mümkün değildir. Ancak Müslümanların ilk dönemde cahiliye Araplarından ve diğer kültürlerden edindikleri olumsuz değerler neticesinde ve zamanla Kur'an'ın özgün/safi ilke ve esaslarından uzaklaşmak suretiyle kadına karşı olumsuz düşünce, tutum ve davranışlar artma eğilimi göstermiştir. Bu eğilim, günümüze kadar da devam etmiştir.

İslam, insanların fitratlarına bağlı olarak yükümlülükleri tespit etmektedir. Bu bakımdan hiçbir sorumlu bireyden kayıtsız şartsız mutlak bir eşitlik içinde hareket etmesini beklememektedir. Zira Allah'ın "Her kişiyi ancak gücünün yettiği ölçüde sorumlu tutar", (el-Bakara 2/286) ayetinde de ifade ettiği gibi insanların ancak güçleri nispetinde yükümlülüklerinden ancak söz edilebilir. Sözgelimi fiziksel yönden güçlü birisinin yaptığı işi, zayıf ve çelimsiz bir bireyden beklemek ne kadar makul ve mantıklı değilse aynı şekilde erkeklerin de yapabilecekleri şeyleri kadınlardan beklemek o derece mantıklı olmasa gerektir.

Yüce Allah erkek ve kadını herhangi bir ayrıma tabi tutmadan ah-sen-i takvim (et-Tin 95/4) kavramıyla tanımladığı mükemmel bir yapıda ve eşit ölçülerde vücuda getirmiştir. Yaratıcı nezdindeki üstünlük ölçüsü sadece iman edip iyi davranışlarda bulunup bulunmama ve ahlakî esaslara göre hayatını şekillendirip şekillendirmeme olarak tanımlanabilir. Bunun dışındaki hiçbir ölçüt eşitsizliği belirlemede rol almamaktadır. Bir başka ifadeyle dişilik ve erkeklik Yüce Allah'ın birer ihsanı olup birbirlerine karşı üstünlük ifade etmez; aksini iddia etmek O'nun adil yaratıcı

33 Mustafa Tunçer, "İslâm Dininin Kadına ve Aileye Bakışı", *Kadın ve Aile Hayatı*, ed. Nazım Elmas (İstanbul: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 62.

fikri ile çelişir. Zerre miktarı iyilik veya kötülüğün hesap edildiği rabbanî hesapta, insanların cinsiyet, renk ve soy gibi farklılıklarının herhangi bir kıymet-i harbiyesi olamaz. Tam bu noktada kadının değersiz sayıldığı bir toplumda, dikkat çekici bir mesaj niteliğinde olan Hz. Süleyman'ın çağdaşı Seba Melikesi'nin sergilediği yönetim şekline ilişkin olumsuz bir hüküm içermeyen (en-Neml 27/22-37) Kur'an mesajı, toplumsal değer üretmenin cinsiyete bağlı değil liyakat ve yetenek eksenli yapıldığının açık örneğidir.

Erkek ve kadının insan olma vasfı bakımından birbirinden faziletli olmadığı veya birbirine üstünlük taslayamayacağına gerekçesi aslında hiç kimsenin yaratılış aşamasında cinsiyet tercihi bulunma hakkına sahip olmamasıdır. Bu konuda tek yetkili küllî irade sahibi Yaratıcı Allah olup kimi ailelere erkek, kimi ailelere kız veya her iki cinsten evlat bahşetmekte hatta dilediği ailelere de hiç çocuk vermemektedir. (Bk. eş-Şûra 42/49-50).

Erkeğin kadına karşı üstünlüğü konusu her gündeme geldiğinde ilk akla gelen şey Kur'an'da kadınlarla erkekler arasında bir derece üstünlük bulunduğunu ifade eden ayettir: "Erkeklerin kadınlar üzerinde bulunan hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Erkeklerin, kadınlar üzerinde, bir derece(fazla hak)ları vardır." (el-Bakara 2/228).

Nisâ sûresi 34. ayette ifadesini bulan ve aile kurumu kapsamında ailenin geçimini temin sebebine mebni olarak erkeklerin kadınlar üzerinde "kavvam" kılınması erkeklere fonksiyonel bir üstünlük yüklemektedir. Ancak erkeklere tevdi edilen bu yetkilendirme aile kapsamından soyutlanarak ontolojik anlamda erkeğe artı değer, kadına ise eksi değer olarak tüm hayat için genelleştirilmiş ve hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur.

Kadın erkek arasında akıl, irade ve dini sorumluluğa sahip olma bağlamında herhangi bir fark gözetilmediği veya bu alanda tam bir eşitlik olduğu Kur'an-ı Kerim'de açıkça vurgulanmaktadır. "Erkek veya kadından her kim inanarak güzel işler yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar." (en-Nisâ 4/124). "... Erkek veya kadından her kim inanarak faydalı iş yaparsa onlar cennete girerler ve orada kendilerine hesapsız rızık verilir." (el-Mü'min 40/40). Görüldüğü gibi Allah katında kadın veya erkek olsun sarf ettikleri çaba ve gerçekleştirdikleri eylemler itibarıyla farklı değerlendirme kriterlerine tabi tutulmamaktadır.

Kur'an kadın-erkek arasında bir fark gözetmeyen bir anlayış sergilemektedir. Ancak bazen inanan kadınlara örnek veya ibret olması için pek çok kadından söz etmektedir. Hz. Meryem hariç hiçbirisinin özel adını belirtmemektedir. Bu kadınların bir kısmından inanan kadınlara onlar gibi olmamaları gerektiği hatırlatırken; bir kısmından da onlara uyulması gerektiği³⁴ tavsiye edilmektedir.³⁵

Konu ile ilgili şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki, cinsiyet ayrımı güdülmeden inanıp değerli davranışlarda bulunan erkek ve kadınların cennete gireceği, kendilerine hiçbir şekilde haksızlık yapılmayacağı bu ayetlerde vurgulanmasına rağmen; ataerkil düşünce yapısını yansıtan bazı rivayetlerde cennetle müjdelenen ('aşere-i mübeşşere) sahabeler arasında Hz. Aişe, Hz. Fatma başta olmak üzere hiçbir kadın sahabenin zikredilmemesi de manidardır.³⁶

Kur'an'ın erkek-kadın arasındaki cinsiyet rollerine ilişkin değer skalasında dini derecelere vurgu yapan ayetlerden biri de Ahzab sûresinde geçmektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. Muhammed'in eşlerinden Ümmü Seleme'nin "Ya Resûlullah! Kur'an'da sürekli erkeklerden bahsedilmekte, aksine biz kadınlardan hiç söz edilmemektedir"³⁷ şeklindeki ifadesi üzerine nazil olan ayette şöyle buyurulmaktadır:

"Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taate devam eden erkekler ve taate devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (Allah'a) saygılı erkekler ve saygılı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar; (işte) Allah bunlar için bağış ve büyük bir

34 Örnek bir durum için bk. et-Tahrim 66/10-12.

35 Emine Öztürk, "Kur'an'ın Kadına Bakışı ve İslam Tarihinde Kadının Sosyal Statüsüne Genel Bir Bakış", *Harakani Dergisi*, Sayı: 2, (2014): 17-34, 25.

36 Buhârî ve Müslim dışında hadis külliyatı içerisinde (Tirmizî, "Menâgıb", 76; Ebû Dâvûd, "Sünne", 9; Nesaî, "Salâtü'l-leyl", 5, 56; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 174.) yer alan kaynaklarda cennetle müjdelenen on sahabenin adı geçmektedir. Ancak farklı varyantlarla gelen rivayetlerin her birinde sabit on kişinin adı yerine değişik adlarla ifade edilen sahabeler yer almakta ve bunların içerisinde hiçbir kadın yer almamaktadır. Bu konu üzerinde değerlendirmeler için bkz. Ali Yılmaz, "Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi", *İSTEM* 29 (2017): 79-101.

37 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 8.



mükâfat hazırlamıştır.” (el-Ahzâb 33/35).

Bu ayette de görüldüğü gibi erkek ile kadın Müslüman ve mümin olma ortak paydasında bütün dinî, ahlakî üst değerler konusunda ayrı ayrı, fakat birbirine eşit olarak zikredilmektedir. Ayrıca başka bir ayette “Onlar (hanımlarınız) sizin için bir elbise, siz de onlar için bir elbisesiniz” ifadesiyle ferdi ve sosyal yaşantı bağlamında birbirlerinin mütemmimi, kusurlarının örtücüsü olma yönünden aralarında bir fark olmadığına işaret edilmektedir.

Allah, insan neslinin sürmesi için değişik fizyolojik tarzda donattığı kadın ve erkeği; aralarında sevgi ve merhamet eksenli bir yapının oluşumu için adeta birbirleriyle örtüşen bir yapıyla yaratmıştır: “O’nun ayetlerinden biri de, size nefislerinizden, sakinleşeceğiniz eşler yaratması ve aranızda sevgi ve acıma koymasındır.” (er-Rûm 30/21). Bu ayette de görüldüğü gibi farklılıkların oluşturduğu birbirini tamamlama hali, kadına aneliği ve bunun gereği olarak da biyolojik farklılıkları ve fiziksel görünümünden kaynaklanan cazibeyi tanıırken (Âl-i İmrân 3/14); erkeğe fiziksel kapasiteye dayalı yetenekleri sağlamıştır. Ancak yaratılıştan gelen bu farklılıklar birini diğerinden daha fazla onur, izzet ve takva sahibi kılmaz.

4. Kadının İtibar Kaybına Uğratıldığı Hususlar

Kur’an-ı Kerîm’in, kadının değeri konusundaki bakış açısını ele alırken kadın aleyhinde olumsuz yaklaşımlara neden olan hususlardan da söz etmek gerekir. Zira yanlış algıların oluşmasında izlenen yol ve metodun eksiklikleri ifade edilmedikçe konunun sağlam bir zeminde değerlendirilmesi ve buradan Kur’an’ın maksadının doğru anlaşılması ve sağlıklı bir sonuca varılması mümkün değildir.

4.1. Kadının Yaratılıştan Eğri Olduğu Söylemi

Yukarıda da belirtildiği üzere İsrailiyat türü haberlerden olduğu aşikâr olan kimi rivayetlerde kadının erkeğin eğe kemiğinden yaratılmış olduğu, ancak bu eğriliğiyle ondan yararlanılmasının doğru olduğu, aksi halde kırılacağı³⁸ şeklindeki ifadeden onun düzeltilemez yönüne vurgu yapıldığı ve açıkça itibar kaybına uğradığı anlaşılmaktadır. Eğer kadın düzeltilmesi zor bir bünyede yapıda yaratılmışsa ne onu tamir etmenin ne de ona hayır tavsiye etmenin bir faydası yoktur. Dahası Allah’ın doğuş-

38 Müslim, “Rada”, 18.

tan eğri yarattığı düşünülen kadını onarmaya çalışmak, Allah'ın iradesine müdahale şeklinde de anlaşılabilir. Şayet erkeğin bedenindeki eğe kemiğinden yaratılan kadın hakikaten eğri veya arızalı ise o takdirde eğriliğin temel sahibi olan erkek neden herhangi bir eğrilikle anılmamaktadır. Kadına karşı negatif ayrımcılığın ve onun ikinci sınıf görülmesinin din adına çözüme kavuşturulmasına yönelik öncelikle bu ön kabulün sorgulanması gerektiği aşikârdır.³⁹

4.2. Kadının İlk Günahın Müsebbibi Sayılması

Müslümanlar arasındaki genel kanaata göre Hz. Âdem'in cennetten kovulmasına neden olan kişi, onun eşi Hz. Havva'dır. Bu konuda ileri sürülen iddiaya göre İblis'in yerine Hz. Havva Hz. Âdem'e "gel şu ağaçtan yiyelim" diyerek yasaklanmış meyveden yemesini sağlamış ve böylece her ikisinin de cennet yurdundan çıkarılmasının müsebbibi olmuştur.⁴⁰ Bazı tefsir kaynaklarında uzunca anlatılan bu hikâyenin benzerini Tevrat'ta⁴¹ bulmak hiç de zor değildir. Tevrat'ta anlatılan bu hikâyenin sonunda suçlu yine Hz. Havva ilan edilmektedir. "... Ve adama dedi: Karının sözünü dinlediğin ve "ondan yemeyeceksin" diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu..."

Tevrat'ta geçen söz konusu ifadeler ve tefsir kaynaklarında yer alan rivayetler Kur'an'la tamamen çelişmektedir. Zira Yüce Allah Kur'an'da açıkça Hz. Âdem ve eşinin yasak meyveden yemeleri için aldatanın şeytan olduğunu bildirmektedir: "Derken şeytan, onların, kendilerinden gizlenmiş olan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbimiz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedi kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan menetti." (el-A'râf 7/20).⁴² Bu ayetlerde özellikle vurgulanan nokta, kadının ilk günahın işlenmesini teşvik eden bir varlık olmadığıdır. Zira Kur'an, ilk günahı Âdem ile Havva'nın beraber işlemelerinden dolayı her ikisinin de cezaya çarptırıldığını ifade

39 Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007), 93-133, 4, 8.

40 Ebüssüûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 91.

41 Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 3: 1-17.

42 Benzer şekilde Kur'an'da (el-Bakara 2/36) Hz. Âdem ve eşini şeytanın kandırıp ayaklarını kaydıracağı ve cennetten çıkarılmalarına neden olduğu ve ayrıca Hz. Âdem ve eşine ebedi saltanatlarının gerçekleşmesine yönelik vesvese verenin yine şeytan tarafından verildiği (Tâhâ 20/120) ifade edilmektedir.

etmektedir. Bu itibarla Havva'nın yaratılışını, İsrailiyat türünden rivayetlerle destekleyip onu kötülüğün kaynağı olarak mahkûm etmek, üstelik bu kötülüğü tüm kadınlara şamil olacak şekilde genelleştirmek, Kur'an'ın mesajıyla tamamen tezat teşkil etmektedir.⁴³

Bu kapsamda şu hususu da gündeme alıp değerlendirdiğimizde yine ilk suçun kadına ait olmadığı anlaşılabilir olacaktır. Şayet ilk günah Havva'ya ait olsaydı cezalandırma sadece kendisini kapsamış olacaktı. Oysa ilgili ayetlere bakıldığında cezalandırmanın her ikisini de içerdiği kolayca anlaşılabilir. Kur'an'ın genel karakteri olarak cezaların şahsiliği ilkesini de konuya ilave edecek olursak suçun Havva'ya ait olmadığı, aksine hem Havva'yı hem de Âdem'i ayartmaya çalışan şeytana ait olduğu görülecektir. Hâsılı ilk suçun işlenmesine sebep olanın kadın olduğu tezinin geçersizliği, Hz. Âdem gibi eşit hak ve sorumluluğa sahip olduğu, yanlış tercihte bulunma konusunda ondan bir farkı olmadığı netleşmektedir. Dolayısıyla bu söylem üzerinden kadının değersizliği iddiasının mesnetsiz olduğu, eşinin gerisinde ikinci planda kaldığı görüşünün anlamsız olduğu anlaşılabilir.

4.3. Kadının Fitne Unsuru Sayılması

Kur'an-ı Kerîm'de imtihan, şirk, küfür, baskı, nifak, günah gibi geniş bir çerçevede kullanılan fitne kavramı, temel olarak 'deneme/sınama' anlamına gelmektedir.⁴⁴ Fitnenin, Kur'an'ın genel ilkeleri kapsamında hem erkek hem de kadın için söz konusu olması gerekirken, ataerkin geleneksel yaklaşımlarda kadının, meselenin merkezine çekilmesi oldukça düşündürücüdür. Şüphesiz fitnenin kadınla özdeşleştirilmesinde bazı hadis rivayetlerinin güçlü bir rolü olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan biri "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne sebebi bırakmadım"⁴⁵ hadisidir. Hadisin sıhhat değeri bir tarafa burada gözden ırak tutulmaması gereken nokta "fitne" kavramının Türkçe karşılığının hadiste kullanılan anlamdan daha farklı bir perspektifte ele alınmasıdır. Nitekim Bakara sûresinde Hârût ve Mârût'un sihri öğretme bağlamında söyledikleri "Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız), sakın küfre gitme(yin)!" demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı" (el-Bakara 2/102), ifadele-

43 Şekerci, *Kur'an-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*, 40.

44 Mustafa Çağrı, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13: 156.

45 Buhârî, "Nikâh", 17; Müslim, "Zikr", 97.



rinde açıkça görüleceği üzere 'sınama/deneme' anlamında kullanılmıştır. Bu itibarla Arapçadaki anlamı dikkate alınmadan ya da öncelenmeden doğrudan yukarıda belirtilen ve yaygın olan kullanımıyla "fitne" olarak çevrildiğinde bir anlam kaymasına neden olacağı kanaatindeyiz.

Kadının fitne unsuru olduğu toplumsal hafızada o kadar yer etmiştir ki onun sosyal hayattan tecrit edilip mağdur edilmesinde, neredeyse bir konsensüs sağlanmış durumdadır. Bu bağlamda Müslüman coğrafyada kadının fitneye sebep olur endişesiyle mescit ve camilerde ibadet yapmaktan uzaklaştırılmasında sorunun ciddiyeti rahatlıkla görülebilir. O kadar ki, kadının fitne çıkarma ihtimalinin yüksek olması nedeniyle camiye dahi gitmesini sakıncalı görenler, Resülullah'ın kadınlara bu konuda ön ayak olduğunu ifade etmekten de geri kalmamışlardır. Örneğin toplum nezdinde önemli bir itibarı bulunan İmam-ı Gazzalî'nin (ö. 505/1111) aşağıda yer alan ifadesiyle kadının fitne unsuru olduğuna yönelik anlayışın oluşumunda önemli katkısının olduğu söylenebilir:⁴⁶

"Hz. Muhammed, kadınların camiye gitmelerine müsaade etmiştir, ancak bu dönemde en doğrusu onların evlerinde oturmalarıdır. En uygun hareket odur ki, Müslüman kadın ancak mühim bir konu için evinden çıkabilir, aksi takdirde sıradan sebeplerle dışarı çıkması çoğu zaman fesadın oluşumuna yol açabilir".

Oysa Resülullah kadınların mescide gitmemeleri konusunda sahabenin baskıcı tutumunu şu sözleriyle engellemeye çalışmıştır: "Allah'ın cariyeleri/kadınları Allah'ın mescitlerinden menetmeyiniz."⁴⁷ Ancak daha sonraki dönemlerde fitnenin artma endişesiyle kadınlar sosyal hayattan uzaklaştırılmıştır.

Kadınların mescide gitmeleri konusunda yalnızca Gazzalî değil, pek çok geleneksel yorumcu aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Örneğin Mevdûdî, (1903-1909) kadınların gündüz vaktinde değil de yatsı ve sabah namazı gibi gece karanlığında kılınan namazlarda bulunabileceğini söylemektedir. Bu düşünce, kadınların evlerinde kıldıkları namazın mescitte kıldıkları namazdan daha faziletli olduğu iddiasına kadar varmıştır. Bu görüşe gerekçe olarak fitneden korunma hususunda evlerin daha emni-

46 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, İhyâu 'ulûmi'd-dîn, 2. Baskı (İstanbul: Arslan, 1974), 3: 523.

47 Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 52.

yetli oluşu gösterilmektedir.⁴⁸ Öte yandan kadınların cami ve mescitlere her türlü gayeyle gitmesi hususuna dair herhangi bir yasaklama ve engelleme gerekcek olsaydı, bu konuya ilişkin beyanlarını Hz. Muhammed hayattayken bizzat kendisi verebilirdi. Bu itibarla sözlü ve fiili sünnete dayalı oluşan bir geleneğin, sonraki dönemlerde bazı mülahazalarla uygulanmamasının isabetli bir karar olmadığı söylenebilir.⁴⁹

İslam dünyasında kadın aleyhtarı görüşlerin yaygın hale gelişinde, fitne kavramıyla yakın ilişkisi bulunan namus veya iffet kavramıyla alakalı geleneksel anlamın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Cinsiyet ayrımcılığının yüksek noktaya ulaştığı bu düşünce yapısında erkeklerin lehine büyük ölçüde bir müsamaha anlayışı güdülmekte, iffet veya namusun sadece kadınlara has bir unsur olduğu şeklinde algılanmaktadır. Oysa şeref ve hay-

48 Şekerci, *Kur'ân-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*, 63.

49 İslâm'ın ilk yıllarında sosyal hayatın içinde yer alan kadınlar, namaz için mescide gidip Hz. Peygamber'in hutbe ve vaazlarını dinlemişlerdir. Onlar, dini pek çok meseleyi çekinmeden Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmişlerdir. Onların bu özelliği, Hz. Aişe'nin şu sözünde dile getirilmektedir: "Ensar kadınları ne iyi kadınlardır; çünkü hayâları dinlerini öğrenmelerine engel olmadı." (İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6: 148). Hz. Peygamber döneminde kadınların da aynen erkekler gibi mescide giderek vakit, Cuma, bayram günlük vakit namazlarına katılmaları (Buharî, "*Salât*", 2, "*İdeyn*", 7) yanında, günün erken saatinde kılınan sabah namazına dahi gittikleri, Hz. Aişe'den gelen şu rivayetten de anlaşılmaktadır: "Rasûlüllah sabah namazını kıldıracağı zaman mümin kadınlar örtülerini örterek orada hazır bulunur, daha sonra da evlerine dönerlerdi ki (hava karanlık olduğu için) onları kimse tanıyamazdı". (Buharî, "*Salât*", 13). Görüldüğü gibi, ilim tahsil etmenin kadın erkek herkese farz olduğu İslâm'ın Hz. Peygamber dönemindeki uygulaması sırasında kadınlar geceleri bile mescide giderek Kur'an-ı Kerîm dinleyip namaz kılmışlar (İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 93) ve Hz. Muhammed'in eğitim öğretim uygulamalarından bizzat yararlanmışlardır. Ancak Hz. Peygamber'in Medine'de başlattığı bu gelenek, hızla genişleyen İslâm coğrafyasına aynı ölçüde yansımamıştır. Kur'an ve sahih sünnete uymayan, İslâm öncesi uygulamaların özelliklerini taşıyan rivayetlerin sözlü ve pratik geleneğe yansımaları, İslâm coğrafyasında kadınlara yönelik eğitim faaliyetlerinin ihmal edilmesinde önemli bir etken olmuştur. Sosyal ve kültürel hayatın dışında bırakılmak suretiyle eğitimin dışına itilen kadınların mescit camiye gidip oradaki ibadet ve eğitim faaliyetlerine katılmaları da uygun görülmeince, asırlarca cehaletle terk edilmişlerdir. (Daha geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007): 107-129). Hayatı boyunca bizzat kendi eşleriyle sosyal yaşamın her alanında beraber olmuş, gerek sağlığında ve gerekse vefatından sonra eşleri ümmete öğretmenlik yapmış, mescitten savaşa, eğitim faaliyetlerinden iş hayatına kadar hemen her alanda sahabî hanımların var olduğu bir sosyal doku içinde onları bu faaliyetlerinden engellememiş bir elçinin, kadınları toplum hayatından dışlayıcı bir beyanda bulunabileceğini düşünmek, getirdiği mesajı anlayamamanın sonucu olsa gerektir. (Ülfet Görgülü, *Kadın ve Siyaset* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 89).

siyet konusunda hassas davranış içinde olan her bir kadın ve erkek, Müslümanlığın temel ilkelerinden olan iffet ve namusun muhafazasına büyük ölçüde riayet etmek durumundadır.⁵⁰ Kaldı ki bu konu kapsamında kadın ile erkek arasında herhangi bir fark bulunmadığı şu ayette açıkça dile getirilmektedir: “İman eden erkeklere söyle; gözlerini harama bakmaktan sakındırsınlar, namuslarını korusunlar... İnanan kadınlara da söyle, onlar da gözlerini harama bakmaktan sakındırsınlar ve namuslarını korusunlar, süslerini göstermesinler. Ancak kendiliğinden görünenler hariç...” (en-Nûr 24/30-31).

Yukarıdaki ayette kadın ve erkeğin üstün ahlak ve hukuka göre mubah olmayan eylemlerin yanı sıra şüpheli durumlardan, kötülüğe yol açacak işlerden, fitne ve gūnahtan sakındırılmaktadır. Bu bağlamda ilim tahsili, okul ve camilere gitmesi, sosyal faaliyetlerde bulunması, ticaret yapması, resmi görevlerde yer alması, Kur'an'ın kendisine tayin ettiği siyasi, şahsi, hukuki ve sosyal çerçevedeki faaliyetleri yerine getirebilmesi için kadının evinden elleri ve yüzü açık bir şekilde dışarı çıkmasını engelleyici bir durum söz konusu değildir.⁵¹

Görüldüğü üzere kadın karşıtı merviyat, hem genel anlamda kadın cinsine hem de insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetin (Âl-i İmrân 3/110) inanan kadınlara yönelik 'eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik' gibi çeşitli olumsuz ithamları kapsamaktadır. Böyle bir bağlamda, inanan erkeklerin her sabah kadın yaratılmadıkları için Allah'a şükreden Yahudi hemcinsleri gibi davranmamaları için hiçbir neden bulunmamaktadır.⁵²

4.4. Kadının Şahitliği Meselesi

İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğu, bu yüzden Kur'an'ın kadını değersizleştirdiği iddiası da asılsız bir iddiadır. Kur'an'ın kadına bakışına ilişkin çağdaş tartışma konularından biri de kadının şahitlikteki sosyal pozisyonudur. Geleneksel düşünceye sahip yazarların kahir ekseriyeti kadının borçlanma konusunda Allah'ın erkeklerle karşı ikiye bir oranındaki tespitini genele teşmil ederek tüm alanlarda

50 Mûsâ Carullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 50.

51 M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ın Tefsiri*, trc. Vahdettin İnce, Mustafa Altınkaya, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 6/369.

52 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 249.

muhafaza etmeleri doğal olarak kadın için bir değer kaybına yol açmıştır. Oysa Kur'an'ın birçok ayeti kadının şahitliğini erkeğin şahitliğine denk saymaktadır. Günümüzde kadının şahitliğinin eksik olduğuna ilişkin bu mesele etrafında oldukça hararetli tartışmaların gündeme geldiği ayet şudur:

“Ey inananlar, belirli bir süreye kadar birbirinize borç verdiğiniz zaman onu yazın. Aranızda bir yazıcı, adaletle yazsın... Erkeklerinizden iki kişiyi de şahit tutun. Eğer iki erkek yoksa razı olduğunuz şahitlerden bir erkek, iki kadın (şahitlik etsin). Ta ki kadınlardan biri şaşırırsa diğeri ona hatırlatsın...” (el-Bakara 2/282).

Bu ayette “belirlenmiş bir süre için borçlanma” ve “onu kaydetme” işlemi için iki şahit gerekli görülmektedir. “Eğer iki erkek bulunamazsa, o takdirde rıza göstereceğiniz bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın olsun...” ifadesinde “kadının değer ve insanlık yönünden erkekten daha geride olması” gibi bir sonuca ulaşmak olası değildir. Söz konusu gerekçe değer, fazilet veya aşağılıkla ilgili değil, sadece “**şasıırma-yanılma**” ile ilgili olup hak ve adaletin tecellisine ilişkindir.⁵³ Ayrıca kadının borçlanma ya da ticari konulardaki şahitliğinin yarım kabul edilmesinin tedbire yönelik tavsiye niteliğinde olduğunu burada belirtmek gerekir. Ayrıca kadının diğer dünyevî konulardan ayrı olarak sadece bu konuya ait niteliğinin fitrî olmayıp sosyolojik olduğu aşikârdır.

Fazlurrahman'ın kadının şahitliği hakkındaki görüşüne göre bir kadının şahitliğinin erkeğe kıyasla daha az değerli kabul edilmesi, kadınların ekonomik alanlarda hafızasının güçsüzlüğüne dayandırılması nedeniyle, onların bu alanda alışkanlık kazanmaları halinde -ki bu yanlış bir şey olmamakla beraber toplumun menfaatine olduğu için- şahitlikleri de erkeklerin şahitliğine denk sayılabilir.⁵⁴

Ayet metninde geçen “tadille” (تذلل) ifadesini kimi müfessirler “unutma” manasında kullanmış⁵⁵ ve bu fiilin erkeğe nazaran kadının baskın

53 Hayrettin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, İslâmi Araştırmalar, 5/4 (1991), 284-291, 287.

54 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, trc. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 119.

55 Mamer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1: 83.

fitrî bir vasfı olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁵⁶ Oysa “unutma” illeti kadın olsun erkek olsun her beşer için ortak bir fitrata işaret ettiği herkesçe bilinmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, şayet iddia edildiği gibi unutmamanın kadınlara has arızî bir durum olduğu geçerli olsaydı, İslam’ın ahkâmının dayandığı ikinci kaynak olan sünnette de derin bir yara açardı. Kaldı ki, başta Hz. Aişe olmak üzere hiçbir kadın ravi sırf kadın olduğu için kendisinden şüphe edilmemiş ve bu gündeme bile gelmemiştir. Burada başka bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki, hatırlatmayı yapan kişi erkek değil, kadın şahittir. Ayette görüleceği üzere iki kadının unutmaması durumunda kendilerine erkeğin hatırlatması istenmemiştir. Şayet unutmama illeti sadece kadına ait olmuş olsaydı her ikisinin unutmama ihtimalinden bahsedilir ya da hatırlatacak olanın erkek olması istenirdi.

Kısacası kadınların alışveriş, borçlanma gibi ticaret konularında alaka ve yaygın uygulamalarının olmayışı ayetteki gerekçeyi açıklar mahiyettedir. Nitekim “biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın” ifadesi bu görüşü desteklemektedir.

Burada bir hususu belirtmek gerekir ki şahitliğin yanılma şartına bağlanmış olması şu anlama gelir: Yanılmaması durumunda ikinci kadının hatırlatmasına gerek kalmadan tek şahitliği erkeğin tek şahitliğine denk gelecektir.

Öte yandan dört mezhebin de aralarında bulunduğu çoğu alimlere göre zina, hırsızlık gibi had cezası ve kısas uygulanacak suçlarda kadınların şahitliği kabul edilmemektedir. Nitekim ayette unutkan olduğu ifade edilen kadının şahitliğinin şüphe doğuracağı iddia edilmiş, oysa had cezalarında yapılan şahitlikte şüphe neredeyse imkansız olur.⁵⁷

Kur'an-ı Kerîm'in tamamı incelendiğinde borçlanma konusunda kadının, erkeğin yanında “ikiye-bir” şahitlik durumunu destekleyecek başka bir ayet bulunmamaktadır. Aksine fuhuş yapanların tespitinde dört, (en-Nisâ 4/15) zina yapanların belirlenmesinde dört (en-Nûr 24/4), boşan-

56 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, VIII, 99; Ebü's-Senâ *Şihâbuddin* Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1994), 1: 95.

57 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâ-yetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrût: el Mektebetü'l-'asriyye, 1427/2006), 2:504; Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt, 5, Sayı: 4 (2005), 7-38, 19.

ma sırasında iki (et-Talâk 65/2), vasiyet anında iki (el-Mâide 5/106)⁵⁸ şahidin gerektiği konuların hiçbirisinde “ikiye-bir” oranı gündeme taşınmamış veya kadın-erkek şahitlerin cinsiyetle alakalı sayısal farklılıklarına hiç dikkat çekilmemiştir. Buradan, söz konusu ayetlerde şahitlerin cinsiyetinden hiç söz edilmemesi kadınların şahitliğinin sadece vadeli borçlanma konusunda yarı, diğer tüm şahitlikler konusunda ise tam olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kadınların şahitliklerinin erkeğe göre eksik olduğu iddiasıyla değersizliklerine hükmedilmesi, kendilerine yapılabilecek en büyük haksızlıklardan birisidir.

4.5. Kadının Mirastaki Hakkı Meselesi

Kur’an’ın kadınları ikinci sınıf ya da değersiz birey olarak tanımladığı iddiasının bir başka dayanak noktası da mirasta erkeğe karşı ikiye-bir oranında hisse verilmesidir. Bu konuya ilişkin ayet şudur: “Allah size çocuklarınızın alacağı miras hakkında erkeğe kadının payının iki mislini tavsiye eder..” (en-Nisâ 4/11).

Öncelikle şu husus belirtilmesi gerekir ki, kız çocuğuna mirastan yarı pay verilmesinin nedeni, o kız çocuğunun değersiz ya da eksik olduğundan dolayı değil iki sınıf arasındaki dengeyi sağlamaya ve sosyal adalet tesis etmeye yöneliktir. İslam hukukuna göre, ailenin geçiminden (el-Bakara 2/233), anaya- babaya bakılmasından, eşe verilecek mehirden (en-Nisâ 4/4) sadece erkek sorumludur ve kadının mal varlığı erkeğin mal varlığından ayrıdır. Ayrıca ayette belirtilen ölçülerin dışına çıkılıp kadının hiç kimseye karşı malî sorumluluğu olmadığı da aşikardır. Öte yandan miras paylaşımında kadına tam hisse verilecek olması erkeğe zulmedilmesi anlamına gelir. Bu itibarla sosyal adaletin bir gereği olarak kız çocuğuna yarı hisse verilmiştir.⁵⁹ Görüldüğü gibi pek çok konudaki malî sorumluluğun erkeğin sırtına yüklenmesi nedeniyle bu sorumlulukların ekonomik karşılığı olması bakımından kendisine iki hisse, erkeğe kıyasla mali herhangi bir yükümlülüğü bulunmayan kadına da bir hisse verilmiş olup

58 “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden **dört şahit** getirin” (en-Nisâ 4/15), “Namuslu kadınları zina ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) **dört şahit** getirmeyenlere seksen değnek vurun,” (en-Nûr, 24/4), “(Eşinizi yanınızda tutmak veya ondan ayrılmak için) içinizden adaletli **iki kişiyi de şahit** tutun,” (et-Talâk 65/2), “Ey inananlar, birinize ölüm gelince vasiyet sırasında içinizden **iki adil kişi**, aranızda şahitlik etsin. Ya da yeryüzünde yolculuk ederken başınıza ölüm musibeti gelmişse, sizden olmayan **iki kişi** (şahitlik etsin)” (el-Mâide 5/106).

59 Aydemir, *Tefsirde İsrailiyât*, 268.

böylece kadın ile erkeğin külfetleriyle nimetleri dengelenmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Nisâ sûresi (4/11-14)'nde kadının mirastaki hissesinin miktarı öyle söylenildiği gibi erkeğin hissesinin yarı oranında değildir. Aksine ölen kişinin sadece kız çocukları olup sayıları ikiden fazla iseler bu takdirde mirasın üçte ikisi onların olur. Şayet ölen kişi tek bir kız çoğu geride mirasçı bırakmışsa, bu durumda mirasın/terekenin yarısını almaya hak kazanır.⁶⁰ Şu halde kadına erkeğe göre yarı pay verilmesi genel bir hüküm olmayıp kadının aynı ana-babanın çocuğu olarak erkek kardeşiyle birlikte mirasçı olması halinde geçerli olur.

Netice itibarıyla mirasın matematiksel ölçülerle paylaşımına ilişkin erkeğe kimi durumlarda iki hisse verilmesinin hakkaniyete aykırı olmadığı, aksine adaletin tesisi için gerekli olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Başka bir ifadeyle erkek-kadın arasında eşit bir miras taksimi adalet yerine zulüme neden olacaktı. Şunu ifade etmek gerekir ki, miras paylaşımında miras ayetini görmezden gelip kadınla erkeğin aynı ölçüde miras alması gerektiğini savunanlar, Allah'ın mal paylaşımında olduğu gibi adil olan eşitlik yerine aslında bir tarafın hakkını çiğneyen eşitsizliğin ardından gitmektedirler. Bu açıdan kadına yarı pay verilmesi ve haksızlık yapılması suretiyle itibarsızlaştırıldığı iddiasının boş ve geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu iddiaların şu gerçeğin göz ardı edilmesi neticesinde ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Meselelere ya maksatlı yaklaşmakta ya da Kur'an'ın tüm ilgili ayetleri bütünsellikten uzak parçacı bir yaklaşımla ele alınıp incelenmesi neticesinde sorun halini almaktadır.

4.6. Kur'an Kadını Muhatap Almadığı İddiası

Kur'an'da hitap ve üslup açısından kadına haksızlık yapıldığı veya değersiz görüldüğü konusunda sergilenen iddialardan biri de erkek ege- men bir dilin yaygın olarak kullanılmasıdır. Kur'an'ın cinsiyet kavramı üzerinden konularını sunuş biçimi incelendiğinde ilk bakışta hitapların çoğunun erkeklere yönelik olduğu görülebilir. Örneğin iki yüzden fazla yerde mümin erkeklere (mü'minûn/mü'minîn) (مؤمنون / مؤمنين) hitap edilirken mümin kadınlar (mü'minât) (مؤمنات) yirmi civarında anılır. Bu durum kadının önemsenmemesi, muhatap alınmaya değer görülmeşi, erkeğin ise değerli kabul edilışı, muhatap olarak kabul edilmeye değer görülüşü

60 Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", İslâmî Araştırmalar 5/4 (1991), 271-283, 277.

olarak yorumlanabilir. Ne var ki Arapçanın dil inceliklerine hakim olanlar, bu durumun temel nedeninin eril (müzekker) bir yapıda olmasından kaynaklandığını bilirler.⁶¹

Kur'an'da kadınlara özgü bireysel bir hitap söz konusu ise bu dişi (müennes) formunda gelir. Ancak erkekle kadına birlikte hitap edildiğinde veya kendilerinden söz edildiğinde sadece eril (müzekker) kalıp kullanılır. Arapçada bu konuyla ilgili kadınları dışlayarak sadece erkeklere yönelik bir hitap usulü yoktur.⁶² Bu tür konuşmalar onların genel adetleri arasındaydı. Ancak şer'i hükümlerde olduğu gibi bu ifadelerin içinde kadınlar da yer almaktadır. Ayette geçen "Ben erkek olsun kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim," (Âl-i İmrân 3/195) ayetinde erkek ve kadınların bütün amellerde aynı payı alacaklardır.⁶³ İçinde kadınların da bulunduğu bir insan topluluğundan söz ediliyorsa isimler gibi sıfat veya zamirler de eril (müzekker) formunda kullanılır. Şu halde Kur'an'da mümin, kâfir, müşrik, muttakiler gibi ayrı ayrı sınıflara has kullanımlar eril kalıpta kullanılmış olsalar da bu ifadelere kadınlar da dâhildir. Eğer metinde sadece erkeklere yönelik özel bir işaret yoksa hitap hem erkekleri hem de kadınları ilzam eder. Bu itibarla "ey inananlar", "ey insanlar" gibi geneli çağrıştıran ifadeler eril formunda kullanılmakla birlikte hem erkek hem de kadınlar kastedilir.

Arapçada erillik dil yapısı o kadar yaygındır ki, Araplar, kelimenin sonunda dişiliği ifade eden kapalı "te" (ت) harfinin bulunmaması durumunda, müennes olan kelimeleri müzekkerleştirmeye çalışmışlardır. Örneğin kadınla ilgili hayız ve hamilelik gibi nitelemeler dahi müzekker formunda "haiz, hamil" diye ifade edilmiş; keza biri dişi (müennes) diğeri eril (müzekker) olan iki varlığı ifade etmek için kullanılan ikili (tesniye) kalıpları da ay ve güneşi ifade eden "kamerân" örneğindeki gibi müzekker olarak kullanılmıştır.⁶⁴

Sonuç olarak Kur'an'da kadınlara karşı hâkim bir erkek üslubun

61 İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", İslâmî Araştırmalar 5/4 (1991): 310-319, 312.

62 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1980), 3: 80; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrût, b. y. 2000), 8: 219.

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 314.

64 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 195.

kullanılması kadınların değersiz sayılmasından kaynaklanmamakta, aksine Arapçanın teknik dil yapısından ve Arapların kültürel kodlarından yansıyan bir durumdur. Dolayısıyla Kur'an'a atıfla onun erkek egemen bir dil kullanıldığı yönündeki eleştiriler hiç de anlamlı ve hakkaniyete uygun değildir.

SONUÇ

Tarihin hemen hemen her döneminde mevcut ataerkil aile yapısı ve Kur'an vahyinin indiği toplum yapısındaki kadını aşağılayıcı, dışlayıcı yaklaşım göz ardı edilerek yapılacak çıkarımların ve bu çıkarımların mutlak hakikat olarak kabulü kadın ve erkeğin yaratılışı bağlamında bir eşitsizlik söyleminin oluşumuna zemin hazırladığı söylenebilir. Ayrıca kadın erkek arasında var olduğu güçlü bir dille ifade edilen ontolojik farklılık eşitsizliğin varlığını besleyen bir başka damar olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Kur'an vahyi bütüncül yaklaşımla incelendiğinde her iki cinsin biyolojik yaratılış aşamalarından ziyade aralarında bir fark güdülmeden mükemmel ölçülerde yaratılıp şerefli kılındığı, her iki cinsin eşit değere sahip olan ilahî planın önemli iki figürü olduğu ve üstünlük ölçüsünde yegâne kriterin Allah katındaki saygınlık veya değerlilik olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Erkek ve kadın için Allah'ın bu dünyada kendilerine yönelik belirlediği faaliyet alanları çerçevesinde görev ve sorumlulukları belirlenmiş olup ne erkeğin sırf erkek oluşundan kaynaklı bir fazileti ne de kadının, fitrî yaratılışından kaynaklanan bir aşağılık ve değersizliği ifade edilebilir. Kadının değersizleştirildiği veya itibarının düşürüldüğü yönündeki Kur'an'ın genel ilke ve esaslarına aykırı her görüş, çok sayıda müslüman tarafından benimsenmiş olsa bile bu durum bu görüşün doğruluğunu yansıtmadığı gibi bu görüşün İslam'ın genel görüşünü temsil ettiği fikri de doğru değildir. Olsa olsa sözü edilen bu düşüncelerin Kur'an ve Resülullah'ın sahih sünnetine uygunluğu ölçüsünde İslam'ın görüşünü yansıttığı söz konusu olabilir.

Erkeğin üstünlüğü ya da kadının değersizliği meselesi Kur'an veya sahih sünnet referanslı olmayıp ataerkil toplumların gelenek, görenek, örf ve adetleriyle alakalıdır. Kimi âlimler, parçacı bir yaklaşımla Kur'an'ın bazı ayetlerini nazar-ı dikkate alıp, bazısını görmezlikten gelerek kadının ikincil bir varlık haline indirgenmesine katkı sağlamışlardır. Konuya iliş-

kin aykırı rivayetlerin sıhhat tartışmaları bir tarafa mevcut malzemenin lafzî anlamları, bu malzemenin içeriğindeki kadının yarım, eksik hatta değersiz olduğu anlayışıyla hareket eden erkek egemen söylem, kadın aleyhtarı bir literatür geliştirmiş ve bunun sonucu olarak da kadını aşağılayan algıyı desteklemiştir. Aslında Kur'an'ın tek başına "üstünlük takvadadır" şeklindeki belirleyici ifadesi bile kadının statüsü ile ilgili tartışmaları açıklığa kavuşturmaya, kadının ataerkil düşünce yapısıyla erkeğin yedeğine yerleştirilmesinin yanlışlığına yetmektedir.

Ayrıca kavvam (yönetici) kavramına bağlı olarak Kur'an'ın kadına erkeğe nispetle mirastan yarı pay verilmesine dair amir hükmü referans gösterilerek kadının değersizleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Yine Kur'an'da sadece borçlandırma konusundaki şahitlikte ticaretle fazlaca uğraşmamaları nedeniyle yanılma ihtimalleri gerekçe gösterilerek kadınların erkeklere göre ikiye-bir oranının ifade edilmesi, kavvam ifadesinin kadın aleyhinde değerlendirilmek suretiyle kategorik itibarsızlaştırma yolu tercih edilmiştir. Elbette bu konuda hadis ve tefsir kaynaklarında bolca rastladığımız İsrailiyat, haberleri destekleyici unsur ya da dolgu malzemesi olarak kullanılmıştır.

Kısaca Kur'an'ın mesajından anlaşılan odur ki kadın, daha önce dünyaya gelen erkek hangi maddeden yaratılmış ise aynı maddeden vücuda getirilmiş; erkek akıl, irade, sorumluluk gibi hangi insanî donanımla şekillendirilmişse kadın da aynı tür özelliklerle donatılmış ve aralarında insan olarak herhangi bir fark gözetilmemiştir. Kadının dünyaya teşrifinden itibaren çeşitli iddialarla gündeme gelen, onun yaratılıştan kaynaklı bir eksikliğin olması, ilk günahın işlenmesine sebebiyet vermesi, toplumda fitne unsuru oluşturması, şahitliğinin erkeğe göre her türlü hukukî işlerde yarı kabul edilmesi ve Kur'an'daki hitapların erkek egemen bir dil formuyla kullanılması gibi hususlar kadın üzerinde değer ve itibar kaybına yol açmıştır. Aslında Kur'an mesajının toplumda mevcut ön kabullerden uzak bir şekilde doğru anlaşılması ve yorumlanması kadına hak ettiği değeri vermeye yetecektir.

KAYNAKÇA

Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı İle İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991): 260-270.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl*. Beyrût: Nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvar, 1995.

Birinci, Züleyha. "Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, (2014): 151-164.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Candan, Abdulcelil. *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Ayetler*. İstanbul: Elest Yayınları, 2004.

Carullah, Mûsâ. *Hatun*. Hzl. Mehmet Görmez. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Dalgın, Nihat. "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme". *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt, 5, Sayı: 4 (2005): 7-38.

Derveze, M. İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ın Tefsiri*. Trc. Vahdettin İnce, Mustafa Altinkaya. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Dölek, Adem. *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.

Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Ubeyde, Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Ebüssuûd, Muhammed Efendi el-Îmâdî. *Îrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsîr*. Ed. Ahmet Ertürk Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. Trc. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.

Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 2. Baskı. İstanbul: Arslan Yayınları, 1974.

Görgülü, Ülfet. *Kadın ve Siyaset*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Güler, İlhami. "Kur'ân'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991): 310-319.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrût: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1421/2000.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *el-İhkân fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1980.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1388/1969.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru lisâni'l-'Arab, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1427/2006.

Karaman, Hayrettin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991): 284-291.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslamî Araştırmalar* 5/4 (1991): 271-283.



Merâğî, Mustafa Ahmed. *Tefsîru'l-Merâğî*. 2. Baskı. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi, 1953.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Okiç, Muhammed Tayyib. *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi*. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23 (2007): 93-134.

Okuyan, Mehmet. *Kissalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

Öztürk, Emine. "Kur'an'ın Kadına Bakışı ve İslam Tarihinde Kadının Sosyal Statüsüne Genel Bir Bakış", *Harakani Dergisi* 2 (2014): 17-34.

Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. 6. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Rağîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Nşr. Ahmed Halefullah, 1970.

Rahman, Afzalur. "Siret Ansiklopedisi". Ed. Heyet. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1996.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 2. Baskı, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1999.

Semerkandî, Ebû Yahya Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1996.

Sıbaî, Mustafa. *İslâm'a ve Garplılara Göre Kadın*. İstanbul: Nidâ Yayınevi, 1969.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. B. y. : Mustafa el-Babî el Halebî, h. 1350.



Şekerci, Hülya. *Kur'ân-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*. 5. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. Hasen. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1997.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Tûsî, Ebû Cafer Hüseyin. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l- Arabî, ts.

Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. 2. Baskı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.

Tunçer, Mustafa. "İslâm Dininin Kadına ve Aileye Bakışı". *Kadın ve Aile Hayatı*. Ed. Nazım Elmas. 57-87. İstanbul: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Vedûd, Amine Muhsin. *Kur'ân ve Kadın*. Trc. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1935.

Yıldız, Sakıp. *Kur'an Işığında Yaratılış Konuları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Yılmaz, Ali. "Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi". *İSTEM* 29 (2017): 79-101.

Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007): 107-129.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs. thk. Mustafa Hicâzî*. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1973.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*, Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 493-517

Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı:
Hasan Çelebi ve Telvîh Hâşiyesi Örneği

The Contribution of the Ottoman Scholars to the Study of Usûl al-Fıqh:
Sample of Hasan Çelebi and the Annotate of al-Talwîh

İlyas Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm
Hukuku Anabilim Dalı

Rize / Türkiye

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Rize/Turkey

e-mail: ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

DOI: 10.33718/tid.554214

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan/ April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mayıs/ May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İlyas Yıldırım, "Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü
Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi ve Telvîh Hâşiyesi Örneği", *TİD* 6/1
(Bahar 2019): 189-213.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

mailto: trabzonilahiyatdersisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Teology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi Ve Telvîh Hâşiyesi Örneği*

Öz

Klasik dönem Osmanlı düşüncesini şekillendiren en önemli ilimlerden bir tanesi de fıkıh usulüdür. Bu dönem ulemasının fıkıh usulü telifatına bakıldığında Şadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh* adlı çalışmalarını merkeze alan eserlerin fazlalığı göze çarpar. Bu noktada mezkûr eserler üzerine Teftâzânî tarafından kaleme alınan *et-Telvîh* adlı hâşiye, ulemanın kendini ifade ve ilmî olgunluğunu ispat imkânı bulduğu bir metin olarak pek çok çalışmaya konu olmuştur. Hasan Çelebi de dönemin medreselerinde okutulan temel metinlerin neredeyse tamamı üzerinde çalışma yapmış üretken bir ilim adamıdır. Bunlardan bir tanesi *Hâşiye ale't-Telvîh* olup 885/1480 yılında tamamlanarak Sultan II. Bâyezid'e takdim edilmiş; dönemin bazı âlimleri tarafından dikkatle incelenip takdirlerini kazanmış bir eserdir. İlgili eser ve yazarı, Osmanlı usul düşüncesine dair önemli tespitlere imkân vereceği düşünüldüğünden çalışmanın ana konusu olarak belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh usulü, Osmanlı, Sadrüşşerîa, et-Telvîh, Hasan Çelebi.

The Contribution of the Ottoman Scholars to the Study of Usûl al-Fiqh: Sample of Hasan Çelebi and the Annotate of al-Talwîh

Abstract

One of the most important sciences that shape the Classical Period Ottoman thought is undoubtedly Usûl al-Fiqh. When the works of the Ottoman scholars of that period on Usûl al-Fiqh are considered, it is seen that there are too many works inspired by the books named *al-Tanqîh* and *al-Tawdîh* by Sadr al-Sharî'ah. In this context, the annotate named *al-Talwîh* written by al-Taftâzânî on the aforementioned works has become the subject of much annotates due to being a text in which scholars have the possibility to express themselves and to prove their scientific maturity. Hasan Çelebi was a scholar who had studied almost all of the basic texts taught in the madrasas. *Ĥâshiyah 'alâ al-Talwîh*, one of these texts, was completed in 885/1480 and presented to Sultan Bayezid II. This work was carefully analyzed and appreciated by some scholars of the period. The related work and its author has been determined to be the main subject of the study because it is thought to provide important findings related to the thought of Ottoman principles.

Key Words: Islamic Law, Usûl al-Fiqh, Ottoman, Sadr al-Sharî'ah, al-Talwîh, Hasan Çelebi.

* Bu çalışma, 18-19 Ekim 2017 tarihleri arasında Sakarya'da gerçekleştirilen "Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu"nda sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş ve ilaveli halidir / This study is a review and revision of the communiqué presented in "Symposium on the Ottoman Thought, Sources and Issues of Discussion" held in Sakarya between 18-19 October 2017.

GİRİŞ

Fıkıh usulü, Osmanlı düşüncesinin gerçekleştiği temel alanlardan birisidir.¹ Bu ona, Osmanlı düşüncesi üzerine söylenecek her sözde müstağni kalınamayacak bir konum verir. İlgili alana dair öne çıkan en temel eser ise Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh/et-Tavzîh* adlı metin ve şerhi ile bunlar üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınan *et-Telvîh* adlı hâşiyedir.² Eser, pek çok çalışmanın ana metni olma hüviyetini kazanmış, ortaya geniş bir literatür çıkmıştır.³ Bunlar içerisinde öne çıkan eserlerden birisi, Fenârizâde Hasan Çelebi'ye (ö. 891/1486) aittir.

Makale, klasik dönem Osmanlı âlimlerinin fıkıh usulü disiplinine sundukları katkıyı, ilgili dönemin özelliklerini bünyesinde barındıran ve bu yönüyle öne çıkan bir eser üzerinden ilim dünyasının dikkatine sunmayı hedeflemektedir. Böyle bir amacın gözetilmesinde, modern dönem ilim dünyasındaki menfi söylemin sorgulanması yatmaktadır. Zira bu söylem, şerh- hâşiye edebiyatının ilmî bir değer ifade etmediği, öncenin kötü bir tekrarıdan ibaret olduğu gibi birtakım yargıları barındıran hatta bunları doğrudan ifade eden bir hüviyet taşımaktadır.⁴ Şayet bir geleneğe eklenmek, bu tür yargılamalara muhatap kılınmak için yeter sebep ise o takdirde yukarıdaki söylemlerde haklılık payı bulunmaktadır. Zira Kaşif Hamdi Okur'un da yerinde bir tespitle ifade ettiği üzere Osmanlı, İslâmî ilimler geleneğini oluştururken mevcut ilmî zihniyeti tevârüs etmeyi yeğlemiş; bunun sonucunda da tedris, telif ve kazada bu geleneğin

- 1 Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? -Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13-14 (2003): 42-43.
- 2 Osmanlı Dönemi fıkıh usulü çalışmalarından öne çıkanlar için ayrıca bk. Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları-Hâdimî Örneği* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 38-49.
- 3 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 457.
- 4 Bu minvaldeki değerlendirmelere dair bk. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları*, 230; İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Birkaç Not", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010): 34-66; Süleyman Kaya, "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 2-13; Murat Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslam Hukuk Tarihi", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Mürteza Bedir v.dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 301-305; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/1 (2015): 10-15.



birikimini takip etmiştir.⁵ Fakat bu takip etmenin, kendi rengini ona katmama, mevcudu sadece farklı bir anlatımla sunma şeklinde olup olmadığı sorgulanması gereken bir husustur. Nitekim ülkemiz ilim dünyasında bu sorgulamanın yapıldığı farklı tür çalışmaların son dönemde nitelik ve nicelik olarak kayda değer bir artış yaşadığı da ilim erbabının malumudur.⁶

Bir disiplin ve örnek bir metin üzerinden Osmanlı ulemasının ne yaptığına dair bir kesit sunulacak bu çalışmada ilk olarak eser sahibi ve ihraz ettiği ilmî mevkii ortaya konulacak; akabinde eserin kaynak, dil ve üslup ile yöntem açısından tahliliyle devam edilecektir. Son olarak da bu veriler üzerinden bazı okumalar gerçekleştirilecektir.

1. Hasan Çelebi⁷

- 5 Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları*, 230.
- 6 Mesela konuya dair önemli sorgulamalar içeren ilk çalışmalardan birisi İsmail Kara'ya ait olup metinler üzerinden meseleyi vuzuha kavuşturmasıyla öne çıkar. Bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011).
- 7 Hasan Çelebi hakkındaki malumatı derlediğimiz ve ayrıntılı bilgi için bakılabilecek kaynaklar şunlardır: Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412), 3: 127-128; İsmâuddîn Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 185-187; Mahmûd b Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*, thk. Safet Köse v.dğr. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438), 4: 327-331; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir el-Gazzî et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1390), 3: 109-111; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fî a'yâni'l-a'yân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 105-106; Mehmed Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i Nu'maniyye=Hadâikü's-Şekâik* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269), 204-206; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut; Sâlih Sadavî Sâlih; Selâhaddîn Uygur (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 2: 39; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, thk. Muhammed Hasen Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427), 1: 244; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, ts.), 64; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 1: 544; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 616; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1955), 1: 288; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002),



Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) torunu (Muhammed Şah'ın (ö. 839/1435 [?]) oğlu) olan Hasan Çelebi, 840/1436 yılında Bursa'da doğmuş ve tahsilini burada yapmıştır. Fahreddîn-i Acemî (ö. 865/1460-61 [?]), Alâeddîn Ali et-Tûsî (ö. 887/1482), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi Osmanlı ilim dünyasının önemli simalarına talebelik yapan Çelebi, Arap dili ve belâgati, kelâm, fıkıh usulü ve aklî ilimlerde genç yaşta temayüz etmiştir. İlme olan iştiyakı, ihtisas sahibi bir âlim tarafından tedris olunan İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebib* adlı eserini okumak için kırklı yaşlarda Kâhire'ye gitmesini sağlamış ve burada tefsir, hadis gibi farklı ilimlerde de çeşitli hocalardan dersler almıştır. Akabinde Mekke'ye geçen Çelebi, burada tedrisle de meşgul olmuş ve 881/1476 yılı başlarında İstanbul'a dönmüştür.

Genç yaşta Edirne'deki Halebiyye medresesinde başladığı müderrislik hayatına Mısır dönüşü önce İznik Medresesinde sonra da Sahn-ı Semân medreselerinin birinde devam etmiş, II. Bâyezid dönemi başlarında (1481-1512) emekli olup Bursa'ya yerleşerek hayatının sonuna kadar burada zâhidâne bir yaşama telif ve tedris ile meşgul olmuştur. Kaynakların kahir ekseriyeti Hasan Çelebi'nin 886/1481 yılında vefat ettiğini söylemektedir. Ancak II. Bâyezid döneminin hemen başına denk gelen bu tarihle mezkûr padişah tarafından telif ve tedrisle meşgul olduğu Bursa'ya gönderilmesi, zaman açısından çok da uyumlu gözükmemektedir.

Hasan Çelebi, *et-Telvîh*, *Şerhü'l-Vikâye*, *el-Mutavvel*, *Muhtasarü'l-meânî*, *Şerhü't-Tecrîd*, *Şerhü'l-Mevâkif*, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, *el-Keşşâf*, *Tefsîrü'l-Beydavî* gibi dönemin ilim dünyasında öne çıkan neredeyse bütün çalışmalara hâşiyeye yazmıştır. Bunların yanı sıra kelâm, mantık, Arap dili gibi alanlarda çeşitli risâleleri de mevcuttur.

Müellifin Osmanlı ilim hayatındaki yerine bakılacak olursa ilk olarak, Fenârî ailesine mensubiyeti ifade edilebilir. Zira Molla Fenârî'nin ailesine mensubiyet, ilgili dönem ilmiye ve bürokrasisi için birtakım ayrıcalıklar sağlamaktadır.⁸ İkinci olarak hayatını tedrisle geçirmesi zikre-

2: 216-217; Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 320; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 4. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 209-210; Hasan Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 313-314.

8 Fenârîzâdeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tuba Nur Saraçoğlu, "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu* (İstanbul: Molla Fenârî Vakfı Yayınları, 2014), 1-10.

dilebilir. Ayrıca Sahn-ı Semân'da müderrislik yapması önemlidir. Zira bu medreselerde talebe olmak bile belli bir ilmi yetişmişliği gerektirirken orada hoca olmak, dönemin önde gelen uleması arasında bulunmaya bir işarettir.⁹ Hasan Çelebi'yi öne çıkaran diğer bir hususiyet ise ona muhaşşî denilmesinden¹⁰ de anlaşılacağı üzere dönemin temel eserlerine hâşiyeye yazmasıdır. Telif türü olarak hâşiyeyi tercih etmesinde hem dönemin temel yönelimleri hem de müderris olması hasebiyle bu metinleri okutması etken birer unsur olarak görülebilir.¹¹ Nitekim Sahn-ı Semân medreselerinde bu eserler ders kitabı olarak müfredatta yer bulmaktaydı.¹² Bu noktada öne çıkan yönü ise Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de ifade ettiği üzere yazım tarzındaki başarısıdır.¹³

2. Telvîh Hâşiyesi

et-Tavzîh ve *et-Telvîh* isimli eserler Osmanlı ulemasının fıkıh usulü çalışmalarında merkezî bir konum elde etmiştir. Öyle ki "bu eserleri iyi anlayıp konularını eleştirel bir bakışla ele alıp inceleme âlimlerin yetişmişliğinin bir ölçütü olarak görülmüştür."¹⁴ Bundan ötürü olsa gerek, Osmanlı uleması mezkûr eserler üzerinde çalışma yapmak¹⁵ ve -bu Hâşiyeye özelinde de net bir şekilde görüleceği üzere- çalışmalarında eleştirel oku-

yumu (4-6 Aralık 2009 Bursa), ed. Tevfik Yücedoğru v.dđr. (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2010), 65-79.

9 İlgili tespitlere dair ipuçları için bk. Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 532-533.

10 İlgili tavsif için bk. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 185; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2: 39.

11 Benzer bir vurgu için bk. Mürteza Bedir, "Geleneğin Son Halkası: Hâdimî'nin Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik Adlı Eseri ve Usul'de Güncel Bilgi Meselesi ya da Bugün Fıkıh Usulünü Hangi Eserlerden Okumalıyız?", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat v.dđr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 1: 148.

12 Bk. Unan, "Sahn-ı Semân", 35: 533.

13 es-Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 106.

14 Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 456.

15 Bu eserler üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında Osmanlı ulemasının ağırlığı dikkat çeker. Bk. Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 457. Yine Taşköprîzâde kendi dönemine kadar bu eser üzerinde yapılan on beş civarında çalışmaya doğrudan temas eder. İlgili çalışmalar ve tespit için bk. İlyas Yıldırım, "Taşköprîzâde'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemasının Fıkıh İlmi Eserleri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Vefî Sempozyumu (06-08 Mayıs 2016)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 355, 360-373.

mayı öncelemek gibi bir yönle temayüz etmektedir. İşte bu geleneğin bir halkası da Hasan Çelebi'dir.

Eserin müellife aidiyeti noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Çelebi'nin biyografisine yer veren kaynaklar, onun *et-Telvîh* üzerine bir hâşiyesinin mevcudiyetinden bahsetmektedir. Bu metinde de yazar, pek çok yerde "dedem/ceddî *Fusûlü'l-bedâyi'*de şöyle dedi" ifadesiyle Molla Fenârî'ye atıfta bulunur.¹⁶ Muhaşşî ayrıca "*el-Mutavvel* hâşiyemizde...; *Şerhü'l-Mevâkıf* hâşiyemizde..." şeklinde başlayan ifadelerle okuru, önceki çalışmalarına yönlendirir.¹⁷ Dolayısıyla ilgili metnin Hasan Çelebi'ye aidiyetini net olarak ifade edebiliriz.

Hasan Çelebi'nin hayatını konu edinen çalışmalarda eserin ismi "*Hâvâşî 'alâ kitâbi't-Telvîh, Hâvâşî 'ale't-Telvîh, Hâşiyetü't-Telvîh, Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*" gibi farklı şekillerde geçmektedir. Pek çok yazma nüshaya¹⁸ sahip eserin matbu nüshaları yanında¹⁹ akademik çalışmalar şeklinde kısmî tahkikleri²⁰ de mevcuttur. Fakat bu tahkikli ve matbu nüshalara ulaşamama/baskının istifade edilebilir olmaması gibi nedenlerle bu makede, Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü'nde bulunan 330 varaklı 5115 no.lu yazma nüshayı esas aldık.

Bu çalışma, Osmanlı dönemi fıkıh usulü çalışmaları arasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim Taşköprîzâde (ö. 968/1561), Kefevî (ö. 990/1582) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi yazarların eser hakkında "medreselerde müderris ve öğrenciler tarafından müstağni kalınamayacak bir yer edinmiş ve önemli bilgileri muhtevi bir çalışma olduğu"²¹ şek-

16 Bk. Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh* (Riyad), Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, nr. 5115, 46b, 47a, 48a, 51b, 91a, 92b, 110b, 203a, 274b.

17 Bk. el-Fenârî, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*, 14b, 103b, 188a, 278a.

18 Sadece İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanında 100 civarında nüshanın künyesi mevcuttur.

19 Eser İstanbul'da 1284 (1867) ve Kahire'de 1322 (1904) yıllarında basılmıştır. Bk. Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 16: 314.

20 Kütüphane kayıtlarına göre bu eserin, Yermük Üniversitesinde kısmî tahkikler şeklinde akademik çalışmalara konu olduğu anlaşılmaktadır. Fakat tam metne erişim imkânı olmadığı için ilgili çalışmalar hakkında bir değerlendirmede bulunamayacağız. Bu çalışmaların bir listesi ve künye bilgileri için bk. <http://repository.yu.edu.jo/simple-search?query=%D8%AD%D8%B3%D9%86+%D8%AC%D9%84%D8%A8%D9%8A> Erişim: 28.03.2019

21 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 186; el-Kefevî, *Ketâib*, 4: 330; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah

lindeki tespitleri buna işaret eder. Ayrıca üzerinde yapılan çalışmalar veya ona doğrudan yahut dolaylı olarak yapılan atıflar da bir fikir elde etmemize imkân tanır. Mesela eser üzerine İbrâhim el-Aydî (ö. ?) ve Mi'mar-zâde Mustafa b. Mehmed (ö. ?) tarafından birer ta'lik yazılmıştır.²² Yapılan atıflara gelince bazı kaynaklarda konuyu izah sadedinde ve ta'likler şeklinde atıflar mevcuttur. Mesela Molla Hüsrev'in *el-Mir'ât* adlı eserinin kayıtlı baskılarındaki ta'likâta Hasan Çelebi'nin bu eserden bol miktarda alıntının varlığı dikkat çeker.²³ Yine Kemâlpâşazâde'nin (ö. 940/1534), *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*'in pek çok yerinde isim vermeden Hasan Çelebi'yi eleştirdiği²⁴ tespiti, ilgili eserin dikkate alınma ihtiyacını göstermesi bakımından mühimdir. Ayrıca Molla Hüsrev ve Şehâbeddin el-Mercânî'nin (1818-1889) *et-Telvîh* hâşiyeleriyle birlikte bu çalışmanın da birkaç kez basılması,²⁵ ona olan teveccühün bir neticesi olsa gerektir.

Eser hakkındaki bu tasvirden sonra çalışmanın içeriğine bakabiliriz. Bu kapsamda kullandığı kaynaklar, dil ve üslup, takip ettiği yöntem gibi çeşitli açılardan ilgili hâşiyeyi değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Kaynaklar

Hasan Çelebi, ele aldığı konunun içeriğiyle ilgili temel metinlere başvurmakta ve 130'u aşkın kaynağa isim vererek doğrudan atıfta bulunmaktadır. Alan itibariyle bakıldığında bilhassa konu ve kaynak uyumuna dikkat edildiği görülmektedir. Mesela kelimelerin lügat anlamları verilirken *es-Sihâh*, *el-Kâmûsü'l-muhîr* gibi sözlüklerden istifade edilirken söz gelimi belâgatle ilgili meseleler, *el-Mutavvel* ve *Miftâhu'l-ulûm* ile bunlar merkezli farklı çalışmalardan hareketle kritik edilmektedir.

Muhaşşî'nin atıfta bulunduğu bütün kaynakları burada zikredemeyeceğiz. Ancak bir fikir verebilmesi açısından mezkûr hâşiyede istifade

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1: 496.

22 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 305.

23 Bazı örnekler için bk. Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Kayıtlı Mir'âtü'l-usûl* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 25, 41, 57, 61, 63, 79, 81, 109, 125, 128, 136, 204, 210, 228, 309, 312.

24 Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 237; Özen, "Teftâzânî", 40: 305.

25 Eserin, İstanbul, 1284; Kahire, 1306, 1322-1324 yıllarında basılmasıyla ilgili bk. Özen, "Tenkîhu'l-usûl", 40: 457.



edilen ana metinlere yer vereceğiz. Bu bağlamda temel disiplinler ve ilgili eserler şunlardır:

Fıkıh Usulü: *Usûlü'l-Pezdevî, Muhtasarı İbn Hâcib el-Usûlî* (bunun üzerine Adudüddîn el-Îcî [ö. 756/1355] tarafından yapılan *Şerhu'l-Adud* adlı çalışma ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî [ö. 816/1413], Teftâzânî ve diğer pek çok âlime ait hâşiyeleri), *el-İhkâm* (Seyfeddin el-Âmidî [ö. 631/1233]), *et-Tercîh ale't-Tavzîh, Fusûlü'l-bedâyi', Mîzânü'l-usûl, Kavâtıu'l-edille, Şerhu'l-Muğnî* (Kaânî [ö. 775/1374], Safiyyüddîn el-Hindî [ö. 715/1315]), *Keşfü'l-Esrâr* (Ebü'l-Berekât en-Nesefî [(ö. 710/1310)]), *Hâşiyetü't-Telvîh* (Cürcânî), *Keşfü'l-esrâr* (Abdülazîz el-Buhârî [(ö. 730/1330)]), *Şerhu'l-Pezdevî* (Bâbertî [(ö. 786/1384)]), *el-Envâr şerhu'l-Menâr, el-Mahsûl, Şerhu'l-bedi'* (Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî [ö. 749/1349])

Fürü Fıkıh: *el-Hidâye* ve şerhleri, *el-Mebsût, Şerhu'l-Vikâye*.

Arap Dili ve Belâğati: *es-Sihâh, el-Kâmûsü'l-muhît, el-Müfredât, Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luga, el-Mutavvel* (Cürcânî, Hasan Çelebi ve müellifleri zikredilmeyen diğer ulemanın hâşiyeleri), *Miftâhu'l-ulûm* ve şerhleri, *Muğni'l-lebîb*.

Tefsir: *el-Keşşâf* (Teftâzânî ve Cürcânî hâşiyeleri), *Aynü'l-a'yân, Envârü't-tenzîl*.

Hadis: *Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim, Şerhu'l-Mişkât, Ma'rifetu envâi'l-hadîs* (İbn Salah), *el-Kifâye* (Hatîb el-Bağdâdî).

Kelâm: *Şerhu'l-Metâlî'* ve Cürcânî hâşiyesi, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve hâşiyeleri, *Şerhu'l-Makâsid, Şerhu'l-Akâid*.

Mantık-Felsefe ve diğerleri: *Mi'yârü'l-ilm, Şerhu'l-İşârât* (Fahredden er-Râzî), *Şerh-i Çağminî Hâşiyesi* (Cürcânî).

Yazar, bu kaynaklar haricinde pek çok esere atıfta bulunur. Atıflar daha çok alıntılama şeklinde ve müelliften ziyade eseri öne çıkartan bir üslupla yapılmaktadır. Mesela Çelebi, "*el-Keşşâf* sahibi şöyle dedi; *et-Telmîh* sahibi şunu söyledi"²⁶ gibi bir girişle ilgili eserlerden aktarımlarda bulunur. Bununla birlikte yazar ve eserin her ikisini veya sadece yazarı zikrederek yahut ilgili eser sahibinin görüşünü, değerlendirmesini veya itirazını özetleyerek kaynağa atıfta bulunma şeklinde alıntılar da görül-

26 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 44b, 61b.

mektedir.²⁷ Müellifin, “*el-Mutavvel* hâşiyelerinde geçtiği üzere” gibi yer yer bir eser üzerine yapılan çalışmalara genel bir atıfla çeşitli değerlendirmelerde bulunduğu da vakidir.²⁸

Yazarın kaynakları kullanma amacına baktığımızda yaptığı nakil ve değerlendirmelerde farklı saiklerle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu noktada fıkıh ilmi dışındaki kaynakları kullanırken ekseriyetle konuya dair ilave bilgi verip meseleyi teferruatıyla ortaya koyma amacı taşıdığı görülmektedir. Mesela Teftâzânî, bir ilmin mevzuu olmanın ne anlama geleceğine dair tabîyyât üzerinden konuyu örneklendirirken *tendîd* şeklinde bir ifade kullanır.²⁹ Hasan Çelebi, bunun benzer anlama gelen *tertîb* ile farkını izah eder ve bu bilgi için Cürcânî'nin *Havâşî Şerhi'l-Çağminî* adlı eserine atıfta bulunur.³⁰

Hasan Çelebi, Teftâzânî'nin kelâm ve belâgatle ilgili eserlerine bil-hassa *et-Telvîh*'teki görüşünü mukayese etme ve daha çok da çeliştiği yerleri ortaya koyma gayesiyle müracaat eder. Mesela Sadrüşşerîa, âm lafızlar bağlamında lââm-ı tarifi ele alır. Lââm-ı tarifi anlamalarını sıralarken *ahd-i hâricî* ve *ahd-i zihniyi*, *istiğrak* anlamına takdim eder. Teftâzânî buna itiraz eder ve ahd-i zihni'nin istiğrak anlamına öncelenmesini çelişik bularak kendi görüşünü temellendirir.³¹ Muhaşşî ise onun bu yaklaşımının, *el-Mutavvel*'de zikrettiklerine muhalif olduğunu belirtir.³²

Fıkıh ilmi eserlerine atıflarda ise farklı saikler dikkat çeker. Bunlardan öne çıkanı, konuyu vuzuha kavuşturmadır. Mesela yol kesip insanların malını alan kişi için verilecek ceza konusunda Hanefî ashâbı farklı görüşlere sahiptir. Teftâzânî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmâmeyn'i iki taraf olarak konumlandırıp farklı hükümlere vardıklarını belirtmektedir. Hasan Çelebi de *el-Esrâr*, *el-Hidâye*, *el-Kifâye*, *Keşfü'l-esrâr* gibi Hanefî fıkıh eserlerinden hareketle meseleyi tartışır ve ihtilafın tarafları ile mahiyeti

27 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 29a, 218a, 219a.

28 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 43a, 45a, 96a, 115b, 129a, 168a, 175b, 183a, 200a.

29 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. M. Adnân Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 1: 62.

30 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 48b. Benzer örnekler için bk. 6b, 10b, 15a, 20a, 28b, 34b, 48b, 63b, 149b, 168a, 188b, 292a.

31 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 121-122.

32 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 84a-b. Benzer örnekler için bk. 103a, 244b

hakkında net bir çerçeve sunar.³³

Fıkıh kitaplarına yapılan atıflarda bir diğer saik, konuyu etraflıca tartışmadır. Mesela yazar, el-Bakara 2/234'te zikredilen *vellezîne yütevef-fevne* ifadesinin manasını tam olarak ortaya koymak için yapılacak takdirlerin ne olduğuna dair hem fıkıh usulünden hem de nahivcilerden hareketle çeşitli değerlendirmeler aktararak meseleyi açıklamaktadır.³⁴

Yapılan eleştirileri nakletme ise başka bir etkidir. Sözelimi müellif Sadrüşşerîa, lafızların taksiminde mananın açık-kapalı oluşu ile isti'mâl açısından sıralanan kısımlarında takdim-tehir yaparak Pezdevî'den ayrıldığını belirtmektedir. Gerekçesi ise isti'mâlin, açık olmadan önce gelmesi gerektiğidir.³⁵ Hasan Çelebi ise dedesi Molla Fenârî'nin Sadrüşşerîa'nın bu gerekçesine yönelttiği eleştiriyi aktarır.³⁶

Kaynaklar bağlamında temas edilecek son bir husus, çalışmada öne çıkan bazı eserlerin varlığına dairdir. Kendisine en sık atıfta bulunan eserler fıkıh usulüne dair olup şunlardır: *Keşfü'l-esrâr* (Abdülazîz el-Buhârî), *Hâşiyetü't-Telvîh* (Seyyid Şerif el-Cürcânî), *et-Tercîh 'ale't-Tavzîh* (Kadı Burhâneddin [ö. 800/1398]), *Fusûlü'l-bedâyi'* ile *Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddîn el-Îcî). Eserde bu çalışmalardan herhangi birisinin geçmediği bir varak bulmak zordur. Hatta Cürcânî'nin hâşiyesi -yaptığımız pek çok karşılaştırmada gördüğümüz üzere- eserin içerisine derç edilmiştir.

2.2. Dil ve Üslup

Hasan Çelebi'nin, bulunduğu dönemin yazım dili haline gelen mantık-felsefe menşeli üst söylem ile mütenasip bir yazım dili tercih ettiği söylenebilir.³⁷ Yine farklı disiplinlerden faydalandığı yerlerde ilgili saha-

33 el-Fenârî, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*, 129b. Farklı misaller için bk. 44b, 50b-51a, 74a, 89b, 90b, 92b, 98a, 101a, 107a, 128a, 129a, 146a, 152b, 180a, 225b, 236b, 241a, 236a.

34 el-Fenârî, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*, 73b. Diğer örnekler için bk. 57b-58a, 71b-72a, 73b-74a, 165a.

35 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, thk. M. Adnân Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 1: 76.

36 el-Fenârî, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*, 59b. Benzer örnekler için bk. 93b, 102b-103a, 147b, 224b-225a.

37 Bu dilin sahip olduğu özellikler hakkında bk. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim*

nın temel kavramları üzerinden meseleyi ele almasıyla da öne çıkar.

Konuyu ele alış tarzına gelince burada ilk önce “kavlühü” diyerek *et-Telvih*’ten şerh edeceği metni bir veya birkaç kelimeyle aktarıp izaha geçer. Doğrudan Sadrüşşerîa’yı şerh edeceği zaman da “kavlü’l-musannif” diyerek aynı üslubu takip eder. Bu girişten sonra şayet yazarın/metnin ifade ettiği anlamı ortaya koymakla yetinecekse kısa açıklama yapıp geçer. Ancak yazarlara katılmadığı noktalarda ise genellikle “fihi bahsun; u’turi-za ‘aleyh” gibi kalıp ifadelerle itiraz noktasını serdedip meseleyi tartışır. Bu durum, neredeyse her varakta ve birden fazla olacak yoğunluktadır. Yazar, yine pek çok yerde farklı müelliflerden alıntılar yaparak meseleyi itirazlar ve cevaplar şeklinde tartışmaya açar ve bir sonuca bağlamadan yeni meseleye geçer.

2.3. Yöntem

Bu kapsamda Hasan Çelebi’nin, hâşiyede takip ettiği yöntem farklı veçhelerden ele alınarak netleştirilmeye çalışılacaktır. Binaenaleyh yaptığı açıklamalar çeşitli açılardan değerlendirilecek; yararlandığı diğer disiplinler tespitle paylaşılacak; konuları tartışma usulü kritik edilecek; eleştiri/savunma gibi değerlendirmeleri tahlil edilecek ve kendisine ait değerlendirmelerin olup olmadığı sorgulanacaktır.

2.3.1. İzah³⁸

Bu eserin, telif türü gereği ana metin ekseninde dönmesi ve onun ne dediğini/demesi gerektiğini tespit etmeyi önceleyen bir mahiyet taşıması doğaldır. Hasan Çelebi’nin ameliyesini bu açıdan değerlendirdiğimizde ise karşımıza çok farklı başlıklarla ortaya konulabilecek bir emek durmaktadır. Bununla birlikte metne sunulan katkıları *neyi*, *niçin* ve *nasıl izah etmektedir* soruları çerçevesinde ve bir fikir verebilecek kadarıyla ortaya koyacağız.

Muhaşşî, metinde neyi izah etmektedir? Bunlar özetle şöylece sıralanabilir: Doğrudan musannif veya şârihin ifadeleri;³⁹ kelimelerin irabı,

Araştırmaları, 3 (2003): 154.

38 Bu kapsamda yer alan bazı bilgiler, harcîlem olduğundan genel üslubumuzun aksine her konu için örnek vermeyeceğiz. Sadece meseleyi anlaşır kılacağına düşündüğümüz yerlerde dipnotlarla bunu temine çalışacağız.

39 el-Fenârî, *Hâşiye ‘ale’t-Telvih*, 46a-b, 104a, 105b, 110b, 1223b, 150b, 158b, 181b, 240a.

lügavî/ıstılâhî anlamları, belâgatle ilgili hususiyetlerin izahı gibi dille alakalı meseleler;⁴⁰ mevzulara farklı yaklaşımlar;⁴¹ nüsha farklılıkları;⁴² meselelerin fûru fıkha bakan veçhesi;⁴³ eksik bırakılan ayet ve hadislerin tam metinleri ile konuyla bağlantılı yönleri;⁴⁴ kişi tanıtımı⁴⁵ ve çeşitli ilave bilgiler.⁴⁶ Metni bu yönlerden tekmil ise okur için zaman ve emek tasarrufu anlamına gelecektir.

Hasan Çelebi, *hangi nedenle izahlarda bulunmaktadır*, diye sordüğümüzde karşımıza izahlarını tartışma üslubuyla yaptığı çıkar. Bu nedenle hemen her sayfada bir eleştiri-savunma, görüş gerekçelendirilmesi vb. bulmak mümkündür. Bunların yanı sıra şu hususlar da öne çıkmaktadır: Musannif veya şârihin maksadını tespit,⁴⁷ sözün anlam açılımlarını gösterme,⁴⁸ mukayese yapma,⁴⁹ yanlış anlamının önüne geçme,⁵⁰ görüş farklılıklarını yansıtma.⁵¹

40 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 4a, 5a, 15a, 20a, 27b, 43a, 44b, 51b, 53a, 55a, 81a, 123b, 158b, 164a, 205b, 212a, 230a, 249b, 261b, 245b.

41 Mesela “dede ile birlikte kardeşler bulunduğunda bunların mirası ne olacaktır” tartışmasını hem sahabiler hem de mezhepler üzerinden ele alır. Bk. el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 270b. Benzer örnekler için ayrıca bk. 46b, 52a, 55a, 76b, 128b, 152a, 270b, 276b.

42 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 13a, 49a, 78a, 82b, 92a, 95a-b, 124b, 126b, 145a, 160a, 180a, 220a, 223b, 229b, 230b, 302b.

43 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 76b, 80a, 128b, 153b, 155a, 179b, 217b.

44 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 97b, 127a, 154b, 155a.

45 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 262a.

46 Sözelimi kaziyye, modalite, iltimas gibi farklı disiplinlere ait meseleler hakkında çalışmanın hacmini zorlamayacak ölçüde açıklamalarda bulunur. Bk. el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 43b, 44a, 166a.

47 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 23a-b, 44b, 46b, 72a, 181b, 203a.

48 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 20a, 45b, 55a, 58b, 123b, 166a, 169b.

49 Mesela vücûd-i zihnî konusunu felsefeciler ve kelam erbabı üzerinden mukayese edip farklılaşan yönlere işaret etmektedir. Bk. el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 261a. Benzer örnekler için bk. 64a, 65b.

50 Sözelimi fıkıh usulünde delillerin elde ediliş yönünü ele alırken doğrudan Hz. Peygamber'den (as) gelmeyen deliller için “korunmuş olandan sâdir olursa bu icmâdır” ifadesi geçmektedir. Hasan Çelebi, burada korunandan maksadın tek tek müçtehitler değil ümmet olduğunu vurgulayıp delillerini de vererek yanlış anlaşılmayı engellemek istemektedir. Bk. el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 42a. Diğer bazı örnekler için bk. 43b, 46a, 204b.

51 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 42b, 46b, 58b, 97a, 133b, 135a, 137a-b, 144b, 158b-159a, 161b.

Muhaşşî *bu eylemi nasıl gerçekleştirmektedir*, sorusu ise aslında “burada yer verdiğimiz yönetime dair bütün unsurlarla” şeklinde cevaplandırılmaya uygundur. Ancak biraz daha somutlaştıracak olursak şunlar söylenebilir: Konuyla ilgili açıklama düzeyinde bilginin kâfi geleceği yerlerde kısa izah; mesele, tartışılmayı gerektirecek bir derinlikteyse konuya dair farklı görüşler ve bunların kritiği; ilgili bahisler, farklı alanlardan istifade edilerek ortaya konulmaya müsaitse ilgili alanlardan nakiller ve onların da kritiği; yazarların görüşünü netleştirmede farklı eserlerinden istifade. Ve bütün bunları yaparken olabildiğince kaynaklara atıfla mevcut birikimi önceleme, bunun yanında ilgili kompozisyonu sağlama ve görüşlerin değerlendirilmesinde objektif olabilme gayreti.

2.3.2. Farklı Disiplinlerden İstifade

Hasan Çelebi, farklı disiplinlerin sahasına giren meselelerde ilgili alanın kaynak ve terminolojisini kullanır. Yukarıda ilgili eserlere yer verilmişti. İstifade edilen disiplinler olarak ise tefsir, hadis, fûru fıkıh, mantık, adap, kelâm, astronomi, kıraat, tıp ile sarf, nahiv, lügat, belâgat ve vaz’ gibi dil ilimleri zikredilebilir.

Bu istifade, mezkûr alanlardan herhangi biriyle doğrudan veya dolaylı bir şekilde alakalı olabilecek bir mesele geçtiğinde söz konusu olmaktadır. Burada da hem kaynak hem terminoloji hem de bilgi açısından doğrudan bir istifadeye dikkat edilmesi dikkat çeker. Mesela Hasan Çelebi, *yaşam için gerekli olan canlılık* anlamında kullanılan “nefs-i hayvânî” ifadesinin tıp ehli tarafından “ruh” olarak isimlendirildiğini belirtir ve buna dair onların yaklaşımı hakkında bilgi verir.⁵²

2.3.3. Meseleyi Tartışma

Eser, genelde tartışma üslubuyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte yazar bazen meseleleri, farklı görüşler ve onlara verilen cevapları içerecek tarzda ortaya koymaktadır. Bu yöntemin uygulandığı bahislere baktığımızda bazen musannif veya şârihin maksadını tartışma, yapılan itirazlara cevaplar ve bunlara da yapılan itirazlar gibi yazar/lar merkezli tartışmalar görülür. Çoğunlukla ise konulara dair tartışmalar yer bulur. Mesela muhaşşî, Teftâzânî’nin nazar-fikir konusunda kendisiyle çeliştiği

52 el-Fenârî, *Hâşiye ‘ale’t-Telvîh*, 154b.

iddiasını ve konu etrafındaki tartışmaları nakleder.⁵³ Yine fiilin emir olarak ifade edilmesini tartışırken Teftâzânî tarafından ileri sürülen bir gerekçeyi, İbn Hâcib ve Cürçânî üzerinden tartışmaya açıp onların görüşleri ve cevapları üzerinden detaylandırır.⁵⁴ Dikkat çeken husus, bir tercih ortaya koymadan ziyade olabildiğince eleştiriler ve onlara verilen cevaplar merkezli bir sunumun varlığıdır. İlgili tavrından ise yazarın, meseleyi bir sonuca bağlamayı değil etraflıca tartışmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Ancak Çelebi'nin yer yer doğrudan ifade etmek suretiyle veya eleştiri/savunma formatıyla bir tercihte bulunup meseleyi neticelendirdiği de görülür.⁵⁵

2.3.4. Eleştiri ve Savunma

Eserin hemen her sayfasında birden fazlasına rastlanacağı üzere Hasan Çelebi, başta Teftâzânî olmak üzere Sadrüşşerîa ve diğer âlimler dâhil pek çok kişiyi eleştirir. Yine temelde Sadrüşşerîa'yı Teftâzânî'ye; kimi zaman da Teftâzânî'yi diğer ulemaya karşı savunduğu da görülmektedir.

Hasan Çelebi, pek çok farklı nedenden ötürü Teftâzânî'yi eleştirmektedir. Bunları kategorize etmeye çalıştığımızda şu hususlar öne çıkar:

Dilin gramer ve lügat/ıstılah olarak yanlış kullanımı: Mesela Teftâzânî, hamd kelimesinin “bir nimet ya da başka sebepten ötürü övgü ile iyiliğe karşılık verme” anlamına geldiğini söyler.⁵⁶ Hasan Çelebi ise hamd kelimesinin lügat anlamının “mutlak manada sözle övme” manasına geldiğini, dolayısıyla onun bir iyiliğe mukabil olması gerektiğini belirtir.⁵⁷

Eksik, gereksiz, ilgisiz ve hatalı bilgiler verilmesi: Sözelimi hakiki kudret konusunda Sadrüşşerîa'nın yer verdiği bir delil hakkında Teftâzânî,

53 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 50b-51a. Diğer örnekler için bk. 57b-58a, 66a, 89b-90a, 93b, 147b, 200b-201a, 224b-225b, 232a, 249a, 309a-b.

54 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 165a. Benzer örnekler için bk. 45a-b, 57a, 63a, 71b-72a, 73b, 74a, 75b-76a, 79b, 80a, 131a-132b, 165a, 168b, 200a.

55 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 46b, 104b, 115b, 119a, 131a, 167b, 218b, 227a, 260b, 293a, 303b.

56 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 21.

57 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 19b. Diğer örnekler için bk. 11a, 13a, 19b, 33b, 102b, 104a, 115a-b.

İmam Züfer'in (ö. 158/775) delilinden hareketle söylenmiş olabileceğini iddia eder.⁵⁸ Hasan Çelebi ise bu konuda farklı bir görüşe sahip olan Züfer'in, Sadrüşşerî'a referans olamayacağını söyler.⁵⁹

Kendisiyle çelişme: Çelebi, yer yer Teftâzânî'nin aynı konularda farklı eserlerdeki görüşüyle *et-Telvîh*'te ifade ettiği arasında fark bulunduğu dikkat çeker. Mesela Teftâzânî, mecazın tanımında *et-Telvîh*'te söylediklerini⁶⁰ *el-Mutavvel*'de reddetmektedir.⁶¹

Hadislerin aktarım ve yorumunda problemler bulunması: Mesela bir işe besmeleyle başlamayı emreden hadisi Teftâzânî, aynı anlama gelebilecek farklı lafızlarla aktarmaktadır.⁶² Hasan Çelebi ise ilgili hadisin farklı tarikleri üzerinden de bu rivayeti değerlendirmekte ve Teftâzânî'ye eleştiriler yöneltmektedir.⁶³

Teftâzânî, Sadrüşşerî'a farklı bağlamlarda çeşitli tenkitlerde bulunur. Muhaşşî Çelebi ise katılmadığı noktalarda musannifi savunmaktadır.⁶⁴ Burada öne çıkan husus, Teftâzânî'nin müellifi yanlış anlayıp yorumlama sorunudur. Örneğin Teftâzânî, imanda aranan tasdik mahiyetiyle ilgili Sadrüşşerî ile dönemin bazı âlimleri arasında "mantıkî tasdik" merkezli bir tartışmadan bahsetmektedir.⁶⁵ Hasan Çelebi de Teftâzânî'nin paylaştığı bir bilgiyle Sadrüşşerî'nin cevabını geçersiz kılmaya çalıştığını fakat gerçekte müsannifin maksadının farklı olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Aynı şekilde mefhûm-i muhâlefet başlığında tartışmanın getirdiği bir yerde Sadrüşşerî'nin verdiği örneklerden hareketle Teftâzânî, menfi nekre-

58 *et-Teftâzânî, et-Telvîh*, 1: 424.

59 *el-Fenârî, Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 210b. Benzer örnekler için bk. 22a, 36b, 46a, 55b, 67b, 76a, 82a, 89a, 105a, 118b, 147a, 159b.

60 *et-Teftâzânî, et-Telvîh*, 1: 162.

61 *el-Fenârî, Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 103a. Diğer örnekler için bk. 34a, 77a, 84a, 93a, 94b, 151b, 174a, 244b.

62 *et-Teftâzânî, et-Telvîh*, 1: 17.

63 *el-Fenârî, Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 11b-12a. Benzer örnekler için bk. 123a, 153a.

64 Bu savunma mahiyetindeki izahlara örnek için bk. *el-Fenârî, Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 28b, 34a-b, 36b, 38b, 49b, 68a, 73a, 77a, 85a, 96a, 100b, 110a, 140b, 145b, 148b, 149a-b, 182b, 193a, 207a, 222b, 239b, 250a, 254b, 283a, 303b, 320a.

65 *et-Teftâzânî, et-Telvîh*, 1: 411.

66 *el-Fenârî, Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 205a-b. Diğer misaller için bk. 30b, 34a-b, 49b, 59a, 68a, 74b, 77b, 85a, 93b, 102a, 106b, 120a, 133b, 148a, 157b, 166a, 177b, 213b-214a, 217a, 225b, 226b.

nin hususa ihtimali bulunmadığını ve bu konuda dil ehlinin müttetik olduğunu belirterek müellifi eleştirir.⁶⁷ Ancak Hasan Çelebi, Sadrüşşerîa'nın kastettiği şeyin şahısların değil de türün hususiliği olduğunu ifade ederek⁶⁸ Teftâzânî'nin meseleyi yanlış değerlendirdiğini ortaya koyar.

Teftâzânî'nin müellifi yanlış anlamasının nedenleri farklı olabilmektedir. Sözelimi Teftâzânî, farklı kişi/gruplara atfen yer verdiği görüşleri Sadrüşşerîa'ya ait zannederek ona eleştiri getirir. Mesela Sadrüşşerîa, hükmün tanımı bağlamında bazı Eş'arîler'in görüşünü paylaşmakta; Teftâzânî de bu görüşün müellife ait olduğunu düşünerek çeşitli tenkitlerde bulunmaktadır. Benzer bir örnek de İbn Hâcib'in görüşünü nakilde söz konusu olup Teftâzânî, ilgili görüşü Sadrüşşerîa'nın zannederek onu eleştirmektedir. Muhaşşî bu durumlara dikkat çekerek Sadrüşşerîa'yı savunur.⁶⁹ Yine Sadrüşşerîa'nın yanlış anlaşılabilir, hatalı görülebilecek ifade ve aktarımları da Çelebi'nin savunma durumunda kaldığı yerlerdendir. Mesela Sadrüşşerîa, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) şartla ilgili yaklaşımını ayrıntıya girmeksizin genel bir çerçevede sunar. Teftâzânî ise konuyu detaylandırarak müellifin yanlış bir aktarımda bulunduğunu ima eder.⁷⁰ Ancak Çelebi, Şâfiîlere ait meşhur görüşlerin Hanefî kitaplarına yansımada gerekli hassasiyetin gösterilememiş olabileceğini söyleyerek Sadrüşşerîa'nın bu tavrının mazur görülebileceğiyle⁷¹ meseleyi çözüme kavuşturmak ister.

Yine Çelebi, yaptığı bazı yanlış tercihlerde Sadrüşşerîa'yı savunmak durumunda kalır. Bunlardan birisi şöyledir: Lafzî delilin yakîn ifade etmeyeceğine dair bir problemi tartışan Sadrüşşerîa'yı Teftâzânî, ilgili bahsin burada gereksiz olduğunu söyleyerek eleştirir.⁷² Çelebi ise bu tepkinin nedenini, ilgili meselenin kelâm kapsamında olduğuyla açıklar. Ancak kelâm ilminin usul için mebâdiden sayılacağını ve dolayısıyla ilgili meselenin bu eserde tartışılmasının yersiz görülemeyeceğini ifadeyle⁷³ Sadrüşşerîa'yı savunmaktadır.

67 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 316.

68 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 160b.

69 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 35b, 77a.

70 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 322-324.

71 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 162a. Diğer örnekler için bk. 49b, 73a, 96a, 145b.

72 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 284.

73 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 149a. Benzer örnekler için bk. 28b, 181a.

Bunların yanı sıra Çelebi, bazen çok müdahil olmadan Teftâzânî'ye yöneltilen eleştirileri kaynak vererek aktarır. Burada Cürcânî, Burhâneddîn Ahmed⁷⁴ (*Sâhibü't-Tercîh* şeklinde bir isimlendirmeye) ve Molla Fenârî, aktarımda bulunulan simalardır.⁷⁵

Hasan Çelebi'nin Teftâzânî'yi savunduğu yerler de mevcuttur. Bu müdafaa daha çok *et-Telvîh* merkezli çalışmalarda yazara yöneltilen itirazlara dönüktür. Mesela mecaz için karinenin gerektiği ve bunlardan bir tanesinin de şer'î karine olduğunu ele alan bahiste Teftâzânî, dava vekilliği bağlamında "husumet" kelimesini irdelemektedir.⁷⁶ Onun meseleyi ortaya koyuş tarzına dair yöneltilen itirazları aktaran Hasan Çelebi, farklı açılardan cevaplar geliştirerek Teftâzânî'yi savunmaktadır.⁷⁷

Bunların yanında muhaşşî, Sadrüşşerîa'yı da eleştirmekten geri durmamaktadır. Mesela "bir ilmin konusu birden çok olabilir mi" meselesinde Hasan Çelebi, Sadrüşşerîa'ya çeşitli tenkitler sunar.⁷⁸

2.3.5. Tercihler

Hasan Çelebi, sadece başkalarının görüş ve yaklaşımlarını aktarmakla iktifa etmez. Aynı zamanda meseleleri tartışır ve kendisinin özel bir tercihi varsa bunu da ifade eder. Bu noktada "hak olan; bana göre zâhir olan; doğrusu; sahih olan; evlâ görüş şudur" gibi kalıp ifadelerle tercihler serdedir.⁷⁹ Bazen de Teftâzânî'nin yaklaşımını benimser. Mesela Sadrüşşerîa, kitabın iki kısımdan oluştuğunu ifade ederken Teftâzânî, buna bir de mukaddime ilave etmektedir.⁸⁰ Hasan Çelebi, bu konuda gelebilecek itirazı, Teftâzânî'nin tercihini daha uygun bulur tarzda cevaplandırmak-

74 Burhâneddîn Ahmed, Erzincanlı bir âlim olup *et-Telvîh* haşiyesi olan *et-Tercîh* adlı eseriyle öne çıkmaktadır. Hicri 800 yılında bir savaşta öldürülmüştür. Bk. Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, 19-20.

75 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 59b, 74b-75a, 90b-91a, 97b, 102b-103a, 103a, 117b, 115a, 125a, 127b, 130a, 138b, 143b, 165b.

76 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 211-212.

77 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 119b. Diğerleri için bk. 26b-27a, 50b-51a, 56a, 59b, 61b, 75b, 77b, 79b, 94a-b, 101a, 119a, 120b, 126a, 126b, 136b, 138a, 147a-b, 158a, 187a, 188b, 193a-b, 195b, 196a, 223b

78 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 47a. Farklı örnekler için bk. 44b, 97a, 244b.

79 el-Fenârî, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, 46b, 104b, 115b, 119a, 131a, 167b, 171b, 203b, 218b, 227a, 260b, 293a, 303b.

80 et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 27.

tadır.⁸¹

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hasan Çelebi aldığı eğitim, üstlendiği görevler, üzerine eğildiği eserler, yaptığı çalışmaların niteliği ve gördüğü teveccühle dönemin âlim profilini yansıtmaya namzet bir ilim adamıdır. Bu açıdan klasik dönem Osmanlı âliminin metinle dolayısıyla ilgili disiplinle olan ilişkisini ve sunduğu katkıyı görebilme adına tercih edilebilir bir simadır.

Hasan Çelebi'nin bu hâşiyesine kaynak kullanımını açısından bakıldığında fıkıh ilmi yanında farklı disiplinlere de atfın yoğun olduğu; burada ise ilgili alanla müşterek olabilen konularda bu sahaların eserlerinden meseleyi doğrudan ele alma titizliği dikkat çeker. Ayrıca kişilerden ziyade eserleri öne çıkartan bir üslup ve kaynak isimlerini verme konusundaki hassasiyet de göze çarpar. Çalışmanın ana kaynaklarına gelince burada öne çıkan bazı eserler söz konusudur ki bunlar, bir Osmanlı âlimini besleyen ana metinleri tespit açısından önemlidir. Bu bağlamda fıkıh ilminde Pezdevî'nin *Kenzu'l-vüsûl* adlı eseri ve onun şerhi *Keşfü'l-esrâr, et-Telvîh* hâşiyeleri, İcî'nin *Şerhu'l-Adud* diye bilinen *Muhtasaru'l-müntehâ* şerhi ve hâşiyeleri, *et-Tercîh ale't-Tavzîh, Şerhu'l-Muğnî, el-Hidâye, el-Mebsût* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı çalışmalar baskındır. Diğer disiplinlerden ise belâgatte *el-Mutavvel*; kelâmda *Şerhu'l-Metâli', Şerhu'l-Mevâkıf, Şerhu'l-Makâsıd, Şerhu'l-Akâid*; tefsirde ise *el-Keşşâf* öne çıkan eserlerdir. Dolayısıyla bir Osmanlı âliminin usul düşüncesini çözümlenmede bu kaynaklara vukufiyet, başat bir role sahip olacaktır.

Eserde, dönemin temayülleriyle paralel bir şekilde felsefe-mantık merkezli bir dil kullanılmaktadır. Yöntem olarak ise karşımızda çok yönlü bir hâşiyeye metodunun takip edildiği bir metin durmaktadır. Burada metin sahibinin ifadesinin sadece açıklanmasıyla yetinilmeyip metin ve ilgili edebiyat üzerinden kuşatıcı bir sunumun varlığı göze çarpar. Ayrıca tartışmaları bir sonuca bağlamadan ziyade meseleleri, farklı disiplinlerden ve fıkıh usulünün öne çıkan eserlerinden istifadeyle olanca genişliğiyle ortaya koyan bir metot söz konusudur. Burada başta Teftâzânî olmak üzere Sadrüşşerîa ve diğer ulema, görüşleri çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutularak eleştiri veya tasvipte muhatap kılınmışlardır. Bu açıdan

81 el-Fenârî, *Hâşiyeye 'ale't-Telvîh*, 26a. Diğer misaller için bk. 27b-28a, 82b, 151a, 161a, 164a-b, 265b.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-İşârât* şerhi için Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) tarafından paylaşılan "onun şerhi, cerhtir" ifadesi⁸² muhaşşî için de geçerli bir tespit olacaktır. Zira hemen her varakta birden çok eleştiri söz konusudur. Bununla birlikte 'eleştirmiş olmak' için tenkitte bulunma, eserin baskın bir karakteri olarak karşımıza çıkmaz.

Eser, Osmanlı düşüncesi açısından nerede durmaktadır? Burada cevap, aynı soruya fıkıh usulü için verilecek yanıtta mündemiçtir. Zira Hasan Çelebi'nin bu hâşiyesi, fıkıh usulü sahasında Osmanlı ilim dünyasında önemli bir yer edinmiş *et-Telvîh* üzerine kurgulanmıştır. Fıkıh usulü ise Osmanlı düşüncesine kaynaklık eden temel disiplinlerden olup⁸³ ulema tarafından tedris ve telifte öne çıkan bir alandır. Bu yönüyle o, aynı zamanda Osmanlı âliminin zihnini şekillendiren ve ona vukufiyete de imkân tanıyan bir sahadır. Hasan Çelebi'nin bu eseri de Osmanlı düşüncesini besleyen bu sahada, mevcut birikimi ve bu birikimi ele alış tarzını görebilme; Osmanlı âliminin düşüncesini besleyen ana kaynakları ve bu düşüncenin, tüm yönleriyle dışa vurumunun nasıllığını tespit edebilme imkânı sunmakta ve bu noktada bir anlam ifade etmektedir.

Son olarak bu eser üzerinden Osmanlı ulemasının fıkıh usulü çalışmalarına ne tür bir katkı sunduğu sorusu anlamlı olacaktır. Bu noktada ilgili dönem ilim dünyasında öne çıkan ve takip edilen tahkîk metodunun⁸⁴ özelliklerini barındırması ve bu konudaki başarısı zikredilebilir. Takip edilen bu yöntem dikkate alınmadan yapılacak bir değerlendirme, dönemin şerh ve hâşiyeli türü çalışmalarını anlamsız kılacaktır. Nitekim yukarıda atıfta bulunduğu üzere bu tür menfi yaklaşımlar, son dönem bazı araştırmacılarında ortaya çıkmış ve mevcut birikimle irtibat kurulmasını geciktirmiştir. Hâlbuki metinlerin ortaya konuldukları dönemin koşulları ve öncelikleri bağlamında değerlendirilmesi, ilmî bir gerekliliktir. Tahkîk yöntemi ise bu dönem ilim dünyasının ne/yi söylediğini anlamak için

82 Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât mea şerhi Nasîriddîn et-Tûsî* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1960), 1: 162.

83 Nitekim bu vurgu, metnin başında da ifade edilmişti. Ayrıca bk. Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 8: 49.

84 Tahkîk hakkında aşağıdaki kaynaklar haricinde ayrıca bk. Ömer Türker, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 2. Bs (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2: 515-517.

böyle bir konuma sahiptir.

Tahkîk yöntemi, Fahreddîn er-Râzî ve onun takipçisi âlimler tarafından ortaya konulmuş ve kabule mazhar olmuştur. Tahsin Görgün'ün ifadesiyle "tahkîk; bir inancın, bir iddianın, bir rivayetin veya bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi, bunun ötesinde fıkıh usulü ile kelâm ve felsefede dile getirilen bir görüşü haklı çıkaran dayanakları araştırmak anlamında da kullanılmaktadır."⁸⁵ Altaş'ın somut kıldığı çerçeveye göre bu yöntemde ulema "kavramları, kavramların geleneklere göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleriyle incelemişlerdir."⁸⁶ Bu bağlamda Hasan Çelebi'ye tekrar baktığımızda eserini bu çerçevede inşa ettiğini söylemek gerekecektir. Zira çeşitli başlıklar ve örnekler üzerinden yukarıda resmetmeye çalıştığımız ameliye, tahkîk yönteminin somut olarak neye tekabül ettiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla burada sunulan katkı, ilgili yöntemin başarısıyla ve bu yöntemin ne kadar başarılı bir şekilde uygulandığıyla doğru orantılı olacaktır.

Bir yöntemin kullanılması, ilgili disipline katkı olarak görülebilir mi? Konumuz özelinde bu soruyu müspet cevaplamamız gerekecektir. Zira tahkîk yönteminin, mevcut bilgilerin ayıklanması, meselelerin interdisipliner bir çerçevede işlenmesi, kişinin/ekolün değil görüşün merkeze alınması ve bir üst söylem geliştirilmesi, birkaç yüzyılı bulan birikimin bu çerçevede kritik edilmesi gibi sonuçlar doğuracağı açıktır. Dolayısıyla böyle bir yöntemin benimsenip uygulanmasının sunacağı katkı yadsınamayacaktır. Fıkıh usulü cihetiyle baktığımızda ise temel meselelerin, farklı ekollere mensup kişilerce ele alındığı ve önemli bir yekûna ulaşan eserler ortaya konulduğu bir aşamayı, bu birikimi ayıklama işlemine tabi tutan diğer aşama takip etmeliydi ve bu da tahkîk yöntemi ile temin edilmiş gözükmektedir. Meselelerin ele alınma yöntemi de yine bu kapsamda değerlendirilebilecek başka bir yöndür. İlgili disiplinin sürekliliğini sağlıklı bir şekilde sürdürmede ise bu hususlar önemli birer faktördür. Ezcümle Ha-

85 Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 51.

86 Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri [Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu (2013 : Ankara)]*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 320.

san Çelebi özelinde ortaya koyduğumuz üzere Osmanlı ulemasının yaptığı bu çalışmalar, fıkıh usulü alanında mevcut birikimin geniş bir çerçeveden değerlendirmeye tabi tutularak süzülmesi ve ortaya çıkan hesaplaşılmış metinlerin sonraki kuşaklara devredilmesi şeklinde bir değer/katkı ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Hasan. "Hasan Çelebi, Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 313-315. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Altaş, Eşref. "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri [Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu (2013 : Ankara)]*. Ed. Murat Demirkol - Enes Kala. 319-331. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.

Bağdâdî, İsmail Paşa el-. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1955.

Bedir, Mürteza. "Geleneğin Son Halkası: Hâdimî'nin Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik Adlı Eseri ve Usul'de Güncel Bilgi Meselesi ya da Bugün Fıkıh Usulünü Hangi Eserlerden Okumalıyız?" *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*. Ed. Ahmet Hamdi Furat - Nilüfer Kalkan Yorulmaz - Osman Sacid Arı. 1: 135-161. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Bolay, Süleyman Hayri. "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ahmet Hamdi Furat. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmi-re, 1333.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilineşiminin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. 3 (2003): 151-184.

Fenârî, Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-. *Hâşiye 'ale't-Telvîh*. Ri-

yad. Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, 5115: 1b-330a.

Görgün, Tahsin. “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? -Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-”. *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 13-14 (2003): 29-46.

Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 17 (2007): 49-78.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

Kara, İsmail. “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Birkaç Not”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010): 1-67.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut; Sâlih Sadavî Sâlih; Selâhaddîn Uygur. 6 Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye; İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kaya, Mesut. “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/1 (2015): 9-31.

Kaya, Süleyman. “Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 1-15.

Kefevi, Mahmûd b Süleyman el-Hanefi el-. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*. Thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Hüzeyfe Çeker. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.

Leknevî, Ebül-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Mecdî Efendi, Mehmed. *Tercüme-i Şekâik-i Nu'maniyye=Hadâikü's-Şekâik*. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269.

Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Kayıtlı Mir'âtü'l-usûl*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312.

Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed. *el-İşârât ve't-Tenbîhât mea şerhi Nasîriddîn et-Tûsî*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1960.

Okur, Kaşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları-Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. 4. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 299-308. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 454-458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. Thk. M. Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Eb'l-Erkam, 1419/1998.

Saraçoğlu, Tuba Nur. "Fenârî Ailesi (Fenârizâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)*. Ed. Tefvik Yücedoğru - Orhan Ş. Koloğlu - U. Murat Kılavuz - Kadir Gömbeyaz. 65-86. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2010.

Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1412.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Nazmü'l-'ikyân fî a'yâni'l-a'yân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî eş-. *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Thk. Muhammed Hasen Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427.

Şimşek, Murat. "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile

Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslam Hukuk Tarihi”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*. Ed. Mürteza Bedir - Necmettin Kızılkaya - Hüseyin Sağlam. 301-341. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Taşköprizâde, ‘İsâmuddîn Ebi’l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*. Nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn et-. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh*. Thk. M. Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, 1419/1998.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir el-Gazzî et-. *et-Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisü’l-A’la li’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1390.

Türker, Ömer. “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk”. *İslâm Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. 2. Bs. 2: 515-517. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Unan, Fahri. “Sahn-ı Semân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 532-534. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Yıldırım, İlyas. “Taşköprizâde’nin eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye’sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmi Eserleri”. *III. Uluslararası Şeyh Şa’bân’ı Velî Sempozyumu (06-08 Mayıs 2016)*. 345-373. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.

Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A’lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-Arabi’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 519-547

Kıyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı Ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi
Source of Sunnah and Explanation (Tabyin) Duty of Prophet in the Context of 19th Verse of Surah al-Qiyâmah

Fuat Karabulut

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Erzurum/Türkiye
Assist., Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Hadith
Erzurum/Turkey
e-mail: fuat.karabulut@atauni.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1714-4479>
DOI: 10.33718/tid.526551

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat / February 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Fuat Karabulut, "Kıyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı Ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 215-243.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kiyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı Ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi

Öz

Sünnetin konumu, sünnet-vahiy ilişkisi, sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı konuları günümüzde sıkça gündeme getirilmekte ve bu bağlamda sünnetin dindeki konumuyla ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Sünnetin dindeki konumuna ilişkin tartışmalarda, Kur'ân'dan bazı ayetler delil olarak sunulmaktadır. Ancak sünnetin dindeki konumunun Hz. Peygamber'in konumundan bağımsız değerlendirilmesi düşünülemez. Şüphesiz ki bu konuda başvurulması gereken ilk kaynak Kur'ân-ı Kerim'dir.

Bu çalışmada, sünnetin kaynağı, dindeki yeri, korunması ve Resûlullah'ın Kur'ân'ı açıklaması (tebyîn) konuları, Kiyâme Suresi'nin 19. ayeti bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Tefsir ve Hadis kaynaklarında Kiyâme Suresi'nin 16-19. ayetleri bir bütün olarak incelendiğinden öncelikle bu ayetlerin nüzul sebebi verilecek, ardından kaynaklarda verilen bilgiler ışığında ilgili ayet değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Tebyîn, Kiyâme Sûresi, Vahiy, Vahy-i Gayr-i Matlûv, Sünnetin Korunması

Source of Sunnah and Explanation (Tabyin) Duty of Prophet in the Context of 19th Verse of Surah al-Qiyâmah

Abstract

The status of Sunnah, relationship between Sunnah and Wahy, the divine revelation of God, and the subject matter whether Wahy is the source of Sunnah or not are being made an issue nowadays; in this sense many interpretations to define the status of Sunnah have been noticed. Some Ayahs from Quran are cited as evidence for the discussions made on the status of Sunnah in religion. However, the status of Sunnah cannot be considered to be evaluated in itself without considering the status of Prophet Muhammad, by any means. On this matter, the principal source to apply for is certainly the Noble Quran.

In this study, in addition to discussion of the status of Sunnah in religion, its source within the context of the 19th Ayah of Surah Qiyamah, which has not been dwelt on much, its preservation and the duty to explain Holy Quran (tabyin) of Prophet Muhammad are going to be studied. For the reason that the 16th and 19th Ayahs of Surah Qiyamah are often contextualized together in Tafsir and Hadith sources, primarily giving the reasons of why they were revealed, the ayah of subject matter is going to be figured out in the context of the source of Sunnah, its preservation and its status in religion considering the information in different sources on its comprehension.

Key Words: Sunnah, Tabyin, Surah Qiyamah, Wahy, Wahee-e-Ghair Matlûv, Preservation of Sunnah

GİRİŞ

Günümüzde özellikle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla alan uzmanlığına, liyakate ve ilmi yeterliliğe bakılmaksızın, sünnetin konumu, sünnet-vahiy ilişkisi, sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı konuları sıkça gündeme getirilmekte ve bu bağlamda sünnetin dindeki konumuyla ilgili tartışmalara yer verilmektedir.

Sünnetle ilgili bazı tartışmalar, ilk dönemlerde çok az olsa da sahabe dönemine kadar götürülebilmektedir. Sahabeden 'İmrân b. Husayn'ın hadis rivayet ettiği bir sırada, naklettiği bilgileri Kur'ân'da bulamadıklarını söyleyen ve kendilerine Kur'ân'dan bilgi aktarmalarını isteyen bir şahısla aralarında geçen diyalog,¹ bu tartışmaların nadir de olsa sahabe dönemine kadar götürülebileceğinin göstermektedir. İmam Şafi'î (v. 204) de ilk dönemlerde sünnetle ilgili fikri ayrılıkların pek bulunmadığını şöyle dile getirmektedir: "Hz. Peygamber'in (sas) üç çeşit sünnet ortaya koyduğu konusunda âlimlerin fikir ayrılıklarını bilmiyorum. Bu sünnet çeşitlerinden ikisi üzerinde ise ittifak etmişlerdir. Bu iki çeşit sünnetin de birleştikleri ve ayrıldıkları yönleri vardır. Bu sünnet çeşitlerinden **birincisi**; Allah'ın Kitap'ta (Kur'ân'da) açıkça ortaya koyduğu ve Resûlullah'ın (sas) da Kitap'ta (Kur'ân'da) ortaya konulduğu gibi tebyin ettiği sünnet çeşididir. **İkincisi**; Allah'ın Kitap'ta mücmel olarak indirdiği bir nassı, O'nun (sas) İlahî murada uygun olarak açıkladığı sünnet çeşididir. İşte sünnetin bu iki çeşidi konusunda âlimler ihtilafa düşmemişlerdir. **Üçüncüsü ise**; hakkında Kur'ân'da hiçbir nass bulunmayan konularla ilgili olan sünnet çeşididir."²

Şafi'î, Kur'ân'da Peygamber'in muhatabı olan insanlara öğreteceği bildirilen "Kitab ve Hikmet" kavramlarının beraber geçtiği ayetlerde, "Kitab" ile "Kur'ân"ın, "Hikmet" kavramıyla da "Sünnet" in kastedilmiş olduğunu belirtmek suretiyle sünnetin kaynağını ve konumunu vurgulamak-

1 Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Musul: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1404/1983), 18: 219; Ahmed b. 'Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Ĥanefî, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1405), 4: 357; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*, thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), 1: 192.

2 Muhammed b. İdris eş-Şafi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmîyye, 1309), 91-92.

tadır.³

Ayrıca Hz. Peygamber'e (sas) imanı⁴, itaat ve ittiba etmeyi emreden⁵, O'nu insanlara en ideal örnek olarak açıklayan⁶, verdiği hükme uymayı emreden⁷, O'na Kur'an'ı tebliğle⁸ beraber tebyin etme⁹ ve öğretme¹⁰ görevi veren ayetler ışığında Peygamber'i anlamaya çalışmak ve O'nun dindeki konumunu değerlendirmek gerekmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'i (sas) sıradanlaştıran indirgemeci yaklaşım veya Hz. Peygamber'in (sas) beşer yönünü göz ardı eden kutsayıcı yaklaşım söz konusu olabilir ki, bu durumda Hz. Peygamber'in (sas), peygamberlik misyonunu, dolayısıyla da İslam'ı anlamak mümkün olmayacaktır. Yukarıda belirtilen konular, sünnetin dindeki yeri bağlamındaki birçok çalışmada Kur'an ayetleri ışığında ele alındığından, bu konuda tekrara düşmemek ve konuyu uzatmaktan kaçınmak için bu konularla ilgili detaya girilmeden kısaca bilgi verilecek ve ilgili çalışmalara işaret edilmekle iktifa edilecektir.¹¹

Kiyâme suresinin 16-19. ayetleri, kaynaklarda genel olarak beraber değerlendirildikleri ve bu ayetlerin sebab-i nüzûlü verilirken özellikle Hz. Peygamber'in inen vahyi ezberleme çabasına vurgu yapıldığı için 19. ayet üzerinde ayrıca durulmadığı düşünülmektedir. Bu çalışmada, Kiyâme Suresi'nin 19. ayeti bağlamında; sünnetin kaynağı, korunması ve Hz. Peygamber'in (sas) Kur'an'ı açıklaması görevi (tebyîn) konuları ele alınmaya çalışılacaktır.

3 Şafi'î, *er-Risâle*, 32, 76-79, 93-104.

4 el-A'râf 7/158; el-Fetih 48/8-9, 13; et-Teğâbun 64/8

5 Âl-i 'İmrân 3/31, 32, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 64, 69; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; et-Tevbe 9/71; İbrâhîm 14/44; en-Nûr 24/47, 51-52, 54; el-Ahzâb 33/33; Muhammed 47/33; el-Fetih 48/17; el-Hucurât 49/14; et-Teğâbun 64/12.

6 el-Ahzâb 33/21.

7 en-Nisâ 4/65; en-Nûr 24/51.

8 Âl-i 'İmrân 3/20; el-Mâide 5/67, 92, 99; en-Nahl 16/82; en-Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18.

9 İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/44, 64; el-Kiyâme 75/19.

10 el-Bakara 2/151; Âl-i 'İmrân 3/164; en-Nisâ 4/133; el-Cum'a 62/2.

11 Bkz. Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri (İstanbul 18-20 Kasım 1995)*, Ed. İsmail Lütfi Çakan, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 51-75; Küçük, Raşit, "Kur'an – Sünnet İlişkisi", *Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri (İstanbul 18-20 Kasım 1995)*, Ed. İsmail Lütfi Çakan, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 121-162.

1. Ayetin Sebeb-İ Nüzûlü

Mekke'de inen surelerden olan Kıyâme suresi 40 ayettir. İlk on beş ayetten sonra bir ara cümle ile Allah Resûlü'ne "Vahyi çarçabuk almak için acele edip tekrarlama. Onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman onu dikkatlice dinle. Sonra onu açıklamak da bize aittir." (el-Kıyâme 75/16-19) buyurulmaktadır. Cebrail (as) vahyedi-len ayetleri okurken, Hz. Peygamber (sas) onu ezberleyemeyeceği endişesine kapılarak Cebrail (as) vahyetmeyi henüz bitirmemiş iken açıktan okurdu. Bunun üzerine Yüce Allah; "Cebrail vahyi tamamlamadan önce okumak için acele ederek dilini kıpırdatma; zira onu senin kalbinde toplamak da, ezberleyinceye kadar sana okutmak da Bize aittir. Sonra onun helalini, haramını açıklamak da Bize aittir." buyurmaktadır.¹² Bilahare 20. ayetten itibaren bir başlangıç cümlesiyle kalınan yerden konuya devam edilmektedir.¹³

Rivayetlere göre, söz konusu ayetler, Cebrail (as) Hz. Peygamber'e (sas) bu sureyi okumakta iken Hz. Peygamber'in (sas) de "ya unutursam" diye endişeye kapılarak cümleleri hemen peşinden tekrarlaması üzerine nazil olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla olay, Rasûlullah'a (sas) vahyin gelmeye başladığı ilk dönemde ve onun vahiy almaya henüz alışmamış olduğu bir zamanda meydana gelmiştir.¹⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in (sas), vahyin inmeye başladığı ilk zamanlarda daha vahiy sonlanmadan onu ezberleyememek veya baş tarafını unutmak korkusuyla dudaklarını hareket ettirdiği ve bunun üzerine bu ayetlerin nazil olduğu belirtilmektedir.¹⁵ Bu ayetler inince de Peygamber (sas) bu korkularından ve endişelerinden kurtulup rahata kavuşmuştu.¹⁶ Hz. Peygamber'in (sas) Cebrail (as)

12 Mukatil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 3: 423.

13 Celâluddîn el-Mahallî - Celâluddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (İstanbul: Mektebetu yâsîn, ts.), 577; Ebu'l-'Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 6: 529.

14 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-Beyan Fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2000), 24: 67; Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 529.

15 Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Şirketu mektebeti Mustafâ el-Halebî ve Evlâduhû, ts.), 16: 127; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1404), 8: 421.

16 Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 11: 458.

aracılığıyla gelen vahyi çarçabuk ezberlemek için Cebrail (as) ile birlikte okumaya çalışması ve bu gayeye matuf olarak dudaklarını oynatmasının O'nun Kur'ân'a olan muhabbetinden kaynaklandığı da dile getirilmektedir.¹⁷ Ayrıca söz konusu ayetler aynı duruma işaret eden Tâhâ suresinin 114. ayeti ve Alâ suresinin 6-7. ayetleriyle beraber değerlendirilirse daha doğru ve tutarlı sonuçlara ulaşılabilir.¹⁸

Saîd b. Cubeyr'in İbn Abbâs'dan naklettiği rivayet, durumu biraz daha somut hale getirmektedir. Rivayete göre; "Rasûlullah (sas), nazil olan vahiyden dolayı (onu hemen ezberlemek için) sıkıntı yaşar ve bu sebeple dudaklarını kıvıldatırdı." Bunun üzerine Yüce Allah: " Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir" (el-Kiyâme: 75/16-19) âyetlerini indirdi. İbn Abbâs bu ayetleri şöyle tefsir etmektedir: "Kur'ân'ı senin göğsünde toplayıp onu okuyabilmen bize aittir. O halde Kur'ân'ı sana okuduğumuzda onu dinle ve (sükût ederek) ona kulak ver. Sonra onu açıklamak da, yani sonra onu okuman da bize aittir." Bundan sonra Cibrîl (as) ne zaman gelirse Resûlullah'a (sas) sükût edip onu dinlerdi. Cibrîl (as) gidince de onun getirdiği vahyi, o nasıl okumuş ise Hz. Peygamber (sas) de öylece okurdu."¹⁹

Buhârî'nin "Bedu'l-Vahy" bölümünde, ayette geçen "onu beyân etmen" ifadesi, "onu okuman" olarak tefsir edilirken, "Tefsîr" bölümünde ve Müslim'in rivayetinde ise "onun senin dilinle açıklanması" şeklinde tefsir edilmektedir. el-Aynî de, "beyân" ifadesinden Kur'ân'ın mücmellerinin ve müşkillerinin murad edilmesinin muhtemel olduğunu ifade etmek suretiyle bu duruma dikkat çekmektedir.²⁰ Dolayısıyla vahyin ilk nazil olduğu

17 Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 24: 65.

18 Süleyman Gezer, "75. Kiyâme Suresinin 16-19. Ayetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine", 1725.

19 Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 4; "Tefsîr", 75; "Fedâilu'l-Kur'ân", 28; Müslim, "Salât", 147; Tirmizî, "Tefsîr", 70; Ebû Avâne Yakûb, b. İshâk el-İsferânî, *Musnedu Ebî Avâne* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.), 2: 449-450; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hatim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1414/1993), 1: 226; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1420/1999), 7: 268; Ebû Avâne, *Musnedu Ebî Avâne*, 1: 449-450; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8:5481.

20 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Daru's-selâm & Dimeşk: Daru'l-feyhâ, 1421/2000), 1: 41

dönemde, görevini bihakkın yerine getirebilme sorumluluğunun bir sonucu olarak, inen vahyi tam ezberleyememe endişesiyle Cebrail (as) ile beraber tekrar etmeye çalışan Hz. Peygamber'in (sas), vahyin ezberlenmesinin, okunmasının ve açıklanmasının İlahî sorumluluk altında olduğu vurgulanınca bu endişelerinden kurtulduğu görülmektedir.

Tefsir ve Hadis kaynakları incelendiğinde, Kıyâme Suresi'nin 16-19. ayetlerinin surenin bütünlüğünden ayrı olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Söz konusu ayetlerin bu şekilde değerlendirilmelerinde en önemli faktörlerden birisi de ayetlerin sebep-i nüzulüdür. Surede anlam bütünlüğünün aranması gerektiği ve söz konusu ayetleri de surenin bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerektiği de iddia edilmektedir.²¹ Surenin anlam bütünlüğünün önündeki engellerden biri olarak değerlendirilen sebep-i nüzulle ilgili rivayetler, İbn Abbâs'ın surenin indiği dönemde henüz doğmadığı gerekçe gösterilerek eleştirilirken, surenin nazil olduğu dönemde henüz Müslüman olmayan Ebû Hureyre rivayetinin²² delil olarak kullanılması ilginçtir.²³ Ayrıca ilgili ayetleri surenin bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye çalışma konusunda ortaya konulan itirazların ve farklı anlamlandırma gayretlerinin, Kur'ân üzerinde yapılacak yüzeysel bir değerlendirmede bile doğru olmadığı görülebilmektedir. Zaman zaman ayetler arasında irtibat bütünlüğü görülse de bu durumun bütün ayet ve surelere teşmil edilmesi her zaman doğru sonuç vermez. Ayrıca surenin bütünlüğüne uymadığı gerekçesiyle söz konusu ayeti farklı bir yorumlamaya tabi tutanların, aynı hassasiyeti diğer ayetlerle ilgili göstermedikleri müşahede edilmektedir.²⁴

Bu dört ayetin nüzul sebebi verilirken daha ziyade Hz. Peygamber'in (sas) vahyi unutmama, tam ezberleyememe endişesi ve bu endişeyi izale edecek şekilde muhafazası ve okunması üzerinde durulmaktadır.

21 Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Suresinin 16-19 uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", 90-104.

22 Buhârî, "Tevhîd", 43.

23 Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Suresinin 16-19 uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 83-84. Bu rivayetlerin eleştirisi konusundaki değerlendirmeler için bkz. Mustafa Hocaoğlu, "Kıyâmet Suresinin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine Adlı Çalışmanın Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009): 76-79.

24 Süleyman Gezer, "75. Kıyâme Suresinin 16-19. Ayetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018): 1722-1724.

Bundan dolayı ayetlerin tek tek yorumları verilirken birçok tefsirde belirtilen Kur'ân'ın açıklanması vurgusunun sebab-i nüzulda verilmediği görülmektedir. Fahrettin er-Râzî, söz konusu ayetin, Hz. Peygamber'in (s.a.s), hem nazil olan vahyi Cebrail (a.s) ile birlikte okumaya çalıştığına, hem de ilme olan düşkünlüğünden ötürü vahyedilen ayetlerin müşkülleri ni ve manalarını kendisine sorduğuna delalet ettiğini²⁵ belirterek sebab-i nüzulda verilmeyen bu duruma dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu ayetleri değerlendirirken, ayetlerin tefsirlerine bakılmadan sebab-i nüzul üzerinden ayetleri anlamaya çalışmak yanlış çıkarımlara yol açabilmektedir.

2. Ayetin Tefsiri

Kıyâme sûresi, 16-19. ayetlerinde yer alan vahyin okunması ve muhafazasıyla ilgili ara bahis istisna edilecek olunursa, öldükten sonra dirilme, ölüm sırasında insanın durumu, kâfirleri ahirette bekleyen zorluklar ve Allah'ın kudret ve yaratıcılığı konuları ele alınmaktadır.²⁶ Çalışmanın bu bölümünde, surenin bütünü içinde farklı bir konuya temas eden ayetlerden biri olan ve makalemize esas teşkil eden 19. ayetin, temel hadis ve tefsir kaynakları ile hadis şerhlerinde nasıl yorumlandığı ele alınacaktır.

“نَمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ” “Sonra onu açıklamak da bizim sorumluluğumuzdadır” ayeti hadis ve tefsir kaynaklarında; “Senin onu okuman da bize aittir. Sen de tıpkı Cebrail'in (as) sana okuduğu gibi okursun.” şeklinde anlaşılma beraber, İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayette ise; “O'nu senin lisanıyla açıklamak da bize aittir”²⁷ şeklinde anlaşılmaktadır.²⁸ Ayrıca ayetteki “بيان” ifadesinin, Kur'ân ayetlerinin, “Tebyîn” görevinin bir sonucu olarak Hz. Peygamber (sas) tarafından açıklanması –ki bu çalışmada ayetin bu anlam seçeneği üzerinde durulacaktır- şeklinde değerlendirildiği de

25 Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefatihü'l-ğayb)* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1981), 30: 225.

26 İlyas Üzüm, “Kıyâme Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 516.

27 Buhârî, “Tefsîr”, 75; “Fedâilu'l-Kur'ân”, 28; Müslim, “Salât”, 147; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11: 458; Ebû Avâne, *Musnedu Ebî Avâne*, 2: 449-450; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 70; Suyutî, *Durru'l-mensûr*, 15: 109; Ebu İshak en-Nisabûrî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10:87.

28 Alauddin b. Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî el-Hâzin, *Lubabu't-te'vîl fî manâ'it-tenzîl (Tefsîru'l-Hazin)* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), 7: 184; Ebu Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Lubâb fî ulûmi'l- kitab* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiye, 1998), 9: 560.

görülmektedir. Dolayısıyla ayet, O'nun ezberlenmesi ve tilavetinden sonra onu senin için beyan edeceğiz, açıklayacağız ve murad ettiğimiz manasını senin kalbine ilham edeceğiz şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Abbas ve Atiyye el-Avfi, ayetten kastedilenin, helalini, haramını, emir ve nehiyelerini açıklamak olduğunu dile getirmektedirler. Katade'nin de aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir.²⁹ Mukâtil b. Süleymân da söz konusu ayetle, Kur'ân'da yer alan haram, helal ve ahkâmın ayrıntılı olarak Hz. Peygamber'e (sas) açıklanacağını vurgulandığını ifade etmektedir.³⁰ Binaenaleyh ayet; Kur'ân'ın inzalinin de,³¹ müşkil anlamlarını açıklamanın da ilahi sorumluluk altında olduğunu ortaya koymaktadır.³²

İbnu'l-Cevzî, bu ayetin anlaşılmasıyla ilgili yapılan yorumların ade-ta özeti mahiyetinde, şu dört görüşün söz konusu olduğunu ifade etmektedir:

1- Onu senin dilinle açıklayacağız, sen de tıpkı Cebrail'in (as) sana okuduğu gibi okursun. Zira Cebrail (as) O'na (sas) okuduğu zaman, O (sas) susuyordu, Cebrail (as) ayrıldıktan sonra da Allah'ın vaat ettiği gibi okuyordu.

2- Onda (Kur'ân'da) yer alan vaad ve vaîd (ödüllendirme ve cezalandırma) ayetleri gereğince muamele etmek bizim sorumluluğumuzdur.

3- Onda (Kur'ân'da) bulunan hükümleri, helal ve haramları açıklamak bizim sorumluluğumuzdur.

4- İnsanlar için açıklamaların bulunduğu ve Arapça olan Kur'ân'ı indirmek bizim sorumluluğumuzdur.³³ Dolayısıyla bu çalışmada ön plana

29 Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Feyrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîye, 1429/2008), 626; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dîmeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Riyâd: Daru't-taybe li'n-neşr, 1999), 8: 278; Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 24: 70; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Durru'l-mensûr fî tefsîri'l-te'sûr* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1432/2011), 15:109; Ebû İshâk en-Nisâbüri, *el-Kesf ve'l-beyan* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabî, 2002), 10: 87.

30 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3: 423.

31 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, (Dîmeşk: Daru'l-kalem & Beyrut: Daru's-şamiye, 1415/1995), 1155.

32 Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, (Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 5: 266; Muhammed b. Ali es-San'ânî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, (Kuveyt: Daru'n-nevâdir, 1431/2010), 5: 475; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1430/2009), 1161.

33 İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-mesîr*, 8: 422.

çıkarılan Kur'ân'ın açıklanması anlamı ayetten anlaşılan anlam seçeneklerinden birisi olarak ele alınmaktadır.

Fahrettin er-Râzî, ayetten kast edilenin Kur'ân'ın açıklanması olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bu ayet, Hz. Peygamber'in (sas), Cebrail (as) vahyi indirdiğinde onunla birlikte okumaya çalıştığına, ilme olan düşkünlüğünden ötürü de Cebrail (as) okuduğu sırada, vahyedilen ayetlerin müşküllerini ve manalarını kendisine sorduğuna delalet eder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e (sas) Cebrail (as) ile beraber okuması da, anlamlarını sorması da yasaklanmıştır: Cebrail (as) ile birlikte okuması, “Öyleyse Biz onu okuduğumuz vakit, sen onun okunuşuna uy” ayetiyle; bu esnada ayetlerin açıklamalarını sorması da, “Sonra onu açıklamak da bize aittir” ayetiyle yasaklanmıştır.”³⁴

Dolayısıyla Kur'ân'ın manalarında veya ahkâmında herhangi bir kapalılık olduğunda onu açıklamak ilahi sorumlulukta³⁵ olduğu gibi Kur'ân'daki hadlerin, ahkâmın, helal ve haramın tefsiri de ilahi sorumluluk altındadır.³⁶

Bu ayetle ilgili diğer bir husus ise, beyanın te'hir edilip-edilmemesi meselesidir. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn: “Ayetin zahiri, açıklamanın hitap vaktinden sonraya bırakılmasının vacip olmasını gerektirir” demektedir. Fahrettin er-Razî buna şöyle cevap vermektedir: “Ayetin lafzı, beyanın ertelenmesinin zorunlu olduğunu değil, aksine beyanın vücubunun te'hirini (sonraya bırakılmasını) gerektirir. Çünkü beyanın zorunluluk arz etmesi ancak ihtiyaç duyulduğunda söz konusu olur.”³⁷ Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan mücmel ve müphem ifadelerin açıklanmasının İlahî so-

34 er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30: 225.

35 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1: 41; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî eş-Şazeli, *el-Bahru'l-medîd* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 8: 287; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (Beyrut: Daru'n-nefâis, 2005), 4: 244; Şihabuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Tefsîru ruhu'l-me'anî* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1431/2010), 28: 1106; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru Ebî's-Suûd* (Beyrut: Daru'ihyâ't-turâsî'l-Arabî, ts.), 9: /67; Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 3: 216.

36 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1:80; Muhammed b. Abdirrahman el-Mubarekfürî, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi câmi'it-Tirmizî* (Şam: Daru'l-feyhâ', 2011), 9: 240; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 475; Ebu Hafs el-Hanbelî, *el-Lubâb*, 9: 560; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerikandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 3: 500.

37 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30: 25.

rumlulukta olması, açıklamanın ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılmasına değil, hitap vaktinden sonraya bırakılmasına delildir.³⁸

Cumhur ulema tarafından kabul edilen, “açıklamanın hitap vaktinden sonra olmasının cevazı”³⁹ prensibinin söz konusu olabilmesi, ayet-i kerimede bulunan “beyan” ifadesinin “mananın açıklanması” şeklinde anlaşılmasıyla mümkündür. Ayrıca Hasan Basrî de, ayetten “tafsîlî beyan”ın anlaşılmasının uygun olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ayette; izhar, tebyîn veya başka bir anlamın kastedilmesi muhtemeldir. Zira “بَيَانٌ” cins isim olarak kullanılmıştır ve dolayısıyla ifade; izhar, ahkâmının tebyîni, ahkâma müteallik olan (umum ifade eden hükümleri) tahsîs, (mutlak olan hükümleri) takyîd, nesh ve bunların dışında kalan “بَيَانٌ”ın bütün çeşitlerini ihtiva etmektedir.⁴⁰ Kerhî, Ehl-i Sünnet ulemasının hemen hemen tamamı tarafından kabul edilen “açıklamanın hitap vaktinden açıklanmaya ihtiyaç duyulduğu vakte tehir edilmesi” prensibinin, ancak mücmel olan ayetlerin tahsîs, takyîd ve neshi söz konusu olduğunda anlam kazandığını belirtmektedir.⁴¹

İbn Kesîr bu ayetlerde ortaya konulan durumu şöyle özetlemektedir: Bu ayetlerde, Allah, Hz. Peygamber'e (sas), vahyi almada acele etmesi ve inmekte olan ayeti okumada melekle adeta yarışıyor gibi olması sebebiyle melekten nasıl vahiy alacağını öğretmektedir. Bundan dolayı Allah, Hz. Peygamber'e (sas), melek kendisine vahiy getirdiği zaman onu dinlemesini emretmekte ve vahyi göğsünde toplamayı, okumasını kolaylaştırmayı, açıklamayı, tefsir ve izah etmeyi de uhdesine aldığı beyan etmektedir. Bu durum da şu üç aşamada gerçekleşmektedir: ilk aşamada vahyi onun göğsünde toplaması; ikinci aşama okuması; üçüncü aşama ise açıklaması ve anlamını izah etmesidir.⁴² Dolayısıyla sünnetin korunması ve sünnet-vahiy ilişkisi de üçüncü aşamada gerçekleştiği ifade edilen Kur'ân'ın açıklanması ve bu açıklamanın ilahî tekeffül altında olması kapsamında değerlendirilmektedir.

38 İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, *Tefsîru ruhi'l-beyan* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabi, ts.) 10: 192.

39 er-Râzî, et-Tefsîru'l-kebir, 30: 225; el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, 5: 266.

40 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8: 871.

41 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1: 83.

42 Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Riyâd: Daru't-taybe li'n-neşr, 1999), 8: 278.

3. Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi Bağlamında Değerlendirilmesi

Kur'ân'da yer alan mücmel ve müşkil ayetleri açıklamak, mutlak olanları takyid etmek ve umumi anlam ifade edenleri ise tahsis etmek suretiyle yerine getirilen tebyin görevini,⁴³ Kur'ân'ın bizzat kendisi değişik ayetlerde ifade etmektedir.

“وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ” (Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi kendi kavminin dili üzere gönderdik...” (İbrahim 14/4) ayetiyle tebyin görevinin bütün peygamberlerin ortak görevi olduğu vurgulanmaktadır.

“وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” (en-Nahl 16/44) “Biz bu Kitab'ı sana, ancak hakkında anlaşmazlığa düştükleri şeyleri kendilerine açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.”

“ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ” (el-Kiyâme 75/19) “Sonra onu (vahyi) açıklamak da bize aittir.”

İlk ayette diğer peygamberlerle beraber Hz. Peygamber'in (sas) de kendilerine indirilen vahyi açıklayabilmeleri için kendi kavimlerinin dili üzere gönderildiğini beyan eden Allah Teâla, ikinci ve üçüncü ayetlerde direkt olarak Hz. Peygamber'i (sas) muhatap alarak kendisine indirilen Kitab'ı insanlara açıklama görevinin bizzat Allah tarafından verildiğini vurgulamaktadır.

Peygamberlerin gönderildikleri toplumların içinden çıkan fertler olmaları ve onların dillerini konuşmaları, sadece kendilerine gelen vahyi duyup aktarmaları için değildir. Aynı zamanda peygamberlerin – pek tabii olarak Hz. Peygamber'in (sas) – gönderilen vahiylerle ilgili bir takım açıklamalarda bulunmaları gerekebileceği için de gönderildikleri toplumların dilini konuşuyor olmaları zaruri bir durumdur. Ayrıca ister Türkçe'de, is-

43 eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, tkh. Muhammed Mirâbî (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1434/2013), 3-4: 14, 366-3370; Abdulkerim Zeydân, *Ulûmu'l-Hadis* (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2011), 17; Muhammed Accac el-Hatîb, *es-Sunnetu kable't-tedvîn* (Beyrut: Daru'l-rikr, 2005), 23; Muhammed Accac el-Hatîb,, *Usûlu'l-Hadis* (Beyrut: Daru'l-rikr, 2008), 31-34.

ter Arapça da dahil diğer dillerde olsun, "açıklama"nın sadece bir metni "okumak" ve "nakletmek" olduğunu söylemek gerçek dışı bir iddia olur. Aynı şekilde ayetlerde geçen "beyyene" fiilinin "belleğa" anlamında olduğunu iddia etmek⁴⁴ de kısmen doğruyu ifade etse de gerçeği tam olarak yansıtmaktadır. Çünkü "beyyene" fiili "belleğe" fiilinin anlamını da içine alan daha geniş anlamlı bir fiildir. Zira bir şeyi muhataba açıklayabilmek için önce onun "tebliğ edilmesi, bildirilmesi, nakledilmesi" gerekir. Dolayısıyla "beyyene" fiili "belleğa" anlamını içermekle birlikte, anlamı tebliğ ile sınırlı değildir. Daha açık bir ifade ile "her "açıklayan" aynı zamanda "tebliğ"de de bulunmuş olur, ancak her tebliğ edenin zorunlu olarak açıklamada bulunduğu söylenemez. Bir insan bazen herhangi bir açıklamada bulunmaksızın sadece bir mesajı ulaştırmakla yani tebliğ etmekle yetinebilir. "Beyyene" fiili "tebliğ + tebliğ edilenin açıklanması" şeklinde formüle edilebilir.⁴⁵

Kıyâme 19. ayet ile duruma bambaşka bir boyut getirilmekte ve Kur'ân'ın açıklanması ile ilgili tebyin görevinin bizzat Cenab-ı Allah'ın uhdesinde olduğu, Peygamber'in (sas) diliyle yapılan açıklamaların ilahi vahyin sorumluluğunda olduğu beyan edilmektedir. Dolayısıyla yukarıda verilen ayetler beraber değerlendirildiğinde Peygamber'e (sas) Allah (cc) tarafından tebyin görevi verildiği ve bu görevi yerine getirirken açıklamaların vahye dayandığı görülmektedir.⁴⁶ Ayrıca Hasan b. Atiyye'nin; "Cebâril (as) Resûlullah'a (sas) Kur'ân'la indiği gibi sünnetle de inirdi." ifadesi⁴⁷ bu ayetle beraber değerlendirildiğinde durum daha anlaşılır hale gelmektedir.

Ayrıca Allah Teâla'nın Hz. Peygamber'den (sas) "Kitabı ve hikmeti öğreten" bir peygamber olarak bahsettiği ayetler⁴⁸ de tebyin görevinin kapsamında değerlendirilebilir. Zira öğretme faaliyeti ayrıntılı olarak açıklama ve anlatma olmadan yerine getirilmiş olmaz. Ayrıca bu ayetlerde geçen "kitab" kavramıyla kastedilenin "Kur'ân-ı Kerim" olduğu konu-

44 Sevim Gelgeç, "16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 281-284.

45 Kırbaşoğlu, Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 167-169.

46 Abdullah Aydın, *Hadis Yazıları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 240; Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS Yayınları, 2017), 29-30.

47 Dârimî, *Mukaddime*, 49.

48 el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/113; el-Cum'a 62/2.

sunda ihtilaf bulunmazken “hikmet” kavramından muradın ise “sünnet” olduğu ve Kitap’tan farklı bir şey olduğu konusunda genel bir kanaat söz konusudur.⁴⁹ Ayrıca Ahzâb, Suresinin 34. Ayetinde geçen “Siz evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın...” ayetindeki “hikmetle kastedilen de sünnettir.”⁵⁰

Son cümlede (yani Kıyâme Suresi’nin 19. ayetinde) Allah Teala, Hz. Peygamber’e (sas) Kur’ân-ı Kerim ayetlerini açıklayacağına dair vaatte bulunmuştur. Bu açıklamanın Kur’ân’ın kendisinden ayrı bir şey olacağı aşikârdır. O, Kur’ân değildir. O, Kur’ân’ın açıklaması veya onun yorumudur. Dolayısıyla o, zorunlu olarak Kutsal Kitab’ın ifadelerinden ayrılmış farklı bir formda olacaktır. İşte “gayr-i metluv vahiy” ile kastedilen de tam olarak budur. Fakat formlar her ne kadar farklı olsa da Hz. Peygamber’e (sas) vahyedilen her iki vahiy çeşidi de Allah’tandır ve her ikisine de Müslümanlar tarafından inanılması ve itaat edilmesi zorunludur.⁵¹

Hz. Peygamber’in (sas) tebyin görevini yerine getirirken ortaya koyduğu açıklamaların açıklanan metinden farklı bir şey olması ve metnin anlaşılabilmesi için bir takım ek bilgiler vermesi tabii bir durumdur. Hangi dilde olursa olsun bir metnin açıklanmasından kastın sadece o metni nakletmek olduğunu iddia etmek realiteyle bağdaşmaz. Ayrıca Kur’ân’ın açıklanması için sünnet’e ihtiyaç duyulması bir eksiklik olarak değerlendirilecek olunursa, bu durumda peygamberin görevlendirilmesinin de Allah için bir eksiklik olarak değerlendirilmesi gibi bir sonuç doğurmaz mı?

Hz. Peygamber’in (sas) Kur’ân’ı açıklaması demek, ayet metninde bulunmayan bir takım ek bilgiler ortaya koyması demektir. Bu durum bazen anlamı kapalı olan bazı ifadeleri açıklamak şeklinde olabileceği gibi uygulama ile ilgili bazı müphem yönleri bulunan ayetlerde de söz konusu olabilir.⁵² Kur’ân’ın açıklanması bağlamında aktarılan bu ek bilgilerin bizlere ulaşabilmesi de, ya Hz. Peygamber’in (sas) kesinlik ifade eden uygulamalarının, yani “amelî sünnet”in, nesilden nesile aktarılmasıyla, ya da

49 Şafi’î, *er-Risâle*, 76-79, 93-104.

50 Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 146; Aydın, *Sünnet Yazıları*, 239; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 22.

51 Muhammed Takî Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, trc. Mehmet Özşenel (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 37-38.

52 Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 166.

hadislerin rivayetiyle mümkün olmaktadır.⁵³ Yine yukarıda aktardığımız ayetler ışığında, Kur'ân'ın Hz. Peygamber (sas) tarafından açıklanması görevini Allah verdiği ve onun açıklanmasını da bizzat Allah Teâla tekeffül ettiğine göre Hz. Peygamber'in (sas) Kur'ân ayetlerinin tefsiri bağlamında yaptığı açıklamalarının da Allah tarafından Peygamberine vahiy yoluyla indiği söylenebilir.

Bu ifadeden hareketle bazı müfessirler, vahyin inmeye başladığı ilk zamanlarda, inzal olunan bazı ayetleri veya bu ayetlerdeki ifadelerin anlamlarını Resûlullah'ın (sas) Cebrail'e (as) sorduğu düşüncesini akla getirdiğini ifade etmektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber'e (sas), vahiy nazil olduğunda sessizce dinlemesi gerektiği, inen vahyin her kelimesinin O'nun hafızasına Allah tarafından yerleştirileceği ve Kur'ân'ın nazil olduğu şekliyle kendisine yine Allah tarafından okutulacağı emir buyurulduktan sonra, vahyedilen her emir ve nehyin manasının da Hz. Peygamber'e (sas) Allah tarafından açıklanacağını bildirildiğini söylemektedirler.⁵⁴

Kur'ân-ı Kerîm'in emirlerinin, nehiyelerinin, manasının, gayesinin açıklanması görevinin Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e (sas) tevdi edilmesinin sebebi, sözleri ve uygulamalarıyla inen vahyi muhataplarına anlatması ve bu emir ve yasakları nasıl amele dönüştüreceklerini kendilerine öğretmesidir. Zira peygamberler, aldıkları vahiyleri insanlara anlatmak ve bunlarla amel etmelerini sağlamakla görevlendirilmiş elçilerdir. Şayet kendilerine vahyedileni gizlemiş olsalardı, peygamberlik görevini ifa ettikleri söylenemezdi. "Biz sana bu Zikr'i (Kur'ân'ı), insanlara kendilerine indirilene açıklayasın diye indirdik..." (en-Nahl 16/44) buyurmakta olan Allah Teâlâ, elçisinin görevinin Allah'ın ayetlerini sadece tebliğ etmekle sınırlı olmadığını, kendisine vahyedilen bu kitabı öğretmek ve açıklamanın da Cenâb-ı Allah tarafından şahsına tevdi edilen bir vazife olduğunu açıkça beyan etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'a inandığını söyleyen bir kimse, Kur'ân'ın sahih açıklanmasının ancak Resûlullah'ın (sas) sözleri ve amelleriyle olduğunu, bu açıklamaların da indi açıklamaları olmayıp, Allah'tan gelen vahiy olduğu hakikatini göz ardı ederek, kendi isteğine göre açıklamaya cüret ederse, bu şahsın gerçek manada iman sahibi olduğunu söylemek güçtür.⁵⁵

53 Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 167.

54 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* 30: 225; Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 538.

55 Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 539; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği* (İstanbul: Çıra

Kur'ân-ı Kerim'i mütalaa eden bir kimse, sadece Arapça bilmekle ve kelimelerinden hareketle gerçek mekâsidini anlayabildiğini iddia edemeyeceğini görecektir. Zira Kur'ân'ın üslubuna, terminolojisine hakim olunmadan verilen mana ve yapılan açıklamalar hakikati ortaya koymaktan uzak olacaktır. Örneğin namaz anlamındaki salât, Kur'ân'da en çok vurgulanan ibadettir. Ancak sadece Arapça bilmekle ayetlere bir anlam verilmeye çalışılırsa, verilen mananın ve yapılan açıklamaların eksik olacağı muhakkaktır. Çünkü salât ifadesinin, belli şartları ve rükunları yerine getirmenin zorunluluk olduğu bir ibadete ad olduğu ve bu istilâhî anlamıyla değerlendirilmeden ayetleri anlamının mümkün olmayacağı hakikati unutulmamalıdır. Kur'ân-ı Kerim'i inzal eden ve salât kavramıyla ifade edilen ibadetin nasıl uygulanacağı kendisinden öğrenilen bir peygamber göndermeseydi, sadece Kur'ân'dan hareketle iki Müslüman bile ibadetin nasıl icra edileceği konusunda uygulama birliği sağlayamazlardı. Bugün dünyanın dört bir tarafında bulunan Müslümanların namaz kılmadaki vahdetleri Allah Resûlü'nün örneğiyle mümkün olmaktadır. Aynı durum zekât, oruç ve hac ibadetleri için de geçerlidir.⁵⁶

4. Vahiy-Sünnet İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi

Sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı tartışmalarında, temelde üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, sünnetin vahiyyle hiçbir ilişkisi yokken, ikinci görüşe göre sünnetin tamamı vahiydir. İfrâtı ve tefriti temsil eden bu iki görüşün yanında daha mutedil olan üçüncü görüşe göre ise, sünnetin bir kısmı vahye dayanırken bir kısmı da Hz. Peygamber'in (sas) beşerî tercih, içtihat ve kararlarına dayanmaktadır. Tarihî süreç içerisinde sünnetin kısmen veya tamamen vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e (sas) geldiği konusunda genel kanaatin varlığı yanında, sünnetin Hz. Peygamber'in (sas) içtihatlarından ibaret olduğu dolayısıyla vahiy kaynaklı olmadığı görüşü de varlığını devam ettirmiştir.⁵⁷

Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e (sas) iman, itaat ve ittiba' etme, isyan

Yayınları, 2008), 65.

56 Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 538-540; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 145-146.

57 Geniş Bilgi için bk. Mevlüt Güngör, "Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", 51-75; Raşit Küçük, "Kur'ân - Sünnet İlişkisi", 121-162; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* (Ankara: Otto, 2009), 33-120; Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 148-205, 215-254; Mustafa Genç, *Sünnet - Vahiy İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 60-171.

etmeme, O'nun verdiği hükme razı olma ile ilgili ayetleri ve konuyla ilgili hadisler değerlendirildiğinde,⁵⁸ sünnetin tamamen veya kısmen vahiy kaynaklı olduğu ile ilgili görüşün savunulmasının somut delillere dayandığı görülmektedir. Bu görüşü savunanlar arasında da sünnetin tamamını mı yoksa bir kısmının mı vahye dayandığı ile ilgili iki farklı görüşün varlığından söz etmek mümkündür.

Hz. Peygamber'e (sas) gelen vahyi sadece Kur'ân'la sınırlamanın makul olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Hz. Musa'ya (as) Tevrât'ın Firavun'un helakinden sonra ve tek seferde nazil olduğu konusunda Yahudiler arasında ihtilaf varsa da bir bütün olarak bir defada vahyedildiği düşüncesi genel kabul görmektedir.⁵⁹ Birçok müfessir de Kur'ân'ın tedricen indirildiğini, bundan dolayı "nezzele" fiilinin kullanıldığını, Tevrât ve İncil'in ise bir defada indirildiğini, bundan dolayı da "enzele" fiilinin kullanıldığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın peygamber olarak görevlendirilip Firavun'a gönderilmiş olması ve onun iman etmesini, hidayete gelmesini ve İsrâilîoğulları'nı kendisiyle gönderilmesini istemesi, Hz. Musa'nın, Tevrât'ın kendisine vahyedilmesinden önce vahiy aldığı konusunda açık birer delildir.⁶⁰ Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerin bir kısmına kitap verilmediği göz önünde bulundurulursa, peygamberlere indirilen vahyi ilahi kitaplarla sınırlamak kendilerine kitap verilmeyen peygamberlere vahiy indirilmediği gibi garip bir sonuç doğurmaktadır.

Ayrıca kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a çevrilmesi⁶¹, Bedir savaşı öncesi iki taifeden birisinin vaat edilmesi⁶², Bedir savaşında rüyasında düşmanların sayıca az gösterilmesi⁶³, Bedir savaşında Müslümanlara meleklerle yardım edileceklerinin bildirilmesi⁶⁴, Hz. Peygamber'e (sas), Hz. Zeyneb ile evliliğinin önceden haber verilmesi⁶⁵, Hz.

58 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifaye fî ilmi'r-rivaye* (Beyrut: Müesseset'r-Risale, 2013), 17-21.

59 Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 74.

60 Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 147-150.

61 el-Bakara 2/143-144.

62 el-Enfâl 8/7.

63 el-Enfâl 8/43.

64 el-Enfâl 8/9.

65 el-Ahzâb 33/37.

Peygamber'e (sas) sırrının ifşa edildiğinin haber verilmesi⁶⁶ gibi olayları anlatan ayetler Hz. Peygamber'in (sas) Kur'ân dışında vahiy aldığını göstermektedir.⁶⁷

Ancak vahiy kaynaklı olmaları açısından Kur'ân ve sünnet arasında şöyle bir fark söz konusudur: Kur'ân, hem lafzı hem de manası Allah tarafından indirilen vahiy iken, sünnet ise, manası Allah'tan lafzı ise Peygamber (sas) tarafından ifade edilen vahiydir.

İfk Olayı'nda münafıkların reisi Abdullah b. Übey tarafından Hz. Aişe ile ilgili başlatılan iftira kampanyası ve yaşanan süreç Hz. Aişe tarafından şöyle ifade edilmektedir: "...Allah, mutlaka benim temiz ve suçsuz olduğumu ortaya koyacaktı. Fakat Allah'ın benim durumumla ilgili bir konuda okunacak bir vahiy (وحيا يتلى) indireceğini zannetmiyordum. Aslında ben, hakkımda Allah'ın konuşmasına değmeyecek kadar kendimi küçük görüyordum. Bununla birlikte ben, Resûlullah'ın bir rüya görmesini ve Allah'ın bu rüya ile beni temize çıkarmasını umuyordum. Resûlullah oturduğu yerden kalkmadan ve ev halkından hiç kimse dışarı çıkmadan kendisine vahiy indirildi. Bunun üzerine sıtmaya yakalanmışçasına aşırı hararetlendi. Öyle ki, soğuk kış gününde bile indirilen vahyin ağırlığından inci taneleri gibi terler döküyordu. O hali geçince Resûlullah gülüyordu. İlk sözü de; "Aişe! Allah seni kesin olarak temize çıkarmıştır" demesi oldu..."⁶⁸ Hz. Aişe tarafından rivayet edilen bu hadis, sahabenin, Kur'ân'ın dışında da Hz. Peygamber'e (sas) vahiy geldiği anlayışını benimsediğini ortaya koyması ve ayeti (وحيا يتلى) okunan vahiy (vahy-i matluvv) olarak nitelendirmesi ve vahyi, Kur'ân ve Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e (sas) gelen vahiy olarak ayırma tabi tutması açısından önem arz etmektedir. Bu da sonraki dönemlerde vahyin, vahy-i matluvv ve vahy-i gayr-i matluvv olarak sınıflandırılması anlayışına zemin hazırlamıştır.

el-Kâsımî, Ebu'l-Bekâ'nın Külliyyâtı'ndan naklen şu bilgiyi vermektedir: "Kur'ân ve Hadis, Allah tarafından indirilen vahiy olmaları açısından birdirler. Ancak Kur'ân, icaz ve meydan okumak için nazil olmuş ve onun lafızları Levh-i Mahfûz'da yazılıdır ve ne Cebrail'in (as) ne de Hz. Peygamber'in (sas) o lafızlar üzerinde herhangi bir tasarrufu söz konusu değildir. Sünnet ise, muhtemelen Cebrail'e (as) mana olarak nazil olmuş, o

66 et-Tahrîm 66/3.

67 Bkz. Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 154-169.

68 Buhârî, "Meğâzi", 34.

da bu manaları ifadeler haline getirerek Peygamber'e (sas) açıklamış veya mana olarak ilham etmiş Peygamber (sas) de bunları fasih bir şekilde ifa etmiştir."⁶⁹

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu anlayışının en önemli savunucularından olan İmam Şafi'î'ye göre, Hz. Peygamber'in (sas) sünnet olarak ortaya koyduğu her şey O'nun kalbine ilham edilmiştir. Sünnet de, Allah tarafından O'nun kalbine ilham edilen "hikmet"tir. Dolayısıyla kalbine ilham edilenler O'nun sünnetini yani Allah'ın (Kur'ân'da) zikrettiği "hikmet"i oluştururken, Hz. Peygamber'e (sas) Allah tarafından indirilen "kitab" ise Allah'ın Kitabı (Kur'ân)'dır.⁷⁰

Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'i (sas) bazı uygulamaları sebebiyle uyarması,⁷¹ Hz. Peygamber'in (sas) kendi içtihatlarıyla ortaya koyduğu görüş ve davranışlarının da İlahi murakabe altında bulunduğunu göstermektedir.⁷² O halde Allah tarafından uyarıya muhatap olmayan içtihatları, adeta Allah'ın takrirleri olarak görülüp vahiy kaynaklı oldukları kabul edilebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sas) bazı uygulamaları sebebiyle uyarılması, sünnetin vahiy kaynaklı olmamasına değil, aksine vahiy kaynaklı oluşuna delil teşkil etmektedir.⁷³

Nahl Suresi'nin 44. ve 64. ayetleriyle Allah tarafından Hz. Peygamber'e (sas) verilen Kur'ân'ın ifade veya uygulama açısından kapalı olan ve açıklanmaya ihtiyaç duyulan nasslarının insanlara açıklanması görevi, Kıyâme Suresi 19. ayeti ile indirilen vahiyleri açıklamamanın Allah'ın sorumluluğunda olduğu belirtilmekte, dolayısıyla da Peygamber'in Kur'ân'ın açıklanması amacıyla söylediği sözlerin ve ortaya koyduğu uygulamaların vahiy kaynaklı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

69 Cemaluddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs* (Beirut: Daru'n-nefais, 1993), 58.

70 Şafi'î, *er-Risale*, 93-103.

71 Bedir Savaşı'nda düşmana daha büyük kayıplar verdirmeye imkanına sahipken Mekkeli Müşriklerden esirler alması ve onları belli bir fidye karşılığı serbest bırakması üzerine inen; "Yeryüzünde düşmanı tamamen sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz..." (el-Enfâl, 8/67) ayeti ile Tebuk Savaşı'na çeşitli bahaneler ileri sürerek harbe katılmamak için izin isteyenlere izin vermesi üzerine inen; "Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana açıklanıp yalancıları da bilinceye kadar niçin onlara izin verdin." (et-Tevbe, 9/67) ayeti örnek olarak verilebilir.

72 Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs*, 58.

73 Abdulğani Abdulhâlık, *Huciyyetu's-Sünne* (Riyad: ed-Daru'l-alemiyyetu li'l-kitabi'l-İslâmî, 1407/1986), 334-339.

Ayrıca bir metnin açıklanmasının açıklanan metinden tabii olarak farklı olduğu düşünülecek olunursa, Kur'ân'ın açıklanmasının da Kur'ân'dan farklı bir şey olduğu ve açıklama sorumluluğunu Allah tekeffül ettiğine göre Kur'ân'ın açıklanması sadedinde ortaya koyulan açıklamaların da vahiy kaynaklı olduğu söylenebilir.

Resûlullah'a (sas), Kur'ân'da yer alan emirler, nehiyeler, hususi bir takım istilâhlarla beraber bunların anlamlarıyla ilgili açıklamalar da vahyedilmiştir. Şayet bu açıklamaların tamamının da Kur'ân'da yer aldığı iddia edilecek olursa o zaman; "Onun açıklanması da bize düşer" (el-Kıyâme 75/19) gibi bir ifadenin varlığı anlamsızlaşır. Kur'ân'da yer alan her şeyin açıklanmasının da kendisinde yer aldığı iddiası peygamberlerin muallim vasıflarıyla yerine getirdikleri misyonlarını işlevsiz kılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ı tebliğ etmek, açıklamak ve öğretmekle görevlendirilen Hz. Peygamber'in (sas), Kıyâme Suresi'nin 19. ayetiyle Kur'ân ayetleriyle ilgili yaptığı açıklamaların da ilahî tekeffül altında olması vahy-i hafinin bir ispatıdır ve yapılan bu açıklamaların da Kur'ân kelimelerinden ayrı bir şey olması gerektiği de aşikârdır.⁷⁴

Dolayısıyla Allah'ın (c.c), Hz. Peygamber'e (sas) yalnızca Kur'ân ayetlerini vahyetmediğini, aynı zamanda Kur'ân'da yer alan ayetlerin açıklamalarını da vahyettiği ve Hz. Peygamber'in (sas) de, Allah'a, Allah'ın Kitabı olarak Kur'ân'a, ve Allah'ın Resûlü olarak Hz. Muhammed'e (sas) iman eden bütün insanlara, kendisine vahyedilen Allah'ın kitabını ve açıklanmasını öğrettiği ifade edilebilir.⁷⁵

Bizzat Allah tarafından tebliğ, tebyin ve ta'lim görevleriyle mücehhez kılınan Hz. Peygamber'in (sas) bu misyonunu sadece kendisine gelen vahiyleri nakletmekle sınırlandırmak ve Kur'ân'ın dışında vahiy almadığını iddia etmek bizzat Kur'ân'ın ortaya koyduğu peygamberlik anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

Muhammed Hamidullah: "Teamüle ve hukuki anlayışa göre bir elçi, onu gönderen gibi addedilir ve hatta elçinin sözü, onu memur edenin şahsen söylediği söz gibi kabul edilir. Bütün siyaset ve elçilik hukuku işte bu karineye istinad eder. Sünnet meselesinde de bu eski ictimai mefhum Kur'ân'da sık sık tekrar olunmuştur." diyerek sünnet-vahiy ilişkisinin tabii

74 Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: 538; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 146.

75 Mevdûdî, *Tefhîm*, 6: /540.

bir hal olduğunu beyan etmektedir.⁷⁶

Birçok ayet ve hadisin delaletiyle Hz. Peygamber'in (sas) sünnetinin vahiy kaynaklı olduğu söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in (sas) sünnetinin büyük bölümünün vahiy kaynaklı olduğu söylenebilirse de, özellikle dünyalık bir takım işlerle ilgili bazı içtihadları için aynı şeyi söylemek mümkün olmaz. Zira Allah Resûlü'nün meşhur hurma aşılama hadisesinde ifade buyurdıkları: *"Siz dünya iş(ler)inizi daha iyi bilirsiniz."*⁷⁷ sözleri ve: *"Ben ancak bir insanım. Size "dininizle ilgili" bir şey emrettiğim zaman onu alınız. Ama size kendi görüşümden kaynaklanan bir şey emrettiğim zaman ben ancak bir insanım (yanılabiliyim)."*⁷⁸ sözleri ve bu rivayetleri aktaran İmam Müslim'in Sahîhi'ne bab başlığı koyan İmam en-Nevevî'nin, bu rivayetlere ait oluşturduğu 38. babın başlığını: *"Peygamber Efendimizin, kendi görüşü olarak dünya geçimliğine dair söylediklerine değil de Şeriat olarak buyurdıklarına uymanın gerekliliği babı"* şeklinde vermesi, peygamberlik görevinin gereği olarak serdettiği söz, fiil ve takrirleri ile bir takım dünyalık işlerle ilgili içtihadları arasında fark olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sas) din olarak icra ettiği Sünneti vahiy mahsulü, dünya işlerindeki görüşleri ve davranışları ise beşeri olduğu söylenebilir.⁷⁹

5. Sünnetin Korunması Bağlamında Değerlendirilmesi

Bu ayet çerçevesinde düşünülmesi gereken hususlardan birisi de sünnetin korunması meselesidir. Kur'ân'ın bizzat Allah tarafından korunması "Şüphesiz Zikr'i biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz" (el-Hicr 15/9) ayetiyle açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. O halde; Kur'ân'ın korunması sünnetin korunmasını da kapsar mı? Kur'ân'ın korunması ile sünnetin korunması arasında ne gibi farklar söz konusudur? Sorularına cevap aranması gerekmektedir.

Allah'ın Kur'ân'ı korumayı tekeffül etmesi Kur'ân'ın açıklaması olan sünneti de koruması anlamına gelmektedir. Zira *"ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ"* "Sonra onu

76 Muhammed Hamidullah, "Sünnet", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11: 243.

77 Müslim, "Fedail", 141.

78 Müslim, "Fedail", 140.

79 Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (Ankara 1-2 Kasım 1997)*, (İstanbul: İrfan Vakfı, 1999), 55-69.

(vahyi) açıklamak da bize aittir.” (el-Kıyâmet 75/19) ayetiyle Allah, hem lafzı hem de manasıyla ilgili açıklamaları korumaya söz vermektedir.⁸⁰ Bu da Kur’ân’ın açıklaması olan sünnetin Allah tarafından korunmasına işaret etmektedir. Bu koruma, Allah Teâla’nın, sahabenin ve tabi’ünün kalplerinde (onların ezberlemesi suretiyle) sünneti muhafaza etmesiyle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (sas) döneminde sünnetin yazılması; O’nun sözlerini, fiillerini, başkasının O’na söylediklerini ve O’nun huzurunda yaptıklarının tamamını kapsaması sebebiyle gerçekten zor bir durumdur. Binaenaleyh sünnetin korunmasından kastedilen, Kur’ân gibi hem lafzının hem de manasının korunması değil, sadece manasının korunmasıdır. Kur’ân, hem lafzı hem de manası Allah’ın kelamı olduğu ve lafzının okunmasıyla ibadet edildiği için korunması konusunda sünnetten farklılık arz etmektedir. Ayrıca Allah, sünnetin tebliğ edilmesini sahabeden bazısına nasip etmek suretiyle korunmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Sünnetin tebliğinde etkin rolleri olan tabi’ün ve onlardan sonraki nesillerin biyografileri incelendiğinde; hafızaları, anlama kabiliyetleri, çalışma azimleri ve sünneti ezberlemedeki gayretlerinin akıllara durgunluk verecek nitelikte olduğu görülmektedir. Bu da Allah’ın sünnetin korunmasını tekeffül etmesinin semerelerindendir.⁸¹

Kur’ân-ı Kerim başlangıçtan itibaren okunmak, ezberlenmek, yazdırılmak ve denetlenmek suretiyle muhafaza edilmiş olmasına rağmen, hadisler için böyle bir durum söz konusu olmadığı gibi, hatta Hz. Peygamber (sas) tarafından başlangıçta belli bir süre yazma yasağının konulduğu bilinen bir gerçektir. Ancak unutulmaması gerekir ki, bu yazma yasağı ve takip eden uygulamalar, Hz. Peygamber’in (sas) şahsi içtihadına değil, risalet vasfına dayalı bağlayıcı bir tasarruftur. Binaenaleyh Kur’ân ve sünnetin korunmasıyla ilgili şekil farklılığına bakılarak olayın gerisindeki iradeyi görmemek, anlayış ve yorumlarda yanılmak ve görüntüye takılıp kalmak olur. Öyle anlaşılıyor ki, sünnetin korunması ümmete, yani ümmetin alimlerine havale edilmiştir. Yani sadece Kur’ân ve sünnetin korunma şekillerinde farklılık vardır.⁸² Ayrıca Muhammed b. Ebi Hatim’in, Buharî’den

80 Abdurrahman b. Muhammed b. es-S’adî, *Teyşîru’l-Kerîmu’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân (Tefsîru’s-S’adî)*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhık (Beyrut: Müessetu’r-risâle, 1420/2000), 899.

81 Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî el-Muallimî, *el-Envâru’l-Kaşife* (Beyrut: Alemu’l-kütub, 1403/1983), 33-34.

82 İsmail Lütfi Çakan, “Sünnete Yönelik Tartışmalar”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (Bahar

naklen aktardığı "İhtiyaç duyulan her şeyin Kur'ân ve sünnete yer aldığını biliyorum"⁸³ sözü de Kur'ân-sünnet bütünlüğünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan, ravilerin cerh ve tadil durumlarını ortaya koyan biyografi kitaplarıyla ilgili muazzam literatür, hadisin sıhhat durumunun ortaya konulmasında en önemli unsurlardan olan isnad uygulaması, er-rihle li talebi'l-hadis gibi gayretler sünnetin korunmasına yönelik faaliyetlerdendir.⁸⁴ Ravilerin biyografilerini veren eserler incelendiğinde, ravilerle ilgili neredeyse hiçbir bilginin büyük hadis mütehassısları ve tenkitçilerine gizli kalmadığı görülmektedir. Zira Sufyan'ın "Allah, hadis konusunda yalan söyleyen hiç kimsenin durumunun gizli kalmasına müsaade etmemiştir" dediği nakledilirken, bu konuda Abdurrahman b. Mehdî'nin "Bir adam hadis konusunda yalan söylemeyi düşünürse Allah onun (yalancılığının ortaya çıkmasını sağlayarak) değerini düşürür" dediği ve Abdullah b. el-Mubarek'in ise; "Bir adam hadis konusunda yalan söylemeyi düşünürse insanlar onun hakkında "falan kezzâbdır" demeye başlarlar" dediği nakledilmektedir.⁸⁵

Allah'ın Kur'ân'ı korumasının, lafızlarının korunmasıyla beraber muhatabı olan insanlar tarafından anlaşılmasını sağlamak üzere Hz. Peygamber (sas) tarafından yapılan açıklamaları da kapsamı tabii ve makul olandır. Zira Hz. Peygamber'e (sas) Kur'ân'ı tebyin görevi Allah tarafından verilmekte ve Kıyâmet Suresi 19. ayetle de bu açıklamaların bizzat Allah'ın sorumluluğunda olduğu ferman buyurulmaktadır. Dolayısıyla Allah tarafından tekeffül edilen açıklamaların Kur'ân'dan ayrı düşünülmemesi ve Kur'ân'ın korunmasının bunları da kapsadığı gözden kaçırılmamalıdır.

SONUÇ

İslam'ın ikinci kaynağı olması sebebiyle sünnet, ilk günden itibaren büyük bir titizlikle ele alınmış ve İslam Medeniyetinin kurucu nesli olan sahabe tarafından büyük bir gayretle sonraki nesillere aktarılmaya

1994/6), 112-125.

83 Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 12: 412.

84 Muallimî, a.g.e., 34.

85 Zeynuddin b. Abdurrahman b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu elfiyeti'l-İrâkî* (Beyrut: Darul-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 1: 267.

çalışılmıştır. Kur'ân'ın dolayısıyla İslam'ın anlaşılabilmesinin ve hayata taşınmasının en önemli kaynağı olarak görülen ve Kur'ân'la aynı kaynaktan geldikleri kabul edilen sünnetin, Kur'ân'la karışması endişesiyle büyük bir dikkatle aradaki ince fark muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu ince fark "vahy-i matluvv" ve "vahy-i gayri matluvv" kavramlarıyla sistemli hale getirilmiştir. Bu sınıflandırmayla Kur'ân'ın icazına ve lafızlarıyla ibadet edildiğine işaret ediliyorken, sünnetin ise vahiy kaynaklı olması açısından Kur'ân'la aynı olmakla beraber lafızlarında bir icazın söz konusu olmadığı ve lafızıyla ibadet olunmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla çalışmaya konu olan ayetin işaret ettiği ilk husus da, Kur'ân'ın müfessiri olması misyonuyla, sünnetin vahiy kaynaklı olduğudur.

Çalışmaya kaynaklık eden ayetin işaret ettiği diğer bir konu ise, Hz. Peygamber'in (sas) tebyin görevidir. Bizzat Allah tarafından kendisine Kur'ân'ı tebyin görevi verilmiş olan Hz. Peygamber'in (sas), bu görevini yerine getirirken yaptığı açıklamalar da İslam âlimleri tarafından vahiy olarak addedilmiştir. Kıyamet suresinin 19. ayeti, indirilen vahyin açıklanmasının ilahi sorumlulukta olduğunu belirtmek suretiyle Hz. Peygamber'in (sas) Kur'ân'ın açıklanması bağlamında yaptığı açıklamalarının vahiy olduğunun en önemli delillerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira açıklama asıl metinden farklı olduğuna ve bu açıklamayı da bizzat Cenab-ı Allah tekeffül ettiğine göre, Hz. Peygamber'in (sas) tebyin görevi sonucu yaptığı açıklamaların vahiy kaynaklı olmadığını iddia etmenin makul bir sebebinden bahsedilemez.

Bu ayet bağlamında ele alınan diğer bir konu da sünnetin korunması konusudur. Sünnetin korunması, nitelik olarak Kur'ân'dan farklıdır. Kur'ân'ın korunmasından, onun hem lafız ve hem de mana olarak korunması anlaşılırken, sünnetin korunmasından ise, sadece manasının korunması kast edilmiştir. Sünnet, Kur'ân'ın açıklayıcısı olması yönüyle Kur'ân ayetlerinin keyfi yorumlara tâbi tutulmasını önler. Dolayısıyla sünnetin korunması, Kur'ân'ın korunması için gerekli önlemlerden biri olarak görüldüğünden Kur'ân'ın korunmasının sünnetin korunmasını da kapsadığı değerlendirilmektedir. Hem Kur'ân'ın hem de sünnetin korunmasında sahabe tabakasının sahip olduğu önemli rol de unutulmaması gereken hususlardandır.

Ayrıca sünnetin korunması İslam ulemasına havale edilmiştir. Bu

da sahabe, 'tabi'ûn, etba'u't-tabi'în ve sonraki nesillerin hadisin tesbiti, ezberlenmesi, tedvini ve tasnifi konusunda gösterdikleri insanı hayranlıkta bırakan olağan üstü ilmî mesailer ile gözler önüne serilmektedir. İsnad sistemi, cerh-ta'dil, tahric, ilelu'l-hadis, garibu'l-hadis, mevzuat edebiyatı, rical edebiyatı gibi konularında yapılan çalışmaların tamamı dinin ikinci kaynağı olarak görülen sünneti korumaya matuf çabalardır.

KAYNAKÇA

Abdulahâlik, Abdulğani. *Hucciyetu's-Sünne*. Riyad: ed-Daru'l-alemiyyetu li'l-kitabi'l-İslâmî, 1407/1986.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

Ahmed b. Hanbel. *Musned*. Thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1420/1999.

Akcaoğlu, Faik. *Hz. Peygamber'in Kur'ân Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Âlûsî, Şihabuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Tefsîru Ruhul-meânî*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1431/2010.

Aydınli, Abdullah. *Hadis Yazıları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Şirketu mektebeti Mustafâ el-Halebî ve evlâduhû, ts.

Beydâvî, Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Tefsîru'l-Beydâvî*. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 425/2004.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî. *Tefsîru Rûhi'l-beyân*. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.

Cessâs, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî. *Âhkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî. Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1405.

Çakan, İ. Lütfi. Sünnet'e Yönelik Tartışmalar. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (Bahar 1994): 112-125.

Darimî, Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenu'd-Darimî*. Thk.: Fevaz Ahmed Zemerlî ve Halid es-Seb'u'l-Alemî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-arabi, 1986.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.

Ebû Avâne, Yakûb, b. İshâk el-İsferânî. *Musnedu Ebî Avâne*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.

Ebu Hafs, Ömer b. Ali ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitab*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Ebu İshak en-Nisabûrî. *el-Keşf ve'l-Beyan*. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabi, 2002.

Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî eş-Şazelî. *el-Bahru'l-medîd*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.

Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed es-Semerkindî. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru Ebî's-Suûd*. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabî, ts.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1429/2008.

Gelgeç, Sevim. "16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 275-299.

Genç, Mustafa. *Sünnet – Vahiy İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.

Gezer, Süleyman. "75. Kiyâme Suresinin 16-19. Ayetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018): 1719-1726.

Gül, Ali Rıza. "Kiyâmet Suresinin 16-19 uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 90.

Güngör, Mevlüt. "Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği De-



ğer". *Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul 18-20 Kasım 1995). Ed. İsmail Lütfi Çakan. 51-75. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*, Thk. Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hamidullah, Muhammed. "Sünnet". *İslam Ansiklopedisi*. 11: 243-245. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifaye fî ilmi'r-rivaye*. Beyrut: Müesseset'r-risale, 2013.

Hatîb, Muhammed Accac. *es-Sunnetu Kable't-Tedvîn*. Beyrut: Daru'l-fikr, 2005.

....., *Usûlu'l-Hadis*, Daru'l-fikr. Beyrut: 2008.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hız. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*. Ankara: Otto, 2009.

Hazin, Alauddin b. Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî. *Lubabu't-te'vîl fî maanî't-tenzîl (Tefsîru'l-Hazin)*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1979.

Hocaoğlu, Mustafa. "Kıyâmet Suresinin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine Adlı Çalışmanın Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009): 69-88.

İrâkî, Zeynuddîn b. Abdurrahman b. el-Hüseyin. *Şerhu Elfiyeti'l-İrâkî*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Daru's-selâm & Dîmeşk: Daru'l-feyhâ, 1421/2000.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hatim el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1414/1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dîmeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Sellâme. Riyâd: Daru't-taybe li'n-neşr, 1999.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1404.

Kâsımî, Cemaluddin. *Kavâidu't-tahdîs*. Beyrut: Daru'n-nefais, 1993.

Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Köktaş, Yavuz. *Hadîs Tarihi ve Usûlü*. Rize: STS Yayınları, 2017.

Küçük, Raşit. "Kur'ân – Sünnet İlişkisi", *Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul 18-20 Kasım 1995), Ed. İsmail Lütfi Çakan. 121-162. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.

Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

....., *Sünnetin Anayasal Niteliği*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.

Muallimî, Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî. *el-Envâru'l-Kaşife*. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1403/1983.

Mubarekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman. *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Şam: Daru'l-feyhâ, 2011.

Mukatil b. Süleyman el-Ezdî. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.

Müslim, Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1431/2010.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî*. Beyrut: Daru'n-nefâis, 2005.

Önkâl, Ahmet. "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlubb", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (Ankara 1-2 Kasım 1997)* (İstanbul: İrfan Vakfı, 1999), 55-69.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Râzî, Fahrettin. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefatihü'l-ğayb)*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1981.

Suyutî, Celâluddîn. *Durru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1432/2011.

Şafi'î, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmiyye, 1309.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Tkh. Muhammed Mirâbî. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1434/2013.

Şevkânî, Muhammed b. Ali es-San'ânî. *Fethu'l-kadîr*. Kuveyt: Daru'n-nevâdir, 1431/2010.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Musul: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2000.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. Thk. Halil Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1423/2002.

Üzüm, İlyas. "Kıyâme Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 515-516. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Vahidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. Dımeşk: Daru'l-kalem & Beyrut: Daru's-şamiye, 1415/1995.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru alâmi'n-nubelâ*. Thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1430/2009.

Zeydân, Abdulkerim. *Ulûmu'l-Hadis*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2011.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 549-574

Muhammed Ed-Destinâf'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk
Tractate of Mohammed al-Destinâf Entitled *Âdâb al-Muftîn*: Analysis and Critical Edition

Şenol Saylan
Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye
Asst. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Trabzon/Turkey
e-mail: senolsaylan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0618-4907>
DOI: 10.33718/tid.529069

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat/ February 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs/ May 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Şenol Saylan, "Muhammed Ed-Destinâf'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk", *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 245-270.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Muhammed Ed-Destinâî'nin *Âdâbü'l-Müftîn* Adlı Risâlesi: İnceleme Ve Tahkîk

Öz

İftâ faaliyeti ve usûlü ile ilgili hususlara ilk dönemlerde fûrû-i fıkıh eserlerinin *edebü'l-fetvâ* / *âdâbü'l-müftî* adını taşıyan bölümlerinde yer verilmiş, ilerleyen süreçte ise aynı adı taşıyan müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu konudaki ilk müstakil eserler olarak İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*'si ile İbn Hamdân'ın *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eseri zikredilebilir. Diğer mezheplere nispeten, Hanefî mezhebinde fetvâ usûlünü konu edinen müstakil eserler daha geç bir dönemde telif edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk müstakil Hanefî fetvâ usûlü eseri Muhammed ed-Destinâî'nin *Âdâbü'l-müftîn* adlı risâlesidir. IX. (XV.) yüzyılın sonları veya X. (XVI.) yüzyılın başlarında kaleme alındığı düşünülen bu eserin sadece tek nüshası tespit edilebilmiştir. Dört varaktan müteşekkil risâlede, fetvâ kavramı ve türevleri, müftünün âdâbı ve şartları ile müsteftînin âdâbı konularına yer verilmektedir.

Bu makalede, ilk müstakil Hanefî fetvâ usûlü eseri olan ve kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan *Âdâbü'l-müftîn* adlı risâle ile müellifi Muhammed ed-Destinâî tanıtılacaktır. Ayrıca fetvâ usûlü literatürüne katkı düşüncesiyle bu muhtasar risâlenin tahkikli metnine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, edebü'l-fetvâ, Hanefî fetvâ usûlü, Muhammed ed-Destinâî, Âdâbü'l-müftîn.*

Tractate of Mohammed al-Destinâî Entitled *Âdâb al-Muftîn*: Analysis and Critical Edition

Abstract

In the first periods, the procedure and methodology of *iftâ* were discussed in the sections *adab al-muftî* or *adab al-fatwa* of fiqh works. In the following process, independent works containing these subjects with the same name were written. Among the first independent works on this subject, Ibn al-Salâh's *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* and Ibn al-Hamdân'ın *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî* can be mentioned. In comparison with other madhabs, the independent works on the fatwa methodology of Hanafi were written later. As far as we can determine, the first independent work on Hanafi fatwa methodology is tractate of Mohammed al-Destinâî named *Âdâb al-muftîn*. Only one copy of this work, which was thought to have been written at the end of the IX. (XV.) century or the beginning of the X. (XVI.) century, was identified. In the work, which consists of four sheets, are included the meanings of the term of fetwa and its derivatives, conditions of the mufti and müsteftî.

In this article, a tractate named *Âdâb al-muftîn*, which was the first independent work on Hanafi fatwa methodology and not too much information in sources, and its author will be introduced. In addition, with the thought of contributing to the literature of fetvâ methodology the critical edition of this compendious tractate, will be included.

Key Words: *Fiqh, adab al-fatwa, Hanafite fatwa methodology, Mohammed al-Destinâî, Âdâb al-muftîn.*

GİRİŞ

Yargı faaliyetinden¹ farklı olarak değerlendirilen fetvâ verme faaliyeti ve usûlü ile ilgili “*edebü'l-fetvâ*” ve “*âdâbü'l-müftî*” başlıklarını içeren fûrû-i fıkıh eserlerinde bölümler ve müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerde genel olarak; iftânın önemi ve fazileti, iftânın gerekliliği, fetvânın hükmü, fetvâ âdâbı, iftâ ve kazâ arasındaki farklar, iftâ alametleri, müftüde bulunması gereken şartlar, müftülerin çeşitleri ve durumları, müftünün âdâbı, müstefînin (fetvâ isteyen) âdâbı gibi konular yanında fetvânın nasıl tespit edileceği ile ilgili hususlara da temas edilir. Bu konudaki ilk müstakil eserler olarak Şafiî âlim İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eseri ile Hanbelî âlim İbn Hamdân'ın (ö. 695/1295) *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî*'si zikredilebilir.

Hanefî mezhebinde fetvâ usûlü ile ilgili hususlar başta nevâzil/vâkiât/fetâvâ türü olmak üzere öncelikle fûrû-i fıkıh eserlerinin “*edebü'l-fetvâ*”, “*âdâbü'l-müftî*” ve “*resmü'l-müftî*” olarak isimlendirilen bölümlerinde ele alınmıştır. Bu konulara yer veren eserler arasında Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil*, el-Hasîrî'nin (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Sirâcüddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Fetâva's-Sirâciyye*, Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *el-Fetâvâ*, İbn Kutluboğ'a'nın (ö. 879/1474) *Tashîhu'l-Kudûrî* ve İbn Nuceym'in (ö. 970/1563) *Bahrü'r-râik* adlı eserleri sayılabilir.

Hanefî mezhebinde fetvâ usûlü konusunda telif edilen müstakil eserler ise nispeten daha geç bir dönemde kaleme alınmıştır. Bu konuda telif edilen müstakil eserler; Muhammed ed-Destinâî'nin (ö. IX./XV. veya X./XVI. yüzyıl) *Âdâbu'l-müftîn*, Bedreddin eş-Şuhâvî'nin (ö. 984/1576) *et-Tırâzü'l-müzheb*,² Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin (ö. 1147/1735) *Ede-*

1 Yargı faaliyeti çerçevesinde kâdının (hâkimin) görevleri ve muhakeme usûlü (*edebü'l-kâdî*) konusu, iftâ usulüne nispeten çok daha erken dönemlerden itibaren fûrû-i fıkıh eserlerinin bir bölümü (*kitâbü'l-kazâ*, *edebü'l-kâdî*) olarak ele alınmıştır. Daha sonra ise fûru fıkıhın bir alt dalı olarak “*edebü'l-kâdî*” olarak isimlendirilen müstakil çalışmalar kaleme alınmış ve geniş bir literatür oluşmuştur. Her ne kadar bu alanda ilk eseri Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) telif ettiği ifade edilirse de günümüze ulaşan ilk müstakil eser Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî* adlı eseridir. Bk. Salim Ögüt, “*Edebü'l-Kâdî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 408-410.

2 Osman Bayder, “Hanefi Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin “*et-Tırâzü'l-müzheb*” Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 29 (Kasım 2015): 211-229.

bü'l-müftî,³ Pîrîzâde İbrahim'in (ö. 1099/1688) *Risâle fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*⁴ ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*⁵ adlı eserleridir. Bu eserlerde iftâ faaliyetinin şekil şartları diyebileğimiz iftâ ehliyeti, fetvâ verme usûl ve âdâbı ile fetvâ isteme âdâbı gibi konuların yanında fetvânın nasıl tespit edileceği hususuna da temas edilir. Özellikle Şuhâvî, Pîrîzâde ve İbn Âbidîn'in eserleri iftâ faaliyetinin şekil şartlarından ziyade, mezhepte tercihe şayan (*râcih*) hükmün nasıl tespit ve tercih edileceği hususlarını konu edinmektedir.

1. Âdâbu'l-Müftîn Risâlesi

1.1. Risâlenin Müellifi

Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan bir mecmua içinde yer alan ve risâlenin tespit edebildiğimiz tek nüshası olan yazma nüshanın⁶ istinsah kaydında, eserin müellifi Muhammed ed-Destinâî olarak zikredilmektedir. Biyografi kaynaklarında ve katalog kayıtlarında da risâlenin Destinâî dışında birisine nispet edildiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Dolayısıyla risâlenin Destinâî'ye nispeti ile ilgili şimdilik bir sorun görünmemektedir.

Başta biyografi ve sonraki dönem fıkıh eserleri olmak üzere kaynaklarda yaptığımız tüm araştırmalara rağmen eserin müellifi Destinâî ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Dolayısıyla burada, inceleme konusu yapılan bu risâlesinden hareketle tespit edebildiğimiz bazı bilgilere yer vermekle yetineceğiz.

Risâlenin istinsah kaydında müstensihin belirttiği üzere müellifin adı Mevlânâ Fasîhüddîn Muhammed ed-Destinâî'dir.⁷ Nisbesinden hareketle müellifin, İran'ın İsfahan şehrine bağlı bir köy olan Destinâ'dan⁸ ol-

3 Mehmet Fikhî el-Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, thk. Osman Şahin, (İstanbul-Beyrut: TDV Yayınları, 2018).

4 Hasan Özer, "Pîrîzâde İbrahim ve "Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam" İsmi Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012): 327-341.

5 Muhammed Emin İbn Âbidîn, "Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî", *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*, (İstanbul: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniye Matbaası, 1907), 1: 10-52.

6 Muhammed ed-Destinâî, *Âdâbü'l-müftîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3782, 44b-47b.

7 İstinsah kaydında müellifin adını belirtmek üzere zikredilen ifadeler şu şekildedir:
العلامة أستاذ الأئمة، مجمع العلوم الدينية، منبع الحقائق النفيسة، مولانا فصیح الملّة والدين، محمد الدستائى.

8 Destinâ köyü bugün İran'ın İsfahan eyaletine bağlı Pir Bakran bölgesinde bulunmaktadır.

duğu söylenebilir. İstinsah kaydında mevcut nüshanın 999/1591 tarihinde müellif nüshasından istinsah edildiği belirtilmektedir. Ayrıca risâlenin kaynakları arasında yer alan Kudûrî şerhi *Câmiu'l-muzmerât*'ın müellifi Nebîre-i Ömer'in 832/1429 yılında vefat ettiği bilgisi dikkate alındığında Destinâî'nin hicri 850-950 yılları arası bir dönemde yaşadığını söylemek mümkün olur.⁹ Kaynaklarda ve katalog kayıtlarında Destinâî'ye atfedilen başka herhangi bir esere de rastlayamadık.

1.2. Risalenin Adı, Telif Sebebi ve Tarihi

Müellif risâlede eserin adını belirtmez, muhtemelen, giriş kısmında yer alan “*bu müftülerin âdâbına dair bir seçkidir/kitapçıktır* (فهذه نبذة من آداب المفتين)” şeklindeki ifadeden hareketle, katalog kaydında risâlenin adı *Âdâbü'l-müftîn* olarak kaydedilmiştir. Risâleye atıf ve ondan alıntı yapan tespit edebildiğimiz birkaç eserden biri olan Alâüddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde risâlenin adı *Risâletü Âdâbi'l-müftî* olarak zikredilmiştir.¹⁰ *ed-Dürrü'l-muhtâr*'dan alıntı olarak risâleye atıf yapan İbn Âbidîn ise *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* adlı risâlesinde eserin adını *Risâletü Âdâbi'l-müftîn* şeklinde belirtmiştir.¹¹ Sirâceddîn İbn Nuceym (ö.1005/1596) ise *en-Nehrü'l-fâik* adlı eserinin “kitâbu'l-kazâ” bölümünde “fetvâ” kelimesinin anlamından bahsederken konunun geniş olarak *Âdâbi'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eserde ele alındığını belirterek risâleye atıf yapar.¹² Ancak atıfların hiçbirinde risâlenin müellifi ile ilgili bir bilgi zikredilmemiştir.

Müellif giriş kısmında risâleyi “*müftülerin uyması gerekli hususlar ile ilgili arkadaşları ve dostları için kolaylık olması için yazdığını* (جمعتها تيسيراً)

9 Kaynaklarda bu dönemde yaşamış Mevlana Fasîhuddîn Muhammed ismini taşıyan Muhammed b. Hasan Fasîhuddîn en-Nizâmî (ö. 919/1513) zikredilir. Ancak bu kaynaklarda Nizâmî'ye *Âdâbi'l-müftîn* adlı bir eser atfedilmez. Bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Abdülkadir Arnaut, (İstanbul: Merkezü'l-ebhâs li't-tarîh ve'l-fünûn ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 5: 187; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2: 227; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3: 240.

10 Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr, Reddü'l-muhtâr* içinde (Riyad: Dârü Âlemi'l-kütüb, 2003), 1: 175.

11 İbn Âbidîn, “Resmî'l-müftî”, 1: 38.

12 Sirâceddîn Ömer b. İbrahim İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 3: 600.

(للأصحاب وتسهيلاً للأحباب)¹³ belirterek eserin telif sebebine kısaca işaret etmiştir. Risâlenin muhtevası dikkate alındığında da eserde fetvâ kavramının anlamı ile müftü ve müsteftinin dikkat etmesi gerekli hususlarla ilgili derli toplu bilgiler vermenin hedeflendiği anlaşılmaktadır. 999/1591 tarihinde müellif nüshasından istinsah edildiği belirtilen nüshada risâlenin telif tarihi ve yeri ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında risâlenin X. (XVI.) yüzyıl başlarında telif edildiği söylenebilir.

1.3. Muhtevası

Risâle bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddime de iftâ, fütüyâ, fetvâ ve müftî kelimelerinin kökeni, türevleri ve anlamları ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilir. Söz konusu kavramlarla ilgili etimolojik değerlendirmelerden sonra müellif giriş kısmının sonunda “iftâ” lafzıyla ilişkili bazı lügavî işaretler olduğunu belirtir. Söz konusu lügavî işaretler¹⁴ özet olarak şu şekilde ifade edilebilir:

1- İftâ lafzı, “genç” manasındaki “fetâ” kelimesinden türediği için iftâ ilminin gençlikte tahsil edilmesi gerekir.

2- Müftünün fütüvvet ehli olması gerekir zira “fütüvvet”¹⁵ lafzı “iftâ” kelimesi ile aynı kökten türemiştir. Müftünün fütüvvet ehli olması ise, onun cömert olması, zulmetmekten kaçınması, şikâyet ve suçlamayı terk etmesi, haramlardan kaçınması ve onurlu davranması gerektiğini ifade eder. Aynı şekilde yapmadan önce bir şeyi iddia etmeyi ve yaptıktan sonra kendini temize çıkarmayı terk etmesi olarak da tanımlanır.

3- Sülâsî kökü açısından iftâ kelimesi gayri munsarıftır, ancak dalları açısından munsarıftır. Bu nedenle asıllarda ve naslarda tasarrufla bulunmaz. Ancak onlardan istinbât edilen hükümlerde olasılıklar bulunduğu için ihtiyatlı davranır ve en kuvvetliden kuvvetliye doğru bir seçim yapar.

4- İftâ kelimesi müteaddîdir (geçişli). Bunda iftâ ehlinin ilmini başkalarına ulaştırması gerektiğine yani iftâ makamını doldurabilecek öğ-

13 Destinâî, *Âdâbü'l-müftîn*, 44b.

14 Destinâî, *Âdâbü'l-müftîn*, 45a.

15 Fütüvvet kavramı için bk. Süleyman Uludağ, Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 259-263.

renci yetiştirmesi gerektiğine bir işaret vardır.

5- İftâ, müphem hadiseleri açıklamak olduğu için açık ve belirgin olaylarla ilgili sorulara itibar etmez.

Birinci bölümde iftânın hükmü, şartları ve âdâbı konuları ele alınır. Fetvânın hükmü ile başlayan bölümde fetvâ vermenin hükmü, farz-ı kifâye olarak belirtilir ve ehil olmayan kişilerin bu görevi üstlenmesinin tehlikesinden bahsedilir. Ardından fetvâ verme ehliyeti için gerekli şartlara on yedi maddede temas edilir. Bu maddelerin çoğu iftâ faaliyetinin şekil şartları diyebileceğimiz hususlarla ilgilidir. Sadece iki madde (8. ve 16. maddeler) fetvâ verilecek görüşün nasıl tespit edileceği konusuna değinilir. Bu şartlardan, nispeten daha detaylı olarak üzerinde durulanlar müftünün müçtehit olması meselesi ve fetvâ verirken hangi hiyerarşiyi takip etmesi gerektiği hususlarıdır. Birinci bölümde zikredilen söz konusu şartlar şu şekilde özetlenebilir:¹⁶

1- Müftü müçtehit olmalı, taklitle yetinmemeli: Fetvâ verecek kimse Kitap ve Sünnetin hükümlerini, nâsîh ve mensûhu, sahabe kavillerini, müteşâbih ve lafızların anlamlarını bilmedikçe içtihat yoluyla fetvâ veremez. Eğer müçtehit değilse sadece bir müçtehidin görüşünü nakletme yoluyla fetvâ verebilir. Ancak bu şekilde fetvâ veren kimsenin, fetvâ verdiği konuda görüşüne tâbi olduğu kişinin görüşünde isabetli olduğu hususunda zann-ı gâlibinin oluşması gerekir.

2- Usûlden cevap vermeli: Müftü mümkün olduğunca usûlden cevap verir, zira bu daha kolay ve sağlamdır. Ancak müçtehit değilse fûrudan cevap verir, zira bu daha doğru ve dah ihtiyatlıdır.

3- Tevekkül ehli olmalı: Fetvâ verirken onu Allah'ın yetkilendirdiğini bilir, onun ipine sarılır ve kendisine doğruyu ilham etmesi için Ona tevekkül eder.

4- İstişarede bulunmalı: Müftü fetvâ vermede sadece kendi ilmiyle yetinmez, en doğru karar için başka müftülere de danışır, onların fetvâlarından yararlanır.

5- Teenni ile hareket etmeli: Cevabı vermekte acele etmez, üzerinde düşünür ve doğruyu araştırır.

6- Sağlıklı karar vermeyi engelleyen durumlarda fetvâ vermemeli:

16 Destinâî, *Âdâbü'l-müftîn*, 45a-47b.

Müftü önemli bir olay sebebiyle kalbin heyecanlandığı ve korktuğu durumlarda; kızgınlık ve açlık durumlarında hataya düşmemek için fetvâ vermez.

7- İnsani zaaflardan kendini korumalı: Fetvâ vermede hileye başvurmaz, fetvâ talep eden kişinin görüşüne meyletmez ve ondan hiçbir şey kabul etmez.

8- Fetva tespitinde mezhep hiyerarşisine uymalı: Hanefî müftü, fetvânın başkasının görüşüne göre olacağına dair bir açıklama olmadıkça mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü ile fetvâ verir. Sonra Ebû Yûsuf, sonra İmam Muhammed daha sonra ise Züfer, Hasan b. Ziyâd, Âfiye, Kâsım, Abdullah b. Mübarek gibi Ebû Hanife'nin diğer öğrencilerinin görüşü ile fetvâ verir. Eğer İmam (Ebû Hanîfe) bir tarafta İmameyn (Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed) bir tarafta ise müftü muhayyerdir. Eğer İmameyden biri İmam'la aynı görüşte ise İmam'ın görüşü tercih edilir.

İbâdât konularında İmam Muhammed, kaza konularında Ebû Yûsuf, diğer konularda İmam'ın görüşü tercih edilir. Onlardan herhangi bir görüşün bulunmadığı konularda diğer ashabının görüşleri, ashabının görüşü bulunmadığı konularda ise ehlisünnet vel-cemaat mezheplerinden birinin görüşü ile fetvâ verilir.

İbadetler bir açıdan sahih, diğer bir açıdan fasid oluyorsa, fesad görüşü tercih edilir. Muamelatta ise aksi tercih edilir. İtikatla ilgili konularda en uygun olan tercih edilir.

9- Ücret talep etmemeli: Müftü sırf fetvâ verme nedeniyle ücret alamaz zira fetvâ verme taat kabilindedir ve me'sûr sünnettir. Ancak yazılı olarak fetvâ vermesi durumunda zorluk ve külfeti oranında ücret talep edebilir.

10- Kendi mezhebi üzere fetva vermeli: Fetvâ isteyen kimse Şafiî veya Mâlik'e göre hükmü sorsa bile fetvâyı Hanefî görüşü yazılır. Ancak müsteftînin sorusu sözlü olarak cevaplandırılabilir. Ayrıca kazaen tasdik edilmeyen diyâneten tasdik edilen meselelerde de her hâlükârda fetvâda "kazâen tasdik edilmez" şeklinde yazılması gerekir.

11- Irzın korunması ilkesini esas almalı: Irz ile ilgili tüm meselelerde ırzı muhafaza eden görüş üzere fetvâ verir.

12- Kendisinden daha yetkin birisi yoksa fetvâ vermekten geri dur-

mamalı: Beldede ondan daha bilgili bir veya daha fazla fakîh varsa onların izni olmaksızın fetvâ vermez. Ancak beldede başka fakîh yoksa iftâ faaliyeti farz-ı kifâye olduğu için fetvâ vermekten geri duramaz.

13- Hatalı olduğunu düşündüğü fetvalara cevap verebilir: Müftü, içtihatı açık konudaki başka bir müftünün hatalı fetvasına cevap vermek zorunda değildir. Ancak nass bulunan (*mansûs*) konulardaki hatalı fetvalara cevap vermelidir.

14- Hatalı fetvâlarla ilgili muhataplarını bilgilendirmeli: İbadetler ile ilgili verdiği bir fetvâsının hatalı olduğu ortaya çıkarsa ve bu fetvâ ile amel edilmiş ise bu durumu muhataplara bildirmesi gerekir.

15- Fetvâ talep suretlerinin farklı ihtimallere açık olmamasına dikkat etmeli: Müftünün, kayıtlanması gerekli olasılıklar içermesi nedeniyle cevaplandırılmaya müstahak olmayan fetvâ talep suretlerine cevap vermemesi ve sınırlaması için müsteftîye geri vermesi gerekir. Eğer müsteftîyi gözeterek kendisi sınırlandırır ise bunda bir beis yoktur. Ancak kayıtlandırırken gereksiz ayrıntılardan kaçınmalı, özetleme şartlarına riayet etmeli, fetvâ suretine, taraflardan birine zarar verebilecek kayıtlar düşmemelidir.

16- Fetvâda kolaylığı esas almalı: Bir meselede birden fazla görüş varsa ve bu görüşlerden biri daha kolaysa (*eshel/eyser*) ve müftâ-bih görüşe dair bir nass yoksa daha kolay olan görüşle fetvâ verir.

Rivâyetler "*el-esahh*", "*el-me'hûz*" veya "*lâ be'se bihi li'l-fetvâ*" gibi lafızlarla tashîh edilmiş ise bu rivâyetlerin muhalifi olan kolay görüşle fetvâ verilebilir. Ancak "*es-sahîh*", "*aleyhi'l-fetvâ*", veya "*bihi yüftâ*" gibi lafızlarla tashîh edilmiş ise daha kolay olsa bile bu rivâyetlerin muhalifi olan görüşle fetvâ verilmez.

17- Fetvâsı nedeniyle ortaya çıkan zararları tazmin eder: Müftü hatalı bir fetvâ verir ve sırf fetvâsı nedeniyle bir mal zayı olursa eğer fetvâ vermeye izinli ise (*mücâz*) malı tazmin etmesi gerekmez. Ancak izinli değilse tazmin etmesi gerekir.

Risâlenin ikinci bölümünde ise yazar, müsteftînin görevleri ve âdâbı ile ilgili bazı meselelere temas eder. Bu meseleler özet olarak şu şekilde ifade edilebilir:¹⁷

17 Destinâî, *Âdâbü'l-müftîn*, 47a-47b.

1- Fetvâ isteyen kişi müçtehit değilse (*ammî*), karşılaştığı dinî meselelerin hükmünü şehrindeki tespit edebildiği en fakîh kimseye sorması gerekir. Bu fakîh fetvâ verdiğinde onun görüşünü alır başka bir görüş araması gerekmez. Eğer iki fakîh varsa ittifak ederlerse o görüşü alır, ancak ihtilaf ederlerse daha doğru olanı alır. Eğer üç fakîh var ise, ikisinin ittifakı olan görüşü alır. Eğer üçü de ihtilaf ediyorsa içlerinden en doğru olan görüşü araştırır ve tercih eder, başka bir görüş aramaz. Müsteftî fakîh ise ve başka bir fakîhten fetvâ istemiş, o da onun görüşüne muhalif olanla fetvâ vermişse müsteftî kendi görüşüyle amel eder.

2- Kişi bir meselede aldığı fetvayı uyguladıktan sonra benzer bir meselede aynı veya başka bir müftüden farklı bir fetva alırsa bu ikinci durum için yeni fetvaya tâbi olur ve her iki uygulaması da geçerli olur.

3- Müçtehidin aksine ammî için kâdının hükmü fetvâya öncelenir. Ammî olan müsteftîye müftü fetvâ verse, kâdı aynı olayda fetvâya muhalif olanla hükmetse, hüküm müsteftînin aleyhine ise kâdının görüşüne tabi olur, müftü kâdıdan daha âlim olsa bile müftünün fetvâsını dikkate almaz. Eğer müsteftî fakîh ise, kendi görüşünü veya kâdının hükmünü almada muhayyerdir.

4- Eğer kâdı bir olayda hüküm verir, daha sonra aynı olayla ilgili kendi hükmünün hilafıyla fetvâ verirse bu olaydaki fetvâsının gereği olarak bu fetvâ kâdının hükmüne öncelenir.

5- Fakîh olmayan müsteftî karşılaştığı meseleyi bazı fakîhlere sorar, onlar da fetvâ verir ve müsteftî onu uygular. Müsteftî bu fetvâda karar kıldıktan sonra başka bir fakîh ona başka bir fetvâ verse ilk fetvâyı bırakıp diğer fakîhin fetvâsını alamaz.

6- Müsteftî, bir meselede fıkıh tahsil etmekte olan kimseye (*müte-fakkih*) sorar ve onun cevabına göre hareket ettikten sonra bir müftüye sorsa ve müftü aksi bir görüşle fetvâ verse, bu fetvâya göre amelini gözden geçirir. Mesela müftü namazın kaza edilmesi gerektiğine fetvâ verirse, müftü olmayanın cevabına dayanarak kıldığı namazları kaza eder.

7- Müsteftîye iki fakîh iki farklı cevap verse daha fakîh olanın, eğer ikisi de aynı seviyede ise daha takvalı olanın görüşünü alır.

1.4. Kaynakları

Risâlede kırka yakın müellife atıf yapılmaktadır. Bunların yaklaşık

yarısına yapılan atıflar eser adı belirtilerek yapılmıştır. Atıf veya alıntı yapılan bu eserlerin çoğunluğu Hanefî fetâvâ/nevâzil türü eserlerden oluşmaktadır. Ancak özellikle iftâ kavramının anlamına genişçe yer verilen mukaddime kısmında sözlük ve tefsir türü eserlere de atıf yapılmaktadır. Risâlede en fazla atıf yapılan eserler *el-Mültekat*, *el-Muhîtü'l-Burhânî* ve *el-Kunye*'dir. Eserde zikredilen müellifler ve eserleri şunlardır:

Dâvûd b. Reşîd el-Harezmi (ö. 239/854): *en-Nevâdir*.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983): *el-Fetâvâ*.

Ahmed el-Herevî (ö. 401/1011): *Garîbü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs (Garîbeyn)*.

Mahmûd ez-Zemahşerî (ö. 538/1144): *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs, Dîvânü'l-edeb, el-Keşşâf*.

Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147): *Hulâsatü'l-fetâvâ*.

Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161): *el-Mültekat fî fetâva'l-Hanefiyye*.

Burhaneddîn el-Merğînânî (ö. 593/1197): *et-Tecnîs ve'l-mezîd fî'l-fetâvâ*.

Ebü'l-Feth el-Mutarrizî (ö. 610/1213): *el-Mugrib fî tertibi'l-mu'rib*.

Burhaneddîn el-Buhârî (ö. 616/1219): *el-Muhîtu'l-Burhânî*.

İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249): *eş-Şâfiyye*.

Necmeddîn ez-Zâhidî (ö. 658/1260): *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*.

İmâdüddîn el-Merğînânî (ö. 670/1271): *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm (Fusûlü'l-İmâdiyye)*.

Hâfızüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310): *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*.

Celâleddîn el-Kurlânî (ö. 767/1366): *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*.

Yûsuf el-Kâdûrî, Nebîre-i Ömer (ö. 832/1429): *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât*.

Kemâlü'l-eimme el-Beyâî (ö. ?): *el-Fetâvâ*.

Eseri belirtilmeksizin atıf yapılan veya görüşlerine yer verilen kişiler ise şunlardır: Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775),

Kâsım b. Main el-Kûfî (175/792), Âfiye b. Yezid el-Evdî (ö.180/797), Abdullah b. Mübarek el-Mervezî (ö. 181/797), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), Isâm b. Yûsuf el-Belhî (ö. 210/825), İbnü'l-Arâbî (ö. 231/846), Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm (ö. 305/918), Ebû Bekir Muhammed el-İskâf el-Belhî (ö. 336/947), Hâherzâde Muhammed b. Hüseyin (ö. 481/1088), Fahrülislâm el-Bezdevî (ö. 482/1089), Abdü's-seyyid el-Hatîbî (ö. VI/XII. yüzyıl), Zahîrüddîn et-Timurtâşî (ö. 601/1205) ve Necmeddîn el-Buhârî (ö. VII/XIII. yüzyıl).

1.5. Literatürdeki Yeri

Destinâî'nin risâlesinin fetvâ usûlü literatüründeki önemi içeriğinden ziyâde tespit edebildiğimiz kadarıyla onun ilk müstakil Hanefî fetvâ usûlü eseri olmasından kaynaklanmaktadır. Muhtevâsından da anlaşılacağı üzere konuları çok fazla ayrıntıya girmeden üç ana başlıkta ele alan eserde çoğunlukla meseleler önceki Hanefî kaynaklarına atıfla verilmektedir. Müellif yer yer kendi değerlendirmeleri ve tercihlerini de belirtmektedir. Ancak mukaddime kısmında fetvâ kavramı ve türevleri ile ilgili yapılan geniş etimolojik tahliller, önceki fetvâ usûlü eserlerinde çok fazla yer verilmeyen konular olarak dikkat çekmektedir.¹⁸

Tespit edebildiğimiz tek nüshası bulunmasından hareketle eserin fazla yaygınlık kazanmadığı söylenebilir. Nitekim sonraki kaynaklarda da esere çok fazla atıf yapılmamaktadır. Araştırmalarımızda sadece *ed-Dür-rü'l-muhtâr*, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* ve *en-Nehrü'l-fâik*'te, esere yapılan atıflara rastlanmıştır.

Her ne kadar nisbesinden hareketle müellifin İsfahan'ın bir köyünden olduğu söylenebilirse de yaşadığı, ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü ve risâleyi kaleme aldığı yer ile ilgili herhangi bir bilgiye sahip olunmaması nedeniyle risâlenin Hanefî çevresinde yaygınlık kazanamamasında telif edildiği bölgenin tesiri ile ilgili değerlendirmeler yapmak zor görünmek-

18 İlk müstakil fetvâ usûlü eserleri kabul edilen İbnü's-Salâh ve İbn Hamdan'ın eserleri fetvâ lafzıyla ilgili fazla bir açıklama yapmaksızın iftânın önemi, tehlikeleri ve şartları konularıyla eserlerine başlamışlardır. Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhid-dîn İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn el-Kalâcî (Beyrut: Mektebetü'l-ma'rife, 1986); Ebû Abdullah Necmeddîn Ahmed b. Hamdân, *Sifatü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984).

tedir. Müellifin İsfahan'da yaşadığı varsayıldığında ise bölgenin hicri IX. yüzyılda Şia etkisinde bulunması ve İsfahan'ın 911 yılından itibaren Safevî kontrolüne girdiği göz önünde bulundurulduğunda¹⁹ risâlenin yaygınlık kazanmamasında telif edildiği ortamın etkisinden söz edilebilir.

1.6. Nüshaları

Risâlenin tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu, 3782 numarada kayıtlı mecmuanın 44b-47b varakları arasında yer alır. Hattat Yakûb b. Habîb el-İskilibî²⁰ tarafından istinsah edilen mecmuada hicrî 998-1124 tarihleri arasında istinsah edilen muhtelif konularda elliden fazla risâle yer alır. Risâle 999/1591 tarihinde müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Nesih hattıyla yazılmış nüshada, 290x165 ebatlarındaki sayfalarda 27 satır bulunur. Sayfa kenarlarında tashihler ve bazı açıklamalar yer alır. Risâlenin yazılı olduğu sayfalarda herhangi bir fiziksel tahribat görülmemektedir.

1.7. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkikinde genel olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İT-NES) benimsenmiştir. Metnin yazımında ise günümüz imlâ kuralları dikkate alınmıştır.

Nüshanın sayfa kenarlarında yer alan tashihler metne ilave edilmiştir, tashihler dışındaki diğer açıklamalar ise metne eklenmeden dipnotta “وفي هامش” açıklamasıyla belirtilmiştir. Yazım hatası olduğu düşünülen ibarelerin metin içinde doğru yazımına yer verilmiş, dipnotta nüshadaki yazıma işaret edilmiştir. Metne tarafımızdan ilave edilen tüm açıklamalar köşeli parantez [] içinde belirtilmiştir. Eserde zikredilen şahısların kısa biyografileri ve kitaplarla ilgili açıklamalar ilk geçtikleri yerlerde dipnotta verilmiştir. Tahkikli metinde yer verilen dipnotlarda kullanılan kaynaklar da dirase kısmında yer alan kaynakçada gösterilmiştir.

19 Osman Gazi Özgüdenli, “İsfahan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 22: 497-502.

20 Yakûb b. Habîb b. Yakûb el-İskilibî döneminin önemli hattatlardandır. “Kirli Yakûb” olarak da bilinen İskilipli, hattat Hasan el-Üsküdarî'nin öğrencilerindendir. Birkaç kez İstanbul'un Yoros kazasında mutasarrıflık da yapan İskilipli 1030/1620 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Süleyman Saadettin Efendi Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 586. Türkiye kütüphaneleri katalog kayıtlarında İskilipli tarafından istinsah edilmiş altı adet mecmuaya rastlanmıştır.

SONUÇ

Daha çok fûrû-i fıkıh eserlerinin “*edebü'l-fetvâ*”/ “*âdâbü'l-müftî*” başlıklı bölümlerinde ele alınan iftâ usûlü ve âdâbı ile ilgili konularda telif edilen ilk müstakil eserler İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* ve İbn Hamdân'ın *Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eserleridir. Hanefî fetvâ usûlünü konu edinen ilk müstakil eserler ise bunlardan yaklaşık üç yüzyıl sonra kaleme alınmıştır. Muhammed ed-Destinâî'nin *Âdâbü'l-müftîn* adlı risâlesi tespit edebildiğimiz ilk müstakil Hanefî fetvâ usûlü eseridir.

Kaynaklarda hakkında bir bilgiye ulaşamayan Muhammed Destinâî, İran'ın İsfahan şehrine bağlı bir köy olan Destinâ köyünde doğmuş, hicri 850-950 yılları arası bir dönemde yaşamıştır. Kaynaklarda Destinâî'ye atfedilen herhangi başka bir eser de tespit edilememiştir.

Dört yapraktan müteşekkil olan Destinâî'nin *Âdâbü'l-müftîn* adlı eseri Hanefî fetvâ usûlü konusunda derli toplu bilgiler veren muhtasar bir risâledir. Risâle bir mukaddime ve iki bölümden oluşur. Mukaddimede iftâ, fütüâ, fetvâ ve müftî kelimelerinin kökenleri, türevleri ve anlamları ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilir. Birinci bölümde iftâ'nın hükmü, şartları ve âdâbı konuları ele alınır. Risâlenin ikinci bölümünde ise, fetvâ talep eden kimsenin görevleri ve âdâbı ile ilgili bazı meselelere temas edilir. Risâlede değinilen konuların çoğunluğu iftâ faaliyetinin şekil şartları ile ilgilidir; fetvâ verilecek görüşün nasıl tespit edileceği ile ilgili hususlara çok az yer verilmiştir. Eserde atıf veya alıntı yapılan eserlerin çoğunluğu Hanefî fetâva/nevâzil türü eserlerdir. Ancak fetvâ lafzı ve türevleriyle ilgili hususlara yer verilen mukaddime kısmında sözlük ve tefsir türü eserlere de atıf yapılmaktadır.

Sonraki birkaç kaynakta esere atıf yapılması ve eserin tek nüshası bulunmasından hareketle risâlenin yaygın bir ilgiye mazhar olamadığı anlaşılmaktadır. Ancak eser ve müellif hakkındaki bilgilerin sınırlı olması nedeniyle eserin yaygınlık kazanamama nedenini tam olarak tespit mümkün olamamıştır. Risâlenin içeriğinin yeterli/önemli görülmemesi, eser ve müellifinin çok tanınmaması, müellifin yetkinliğinin tartışılması, risâlenin telif edildiği ve müellifin ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü coğrafyanın konumu, ilim merkezlerinden uzak olması gibi faktörlerden hangisinin ne kadar etkili olduğu hususunda değerlendirmelerde bulunmak şimdilik zor görünmektedir.

KAYNAKÇA

Aynî, Mehmet Fikhî. *Risâle fî edebi'l-müftî*. Thk. Osman Şahin. İstanbul-Beyrut: TDV Yayınları, 2018.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Bayder, Osman. "Hanefi Fetvâ Usûlü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin "et-Tırâzu'l-müzheb" Adlı Fetvâ Usûlünün Değerlendirilmesi". *Bilimname* 29 (Kasım 2015): 211-229.

Buhârî, Burhaneddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

Destinâî, Muhammed. *Âdâbü'l-müftîn*. Esad Efendi, 3782: 44b-47b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr. Reddü'l-muhtâr* içinde. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Özel baskı. 12 Cilt. Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. "Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî". *Mecmûatü resâilî İbn Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniye Matbaası, 1907.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1993.

İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrahim. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.

İbn Hamdân Ebû Abdullah Necmeddîn Ahmed. *Sıfatü'l-fetva ve'l-müfti ve'l-müstefti*. Thk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr, el-İnâye* ile birlikte. 9 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1315.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn el-Kal'âcî. Beyrut: Mektebetü'l-ma'rife, 1986.

Kâdûrî, Yûsuf b. Ömer. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât fî şerhi Muh-tasari'l-Kudûrî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2018.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Mearif Matbaası, 1941.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. Thk. Mahmûd Abdülkâdir Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Merkezü'l-ebbâs li't-tarîh ve'l-fünûn ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Haydarâbat: Matbaatü meclisi dâireti'l-meâri-fi'n-nizâmiyye, t.y.

Kurlânî, Seyyîd Celâlüddîn b. Kemâlüddîn. *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 875: 1a-312b. İstanbul Millet Kütüphanesi.

Leknevî, Abdülhayy. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmiyye, t.y.

Mergînânî, İmâdüddîn Abdürrahîm b. Ebî Bekr. *Füsûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. Samsun İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 892: 1a-341b. Milli Kütüphane.

Mutarrızî, Ebü'l-Feth Nâsırüddîn. *el-Mugrib fî tertîbi'l-mu'rib*. 2 Cilt. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

Müstakimzâde, Süleyman Saadettin Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. Nşr. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Nesefî, Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.

Öğüt, Salim. "Edebü'l-Kâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 408-410. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Özer, Hasan. "Pîrîzâde İbrahim ve "Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam" İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012): 327-341.

Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 497-502. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Semerkandî, Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Mültekat fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.



Uludağ, Süleyman - Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 259-263. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Zâhidî, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *Kunyetü'l-münye li-tetmîmi'l-gunye*. Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57: 1a-203b. Milli Kütüphane.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1986.

Ziriklî, Hayrettin. *el-A'lâm*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

2. Risâlenin Tahkîkli Metni

[آداب المفتين لمحمد الدستناي]

[٤٤٤ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أفتنا في الكلالة، وأخرجنا من ظلمات الغي والجهالة، والصلاة على مهبط الوحي ومعادن الرسالة محمد وآله وصحبه أهل الدين والدلالة.

وبعد؛ فهذه نبذة من آداب المفتين، وشمة من شيم المعتنّين، جمعتها تيسيراً للأصحاب وتسهيلاً للأحباب، والله أسأل الإلهام وهو الموفق للإتمام.

مقدمة: في تحقيق معنى الإفتاء

اعلم: أنّ «الإفتاء» إفعال من «الفتى» وهو الحادث الطري السنّ، والفتى فعل من الناقص اليائي، والفعل منه فتي من حد علم فتاء، لكنّه من الأفعال الغير المتصرفة، قاله في الفائق¹ والديوان² على عكس يدع ويذر اللذين أमतوا ماضيهما وهذا أमतوا مضارعه.

ثمّ «الفتيا» على زنة «الدنيا»، اسم مأخوذ من مصدره الذي هو «الفتاء» بفتح الفاء كما أنّ «التقيا» اسم من التقى.

ثمّ «الفتوى» بفتح الفاء لغة فيها كالتقوى لغة في التقيا، وهذا من باب فعلى التي أصلها فعلى.

ثمّ كان الأصل في الفتوى «فتي» كما كان الأصل في التقوى «تقي»، قلبت الياء فيهما واواً للخفة مع أنّ فيه ضرباً من التثنية فرقا بين فعلى اسما وبينها صفة كصديا ولم يعكسوا لما أنّ التثنية أنسب بالأسماء لخفتها تعادلا لما عرف، كذا في شروح الشافية³ وقد يمال الفتوى وأتبع حركة الفاء الواو، ويمال الفتوى أيضاً لكن من غير اتباع.

ومعنى الفتيا على ما قال في الديوان: حادثة مبهمّة، والإفتاء تبين تلك المبهمّة. وقال في تفسير المدارك⁴: «الاستفتاء سؤال الإفتاء، والإفتاء تبين المبهم».

وقال في الكشف⁵: «الفتوى الجواب في الحادثة، اشتقت على طريق الاستعارة من الفتى في السنّ.» فيكون استعارة مصرحة تبعية.

1 أي الفائق في غريب الحديث للعلامة أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. 538هـ/1144م). انظر: هدية العارفين للبغدادي، 1217/2.

2 أي ديوان الشعر (ديوان الأدب) للعلامة أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. 538هـ/1144م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 791/1.

3 أي الشافية في التصريف لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي المالكي (ت. 646هـ/1249م). انظر كشف الظنون لحاجي خليفة، 1021/2.

4 أي مدارك التنزيل وحقائق التأويل في التفسير، للإمام، حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (ت. 710هـ/1310م). انظر كشف الظنون لحاجي خليفة، 1021/2. | مدارك التنزيل للنسفي، 400/1.

5 أي الكشف عن حقائق التنزيل في التفسير، للعلامة أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. 538هـ/1144م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 1475/2. | الكشف للزمخشري، 364/3.

وقال في المغرب: ⁶ «اشتقاق «الفتوى» من «الفتى»: لأنها جواب في حادثة أو إحداهن حكم أو تقوية لبيان مشكل.» و«الإفتاء» متعدِّ بنفسه إلى واحد وبواسطة حرف الجرِّ إلى أكثر، تقول: أفناه بكذا، وفي كذا. قال الله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء، 4/176]، ﴿أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ﴾ [يوسف، 46/12]، ويقال: أفناه بالحلِّ أو بالحرمة. والفتوى غير منصرف لألف التأنيث، وجمعه الفتاوى بفتح الواو كالدعوى والدعاوى. ومنهم من جعل ألف الفتوى لللاحق بجعفر فنونه كتقوى، وكتبت مقصورتها بصورة الياء إلا إن تضاف فبالألف كفتواه وتقواه.

ثمَّ «المفتي» على بناء الفاعل بجيء لثلاثة معان:

الأول: ما مرَّ من أنه مبيِّن المبهم من الحوادث.

الثاني: أنه الشارب من الإفتاء لازماً مشتقاً من الفتى وهو قدح الشُّطْران، وقد أفتى الرجل إذا شرب به قاله ابن أعرابي، ⁷ كذا في الفائق والغريبين. ⁸

الثالث: المفتي عَمَّ ملكيال ⁹ هشام بن هبيرة ¹⁰ ستَّة أمناء. ¹¹ ومنه ما جاء في الخبر: [45و] «أنَّ امرأة سألت أم سلمة رضي الله عنها أن تربيها الإناء الذي كان يتوضأ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخرجته، فقالت: هذا مكوك المفتي.» ¹² والمعنى تشبيه الإناء بمكوك هشام، وأرادت مكوك صاحب المفتي، كذا في الفائق، والمكوك قولوه بمعنى الكيال. ثمَّ يختصُّ هذا اللفظ ¹³ بالمعنى الأول عرفاً، ثمَّ تخصصَّ بمبيِّن الحوادث من الأمور الشرعية والمجيب في أحكامها، فيكون من الحقيقة القاصرة سيِّما عند فخر الإسلام ¹⁴ إشارات لغويَّة:

الأولى: ينبغي أن يحصل علم الإفتاء في الشباب نظراً إلى أصل المشتقِّ منه.

الثانية: ¹⁵ ينبغي أن يكون المفتي ذا فتوةٍ شقيق الإفتاء، وهي بذل الندى، وكف الأذى، وترك الشكوى، واجتناب المحارم، واستعمال المكارم. وقيل: هي ترك الدعوى قبل الفعل، وترك تزكية النفس بعد الفعل.

الثالثة: أصل الإفتاء غير منصرف باعتبار الثلاثي، لكنَّه باعتبار المنشعبة منصرف، وفي ذلك إشارة إلى أنه لا يتصرف في

6 أي المغرب في ترتيب المغرب في اللغة أبي الفتح ناصر بن أبي المكارم عبد السيّد بن علي الخوارزمي الحنفي الشهير بالمطرزي (ت. 610هـ/1213م). انظر: هديّة العارفين للبغدادي، 488/2. | المغرب للمطرزي، 351/1.

7 هو أبو عبد الله محمّد بن زياد المعروف بابن الأعرابي (ت. 231هـ/846م). راوية، ناسب، علامة باللغة، من أهل الكوفة. له تصانيف كثيرة، منها: أسماء الخيل وفرسانها، وتاريخ القبائل، والنوادر. انظر: الأعلام للزركلي، 130/6-131.

8 الغريبين يعني غريب القرآن والحديث، لأبي عبيد أحمد بن محمّد بن محمّد الهروي (ت. 401هـ/1011م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 1209/2.

9 في النسخة «الملكيال»، وهو تصحيف، والصواب «ملكيال».

10 هو هشام بن هبيرة بن فضالة الليثي (ت. 75هـ/694م). قاضي البصرة، من العلماء بالتشريع، له فيه قضايا مذكورة. انظر: الأعلام للزركلي، 89/8.

11 «أمناء» جمع «مناه»، معيار قديم كان يُقال به أو يُوزن، وهو رطلان، وهو أفصح من المنّ. انظر: لسان العرب لابن منظور، 297/15.

12 الفائق للزمخشري، 87/3.

13 أي لفظ «المفتي».

14 هو علي بن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن المعروف بفخر الإسلام البرزدي (ت. 482هـ/1089م). الفقيه الإمام الكبير بماوراء النهر صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة أبو العسر، أخو القاضي محمد أبي اليسر. ومن تصانيفه المبسوط وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير، وله في أصول الفقه كتاب كبير مشهور ومفيد. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 372/1.

15 في النسخة «الثالثة» وهو تصحيف، والصواب «الثانية».

الأصول والنصوص بوجه، ولكن في الروايات المستنبطة منها له مساع، فيحتاط ويختار الأقوى فالأقوى.

الرابعة: هذا الإفتاء متعدّد كما دُكر، ففيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يتعدّى إفتاؤه إلى غيره، أعني يعلم الطلبة ويفيد إلى أن يبلغوا درجة الإفتاء.

الخامسة: ينبغي أن يلتفت إلى ما يسأل عنه من غير الحوادث المبهمة؛ إذ الإفتاء تبيين الحادث المبهم كما مرّ.

[1] فصل: في حكم الإفتاء وبعض شرائطه وآدابه

قال في شرح الهداية: ¹⁶ «أن الإفتاء من فروض الكفايات كالقضاء، وأدنى درجات فرض الكفاية الندب، فندب الدخول فيه لمن كان أهلاً له إلا أن فيه خطراً عظيماً، ولا يسلم في بحرهِ كلّ ساحب ولا ينجو منه كلّ طامح إلا من عصمه الله تعالى وهو عزيز وجوده.»

فينبغي له لمن أراد الدخول فيه يستأهل له أن يراعي أموراً:

منها: أن يحصل علمه حتى يكون مجتهداً فيه، ولا يقنع بالتقليد المحض. فقد أجمع العلماء أن المفتي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد؛ لأنه يبيّن أحكام الشرع، وإمّا يمكنه ذلك إذا علم بالدلائل الشرعية.

قال في الفصول: ¹⁷ «وشرط صيرورة المرء مجتهداً أن يعلم بالكتاب والسنة مقدار ما يتعلّق به الأحكام دون المواعظ.»

وأما التقليد وهو أن يكتفي بالحفظ نقولاً عن الأئمة الأجلّة، وعن الكتب المصحّحة، فقد جوزّه بعضهم. وعلى الأول الإمام أبو حنيفة [ت. 150هـ/767م]، وأبو يوسف [ت. 182هـ/798م] رحمهما الله، وعلى الثاني محمّد بن حسن [ت. 189هـ/805م]. ألا يرى إلى قول أبي حنيفة: «لا يحلّ لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.» قيل: معناه؛ أنه لا يقبل مسألة أخرى عليه من عند نفسه ما لم يعلم أن الإمام لأيّ معنى أجاب، كذا قاله في غياث المفتين. وسئل الإمام ظهير الدين ¹⁸ [45ظ]: هل يحتاج في زماننا إلى هذا أم يكفيهِ الحفظ؟ قال: يكتفي بالحفظ نقلًا عن الكتب المصحّحة. وقال نجم الدين البخاري: ¹⁹ لا يكفي الحفظ بل لا بدّ من هذا في كلّ زمان.

وفي شرح القدوري: ²⁰ «أما أبو يوسف فقد شدّد الأمر، وقال: لا يسع لأحد أن يفتي بالرأي إلا من عرف أحكام الكتاب والسنة، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أقاويل الصحابة، وعرف المتشابه ووجوه الكلام. وعن محمّد أنه قال: إذا كان صواب الرجل أكثر من خطئه جاز له أن يفتي.»

ثمّ إذا لم يكن مجتهداً لا يحلّ له أن يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظ من أقوال الفقهاء. وقال عصام بن

16 أي الكفاية في شرح الهداية لجلال الدين الكرلاني (ت. 767/1366م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1499. | الكفاية للكرلاني، ص 69.

17 أي فصول الأحكام في أصول الأحكام (الفصول العمادية) لعبد الرحيم بن أبي بكر عماد الدين المرغيناني الحنفي، حفيد صاحب الهداية (ت. 670هـ/1271م). انظر: هديّة العارفين للبغدادي، 1/560. | الفصول للمرغيناني، ص 6ظ.

18 هو ظهير الدين أحمد بن إسماعيل الخوارزمي التمرتاشي (ت. 601/1205م). له كتاب الفتاوي وشرح الجامع الصغير. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 2/293.

19 هو نجم الأئمة البخاري، أستاذ فخر الدين البديع القزويني. هو من أقران برهان الدين الكبير وعبّاء الدين الحمّامي والبدر طاهر. وكان مدار الفتوي عليهم ببخارى وخوارزم في زمانهم. انظر: الفوائد البهية للكنوي، 1/220.

20 أي جامع المضمرات والمشكلات في شرح مختصر القدوري ليوسف بن عمر بن يوسف الصوفي الكادوري، المعروف بنبيرة عمر (ت. 832هـ/1429م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1631. | جامع المضمرات للكادوري، 1/73.

يوسف: ²¹ كنت في مأتمٍ قد اجتمع فيه أربعة من أصحاب أبي حنيفة، زفر [ت. 158هـ/775م] وأبو يوسف وعافية ²² وقاسم بن معن ²³ فأجمعوا أنه [قال]: «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.» فظهر جواز الأمرين، الإفتاء بالاجتهاد وبالتقليد، والأول أولى.

ثم المقلد ينبغي أن يكون مقلده في ظنه مصيبًا فيما أفتاه، وهو أفضل ممن يخالفه، ويثبت أفضليته بالتسامح، كذا قالوا.

ومنها: أن يجب عن الأصول مهما أمكنه، فإنه أيسر وأقوى إلا إذا لم يكن من أهل الاجتهاد فحينئذ يجب عن الفروع فإنه أسلم وأحوط.

ومنها: أن لا يتقلده من أحد من الملوك بل يتقلد من ملك الملوك عز شأنه، فيعصم بحبله، ويستخيره ويتوكل عليه؛ لئلهم الرشد ويوفق للصواب.

ومنها: أن لا يتحرى عليه مجرد علمه، فيقول ²⁴ «أجازني علمي»، بل يلزم المفتين ويستمد منهم ويستفيد الإجازة منهم ليكون على بصيرة. قال أبو بكر: ²⁵ وإن حفظ جميع كتب أصحابنا فلا بد أن يتلمذ للفتوى حتى تهتدي إليه ولئلا يضمن ما تلف بفتواه.

ومنها: أن لا يبادر بالجواب ولا يعجل فيه بل يتأمل ويتحرى الصواب. قال الإمام أبو حنيفة: لأن يخطئ الرجل عن فهم خير من أن يصيب بغير فهم. وكان رحمه الله ربما لا يجيب عن مسألة سنة. وينبغي أن لا يلتفت إلى إلحاح المستفتي. فقد كان أبو نصر ²⁶ إذا ألح عليه المستفتي، وقال: جئت من مكان بعيد، يقول: فلا نحن ناديناك من حيث جئتنا، ولا نحن عمينا عليك المذاهب.

ومنها: أن لا يجيب في حال تفرقة القلب بسبب وقوع حادثة عظيمة وفي حالة الغضب والجوع كيلا يتخبط كابن دقيق العيد. ²⁷

ومنها: أن لا يعلم الجليل، ولا يميل إلى رأي المستفتي، ولا يقبل منه شيئًا لئلا يصير ماجئًا، فيستحق الحجر. قال أبو حنيفة: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: المتطلب الجاهل؛ فإنه يسقي الناس في أمراضهم مهلكًا. والمفتي الماجن؛ فإنه يعلم

21 هو عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة أبو عصيمة البلخي يروي عن ابن المبارك كان صاحب حديث وهو ثبت فيه (ت. 210هـ/825م). انظر: الجواهر المضية للقرشي، 1/347.

22 هو عافية بن يزيد الأودي نسبة إلى أود بن صعب بن سعد العشيرة (ت. 180هـ/797م). كان من أصحاب أبي حنيفة، وولي القضاء للمهدي ببغداد في عسكر المهدي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 1/267.

23 هو القاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود أبو عبد الله الهذلي الكوفي (ت. 175هـ/792م). ولي القضاء بالكوفة بعد شريك بن عبد الله. وهو أحد من قال له أبو حنيفة في نفر أنتم مسار قلبي وجلاء حزني. وكان أروى الناس للحديث والشعر وأعلمهم بالعربية والفقه. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 1/412.

24 في النسخة «فتقول» وهو تصحيف، والصواب «فيقول».

25 هو أبو بكر محمد بن أحمد الإسكاف البلخي (ت. 336هـ/947م). أستاذ أبي جعفر الهندواني وأبو بكر الأعمش. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 2/239.

26 هو أبو نصر محمد بن سالم البلخي (ت. 305هـ/918م). من أقران أبي حفص الكبير روى عن يحيى بن نصير البلخي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 2/117، 268.

27 هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع تقي الدين القشيري (ت. 702هـ/1302م)، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد. قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد، وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. وولي قضاء الديار المصرية. من تصانيفه إحكام الأحكام، والإمام بأحاديث الأحكام، والاقتراح في بيان الاصطلاح. انظر: الأعلام للزركلي، 6/283.

الناس الحيل الباطلة. وفي الكفاية: «الماجِن الذي لا يبالي ما صنع وما قبل له، ومصدره المُجُون، من حَدَّ طلب.»²⁸ والمكاري المفلس.

ثم إن أهدى المستفتي إليه بعد الإفتاء فلا بأس بالقبول، هكذا ذكر شيخ الإسلام المعروف بخواهرزاده،²⁹ وفيه إشارة إلى أنه لا يقبل شيئاً قبل الإفتاء.³⁰

ومنها: أن يجيب على قول الإمام / [46و] أي حنيفة رحمه الله مطلقاً إذا لم ينصَّ أن الفتوى على قول غيره، ثم يختار قول أبي يوسف رحمه الله، ثم قول محمد، ثم يأخذ بقول غيرهم من أصحاب أبي حنيفة مثل زفر وحسن بن زياد³¹ وعافية وقاسم وعبد الله بن المبارك³² وغيرهم. ثم إن كان الإمام في جانب وصاحبه في جانب فهو بالخيار. وإن كان أحدهما مع الإمام فالمختار قول الإمام. وقال بعضهم: إن كان أبو حنيفة من جانب وجميع أصحابه من جانب لا يفتي إلا بقول أبي حنيفة، قاله في التجنيس.³³ لكن هذا فيما لم ينصَّ على أن الفتوى على قول غيره.

وقال في القنية:³⁴ «والفتوى فيما يتعلّق بالقضاء على قول أبي يوسف لزيادة تجربته.»³⁵

وسمعت مشايخنا رحمهم الله: أن في العبادات يختار قول محمد، وفي القضاء قول أبي يوسف، وفي غيرها قول الإمام. وفيما لم يوجد لهم [قول]، قول غيرهم من أصحابهم. وفيما لم يوجد قول لأصحابهم، قول الشافعي [ت].
204/هـ/820م] في ذلك ممّا هو أقرب وأحوط.

وقال في المحيط:³⁶ «في العبادات إذا صحّت من وجه، وفسدت من وجه، يأخذ بالفساد. وفي المعاملات بالعكس. وفي المعتقدات بالإيمان مهما أمكن.»

وقال في فتاوى أبي الليث:³⁷ سؤر الكلب والخنزير نجس خلافاً لمالك [ت]. 179/هـ/795م]، فلو أفتى بقول مالك

28 الكفاية للكراني، ص 837.

29 في الهامش: «وخواهرزاده معناه ابن الأخت، وكان ابن أخت القاضي الإمام أبي ثابت قاضي سمرقند وسمى خواهرزاده محمد، وكنيته أبو بكر، واسم أبيه حسين التجّاري. وهو معاصر شمس الأئمة السرخسي وموافق له في اسمه وكنيته أبي بكر بن أبي سهل. وتوفي كلّ منهما في العام الذي توفي فيه الآخر. وهو عام ثمان وثمانين وأربعمائة. وفخر الإسلام أيضاً معاصر لها وتوفي في سنة إحدى وثمانين وأربعمائة. من ابن الهمام في باب البغاث.» فتح القدير لابن الهمام، 4/411.

30 في الهامش: لأنه ثبت الإرث، منه.

31 هو الحسن بن زياد الؤلؤي الكوفي [ت]. 204/هـ/819م). صاحب الإمام أبي حنيفة، ولي القضاء بالكوفة ثم استعفى عنه. وكان محباً للسنة وأتباعها. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 1/193.

32 هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المروزي الحنظلي [ت]. 181/هـ/797م). سمع السفيناني وروى عنه محمد بن الحسن وابن مهدي. جمع العلم والفقه والأدب والنحو واللغة والزهد والشعر والفصاحة والورع والإنصاف. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 1/281.

33 أي التجنيس والمزيد في الفتاوى للإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي [ت]. 593/هـ/1197م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 1/352.

34 أي قنية المنية لتتيمم الغنية للإمام أبي الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الحنفي [ت]. 658/هـ/1260م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1357.

35 القنية للزاهدي، ص 81و.

36 أي المحيط البرهاني للعلامة برهان الدين محمود بن تاج الدين أحمد بن الصدر، الشهيد برهان الأئمة عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي [ت]. 616/هـ/1219م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1619. | ونصه: «إن الصلاة متى جازت من وجه وفسدت من وجه أو جازت من وجه وفسدت من وجه يحكم بالفساد احتياطاً.» المحيط للبخاري، 2/225.

37 هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي، الفقيه أبو الليث المعروف بإمام الهدى [ت]. 373/هـ/893م). تفقّه على الفقيه أبو جعفر الهندواني. وهو الإمام الكبير صاحب الأقوال المفيدة والتصانيف المشهورة. هي تفسير القرآن، والنوازل في الفقه (الفتاوى)، وخراتة الفقه، وتبنيه الغافلين، وكتاب البستان. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 2/196.



جاز. وسئل الخطيبي³⁸ عَمَّنْ عَلَّقَ التَّلَاثَ³⁹ بتزوُّجها، فقيل له لا يحنث على قول الشافعي، فاختاره، فهل يسعه المقام معها قال: نعم، على قول مشايخنا العراقيين.

فهاتان المسألتان تدلان على أَنَّ الإفتاء بالأسير أولى في بعض المواضع، وإن كان على مذهب الغير. وتدلان أيضاً أن مذهب الغير لا يتعين بأن كان مذهب الشافعي كما قاله البعض، بل يجب أن يكون من مذاهب أهل السنّة والجماعة. يدلّ عليه قول أبي يوسف: يأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً. وقول الشافعي أيضاً حين صلى بعد ما حلق وعلى ثوبه شعر كثير، فقيل له في ذلك فقال: متى بُلينا فرمها انحططنا إلى مذاهب أهل العراق. قال في القنية: «سؤر الكلب والخنزير نجس خلاف مالك، ولو أفتى بقول مالك أجزأه».⁴⁰

ومنها: أن لا يأخذ الأجر على نفس الإفتاء؛ لأنه طاعة. وينبغي أن يعلم أن الإفتاء الذي هو جواب المستفتي على ثلاثة أوجه: الجواب باللسان، وبالإيماء، وبالكتابة. فالأولان سئتان مأثورتان، فهما طاعة دون الثالث؛ لأنّ الكتابة لا تجب عليه، فيجوز أخذ الأجر عليها بقدر تعبه.

ومنها: أنه إذا سئل: ما الحكم في هذه المسألة عند الشافعيّ أو عند مالك؟ ينبغي أن يكتب في الفتوى: الحكم عند أبي حنيفة كذا. ولا يكتب حكم غيره، سواء وافق أو خالف. لكن لو بين المسؤول بالجواب اللساني لا بأس به. وكذا في المسائل التي صدّق فيها ديانة لا قضاء، لو سئل المفتي هل يصدّق فيها ديانته، ينبغي أن يكتب لا يصدّق قضاء، والله أعلم. كذا في التجنيس والخلاصة.⁴¹

ومنها: أن يحتاط في باب الفروج في جميع المواضع؛ نحو العتق / [46ظ] في الجوّاري، والطلاق في النساء، فيكتب الجواب على قول فيه حفظ الفروج.

ومنها: أن لا يبادر بالجواب بحضرة من هو أعلم منه إلا بأمره. وإذا كان في البلدة فقيه آخر أو أكثر يسعه أن لا يفتي أصلاً؛ لأنّ الإفتاء حينئذ فرض كفاية. وأما إذا تعيّن للإفتاء بأن لم يكن فيها فقيه غيره، فلا يجوز له ترك الإفتاء.

قال في الملتقط:⁴² «عن أبي بكر [الإسكاف] في عالم بلدة ليس هناك أعلم منه لا يسعه أن لا يفتي إذا كان مجتهداً يعرف وجوه المسائل.»

ومنها: أنه إذا ورد عليه جواب مفتّ⁴³ آخر، وبان له خطؤه، يُعذر في ترك الجواب وردّه، إن كان مجتهداً فيه، وإن كان منصوّصاً فلا يُعذر في ردّه إذا علم أنه يعمل به. وفي فتاوى الكمال البياعي:⁴⁴ أنه لا يُعذر مطلقاً إن كان عاملاً بالخطأ. وعلم أنه يعمل به.

ومنها: أنه لو بان له خطأ نفسه في جوابه بصحة الصلاة والصوم ونحوهما، أو بجواز الوضوء والغسل والتميم،

38 هو عبد السيّد الخطيبي. انظر: الجواهر المضيّة للقرشي، 1/317.

39 في النسخة «الثلاث» وهو تصحيف، والصواب «الثلاث».

40 القنية للزاهدي، ص 7.

41 أي خلاصة الفتاوى للشيخ الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري الحنفي (ت. 542هـ/1147م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 1/718.

42 أي الملتقط في الفتاوى الحنفيه للإمام ناصر الدين محمد بن يوسف السمرقندي الحنفي (ت. 556هـ/1161م). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، 2/1813. الملتقط للسمرقندي، ص 460.

43 في النسخة «مفتي» وهو تصحيف، والصواب «مفت».

44 هو إمام كبير من مشايخ المعتزلة الملقّب بكمال الأئمة نسبة إسماعيل ابن محمّد، ولم يذكرها السمعاني وذكرها الذهبي ولم يضبها. وإنما قال بعدها وبإياء ونون خفيفة البناعي، وذكر جماعة وهي أيضاً نسبة إلى نور الأئمة. انظر: الجواهر المضيّة للقرشي، 2/291.

وقد عُمل بذلك، يجب عليه الإعلام. قالوا: هذا إذا ظهر له خطؤه بيقين، وأمّا إذا توهم أو شك أو تحوّل رأيه إلى رأي آخر في المجتهد، فلا يجب الإعلام.

ومنها: أنّه إذا أورد عليه صورة استفاء لا يستحقّ الجواب لما فيها من احتمالات تستدعي قيوداً ينبغي أن لا يجيب ويردّها إلى المستفتي حتّى يقيدّها، وإن قيدها بنفسه بالتماس المستفتي لا بأس به، لكن يراعي في القيود شرائط الإيجاز والاطناب، ويجتنب الحشو والتطويل. وينبغي أن لا يدخل قيداً مضراً، مثل إن كُتب فيها: أنّ المقضى عليه بالبيّنة لو ادّعى بعد الحكم أنّ المقضى له قد كان أقرّ «أنّ هذا المحدود ملك عمرو» هل يصحّ هذا الدفع أم لا؟ ينبغي أن يكتب: «لا يصحّ هذا الدفع والله أعلم». ولا يقيد قوله «ملك عمرو» بقوله «وإنّي تلقيت الملك من جهة عمرو» ليصحّ دفع المقضى عليه حينئذ، فيكتب: «يصحّ والله أعلم». فهذا قيد مضرّ، وقد كانت الصورة مستحقةً للجواب بدونه فلا يفعل مثل هذا، لأنّ الوكلاء المفتعلة إذا رأوا هذا القيد اتّخذوه وادّعوا بعد الحكم بهذا الدفع الكاذب، وصحّحوه بهذا القيد، ويلزم منه بطلان الأفضية الشرعيّة، فيظهر فساد كثير.

ومنها: أنّه إذا كان في المسألة قولان أو أكثر، وبعضها أسهل وأيسر من بعض، ولا نصّ على المفتي به، ينبغي أن يفتي للناس بما هو أسهل عليهم وأيسر لهم، لقوله صلى الله عليه وسلّم لعليّ [بن أبي طالب ت. 40هـ/651م] ومعاذ [بن جبل ت. 17هـ/638م] رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن «يسرا ولا تعسرا».⁴⁵

ثمّ إذا ذيل الرواية بقوله «هو الأصحّ» أو «أفتى به فلان» أو «لا بأس به للفتوى» أو «هو المأخوذ» أو «أخذ به فلان» أو «به أخذ» فلك أن تفتي بما هو يخالفه من الروايات لما سنح لك من أنّه أسهل وأيسر. وأمّا إذا ذيل بقوله «هو الصحيح» أو «عليه الفتوى» أو «به يفتي» ونحوها، فليس لك أن تفتي بما يخالفه، وإن كان أيسر، فاعلمه وخذ به.

ومنها: أنّه إذا أخطأ في الإفتاء وضاع مال بمجرد إفتائه، فإن كان مجازاً في الإفتاء فلا ضمان، [47و] وإن لم يكن مجازاً فعليه الضمان. وإن شركه في الإفتاء مفت⁴⁶ مجاز فكذلك، وإن كان مثله فالضمان عليهما مناصفة. وإن كان الخطأ في العبادات، فيلزم الاستغفار والإعلام، لا غير، والله أعلم.

[2] فصل: في وظائف المستفتي وآدابه

قال في **الملتقط**: «عن الإمام أبي حنيفة: ينبغي للذي يُبتلى في أمر دينه أن يسأل أفضه من يقدر عليه من أهل مصره. فإن أفتاه بشيء، والمستفتي جاهل، أخذ بقوله، ولم يسعه أن يتعدّى إلى غيره. وإن كان فيه فقيهان، فاتفقا أخذ بقولهما، وإن اختلفا نظر إلى الأصوب. وإن كانوا ثلاثة، فاتفق اثنان لا يتعدّاهما ولا يسعه أن يأخذ بقول الثالث أو برأي نفسه، وإن اختلفوا تحزّى الصواب من أقاويلهم ولا يتعدّاهم».⁴⁷

وقال في **المحيط**: «إن كان المبتلى بحادثة فقيهاً له رأي فيها، فاستفتى فقيهاً آخر، فأفتاه بخلاف رأيه، يعمل برأي نفسه. قال صلى الله عليه وسلّم: «استفت قلبك وإن أفتوك وأفتوك».»⁴⁸ ولو كان المبتلى جاهلاً، فاستفتى فقيهاً فأفتاه بشيء، ثمّ استفتى فقيهاً آخر أفضه وأعلم من الأوّل، فأفتاه بخلاف ما أفتى به الأوّل، فإنّه يأخذ بفتوى الأفضه عند العامّة، ويكون

45 صحيح البخاري، كتاب الجهاد 164.

46 في النسخة «مفتي» وهو تصحيف، والصواب «مفت».

47 الملتقط للسمرقندي، ص 222.

48 سنن الدارمي، كتاب البيوع 2. ونصه: «حدّثنا سليمان بن حرب، حدّثنا حماد بن سلمة، عن الربير أبي عبد السلام، عن أيّوب بن عبد الله بن مركز الفهري، عن وابصة بن معبد الأسدي، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لوابصة: جئت تسأل عن البر والإثم؟ قال: قلت: نعم، قال: فجمع أصابعه ففرض بها صدره، وقال: استفت نفسك، استفت قلبك يا وابصة - ثلاثاً - البرّ ما اطمأنت إليه النفس، واطمأنّ إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردّد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك.»

ذلك بمنزلة الاجتهاد».⁴⁹

مسألة: لو كان له امرأتان، فأفتى فقيه في حقِّ إحداهما بشيء، فعزم عليه وأمضاه، ثمَّ أفتاه ذلك الفقيه بعينه أو غيره من الفقهاء في المرأة الأخرى، له في عين تلك النازلة بخلاف ذلك، فأخذه⁵¹ أيضاً وعزم عليه، وسعه الأمران جميعاً.

مسألة: في وجوب تقديم حكم القاضي على الفتوى للعامة بخلاف العام.

قال في المحيط: «مبتلى بحادثة، فأفتاه مفتٍ فيها، وقد قضى القاضي في تلك الحادثة بخلاف الفتوى، فإن كان القضاء عليه وهو عامي، فإنه يتبع رأي القاضي، ولا يلتفت إلى فتوى المفتي، وإن كان المفتي أعلم من القاضي. وإن كان القضاء له، يأخذ بقول أفضل الرجال عند العامة.»⁵² وإن كان المبتلى فقيهاً فوجهان؛ الأخذ برأيه وبالحكم.

مسألة: في تقديم الفتوى على حكم القاضي.

قال في الملتقط: «عن أبي حنيفة: لا ينبغي للقاضي أن يفتي في الخصومات، ولا يفتي أحداً يرى أنه من قبل خصم يخاصم إليه.»⁵³ فلو أن القاضي أفتى في حادثة وأفتى مفتٍ⁵⁴ آخر فيها بخلافه فذلك الفتوى مقدّم على حكم القاضي؛ بموجب فتواه في ذلك الحادثة.

مسألة: في أن انضمام عزم المستفتي بفتوى مفتٍ واحد، يرجح ذلك الفتوى على سائر الفتاوى المخالفة.

قال في نوادر: ⁵⁵ رجل ليس بفقير أتت بنازلة، فسأل بعض الفقهاء عن نازلته، فأفتاه بحلال أو حرام، فأمضاه وعزم عليه، ثمَّ أفتاه فقيه آخر بخلاف ذلك، لا يسعه أن يدع ما عزم عليه ويأخذ بفتوى الآخر.

وقال في القنية: «سأل متفقهاً عن مسألة، فبنى على جوابه، ثمَّ سأل مفتياً، فأفتاه بعكسه، قضى الصلوات التي صلاها بناء على جواب غير المفتي، إذا أفتاه المفتي بالقضاء.»⁵⁶

مسألة: رجل أفتى له فقيهان بجوابين مختلفين، يأخذ [47ظ] بقول أفقهما. وإن كانا سواء في الفقه، أخذ بقول أروعهما، كذا في التجنيس، الله أعلم.

كبتها ناقلاً عن خط المؤلف العلامة أستاذ الأئمة، مجمع العلوم الدينية، منيع الحقائق النفسية، مولانا فصيح الملة والدين محمد الدستتاني، رحمة واسعة.

في أواسط ربيع الأول 999.

49 المحيط للبخاري، 58/8. ونصه: «وإذا المبتلى بالحادثة فقيه له رأي، فاستفتى فقيهاً آخر، فأفتى له بخلاف رأيه يعمل بعلم نفسه، وإن كان المبتلى جاهلاً يأخذ بفتوى أفضل الرجال عند العامة فقيهاً، ويكون ذلك بمنزلة الاجتهاد له.»

50 في النسخة «إحديهما» وهو تصحيف، والصواب «إحداهما».

51 في النسخة «فأخذته» وهو تصحيف، والصواب «فأخذه».

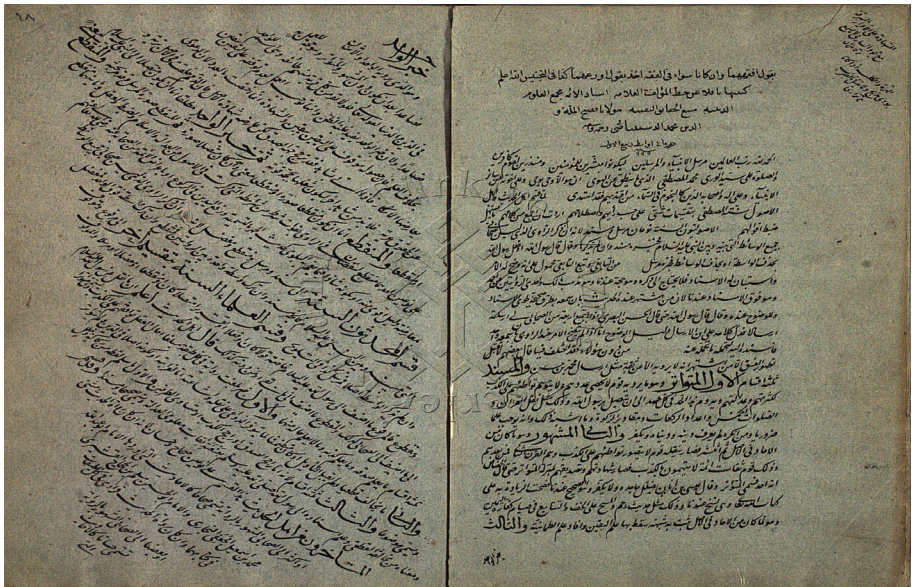
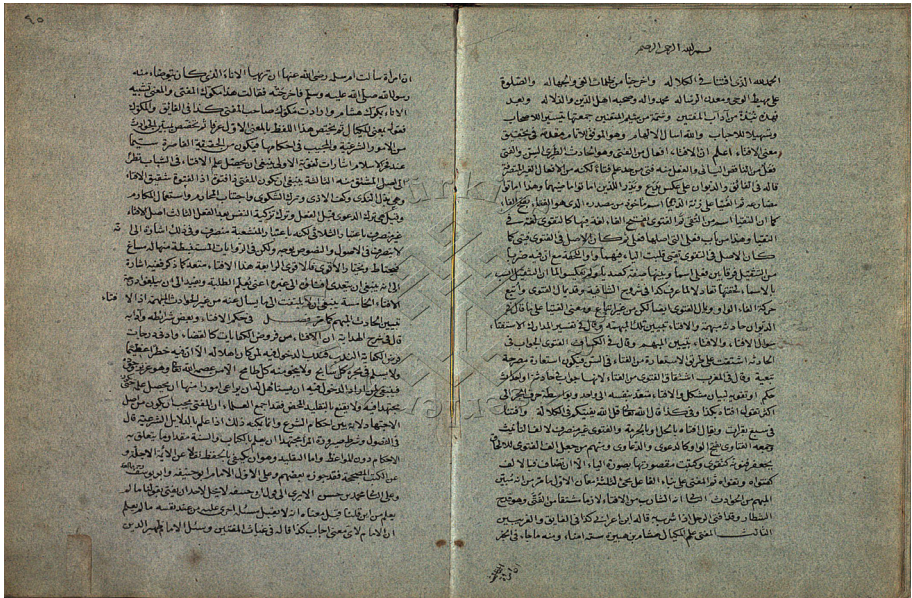
52 المحيط للبخاري، 58/8. ونصه: «فإن أفتاه مضي في تلك الحادثة، وقضى القاضي في تلك الحادثة بخلاف الفتوى، إن كان القضاء عليه يتبع رأي القاضي، ولا يلتفت إلى فتوى المفتي، وإن كان المفتي أعلم من القاضي في تلك الحادثة عند العامة، وإن كان القضاء له، فهو على الاختلاف الذي مرَّ ذكره، لأن قول المفتي في حق الجاهل بمنزلة رأيه واجتهاده فصارت هذه المسألة عين تلك المسألة.»

53 الملتقط للسمرقندي، ص 399.

54 في النسخة «المعنى» وهو تصحيف، والصواب «مفت».

55 أي نوادر داود بن رشيد. هو أبو الفضل داود بن رشيد الخوارزمي (ت. 239هـ/854م). من أصحاب حفص بن غياث ومن أصحاب محمد بن الحسن أيضاً، سكن بغداد. روى عنه مسلم وأبو داود وابن ماجه، وروى له البخاري والنسائي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، 237/1.

56 القنية للزاهدي، ص 80ظ.



Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2019): 575-601

Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü
The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an

Çev: Nihat Uzun

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Trabzon / Türkiye
Faculty of Theology, Department of Tafseer: Trabzon/Turkey
Trabzon /Turkey
e-mail: nirunx@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5955-9250>
DOI: 10.33718/tid.536464

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mart/ March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs/ May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/ June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: M.A.S. Abdel Haleem, "Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü", çev. Nihat Uzun, *TİD* 6/1 (Bahar 2019): 271-297.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü*

M.A.S. Abdel Haleem**

Öz

Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve başka bir dile çevrilmesi hususunda bağlam çok önemli bir rol oynamaktadır. Fakat Kur'an'ın İngilizce tercümelerinde bu konu yeterince dikkate alınmamaktadır. Aynı durum Arapça yazılmış bazı tefsirler için de geçerlidir. Bununla birlikte klasik dönemdeki bazı tefsir alimleri bağlamın tespitine özen göstermişlerdir. Bağlama yeterince dikkat edilmediği zaman doğru anlama ulaşmak zordur. Bağlam derken hem metin bağlamı hem de durum bağlamı kastedilmektedir. Bu iki durum da anlamı etkilemektedir. Belirli âyetleri çevreleyen bağlamın öneminin farkına daha fazla varmak, sûrelerin yapısal anlamda karmakarışık olduğu yahut Kur'an'ın mantıksız ifadeler ve tarihi hatalar barındırdığı, Kur'an'daki kafiyeli söyleyişin sadece süs için olduğu ve Mekkî sûrelerin kâhinlerin seci'li konuşmalarının bir taklidi olduğu şeklindeki herhangi bir algıya karşı çıkıp onu düzeltmektedir. Kur'an'ın tefsir ve tercümesiyle ilgilenen herkesin gerek metin bağlamı gerekse durum bağlamı şeklindeki bağlamı sıkı bir şekilde akılda tutmaları gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Bağlam, Durum Bağlamı, Metin Bağlamı, Doğru Anlam*

The Role Of Context In Interpreting And Translating The Qur'an

Abstract

The context plays a very important role in understanding, interpreting and translating the Qur'an into another language. But, this issue is not taken into account in the English translations of the Qur'an. The same is true for some commentaries written in Arabic. However, some scholars in the classical period have paid attention to the determination of the context. It is difficult to reach a correct understanding when context is not sufficiently taken into account. By context, it is meant both the textual context and the context of the situation. These two conditions affect the meaning. Greater awareness of the importance of the context that frames specific verses counters and corrects any perceptions that suras are chaotic in construction, or that the Qur'an makes illogical statements or historical inaccuracies, that Qur'anic rhyme is merely for embellishment, and that the Meccan suras are an imitation of saĵ'al-kuhĥān (soothsayer's rhetoric). It is essential for all involved in the interpretation and translation of the Qur'an to keep the siyāq, whether siyāq al-naĥĥ or siyāq al-mawqif, firmly in mind.

Key Words: *Commentary, The Qur'an, Context, The Context of the Situation, Textual Context, Correct Meaning*

* Makalenin orijinali şurada yayımlanmıştır: *Journal of Qur'anic Studies* [Edinburgh University Press] 20/1 (2018): 47-66.

** Prof., SOAS, University of London, ha4@soas.ac.uk



Bu makale, Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve başka bir dile çevrilmesi hususunda bağlamın çok önemli bir rol oynadığını iddia etmektedir. Makale, Kur'an'ın birçok İngilizce tercümesinde, ayrıca İngilizce, Arapça ve diğer dillerde yazılmış tefsirlerde, bağlama yeterince önem verilmemiş olduğu, bütün bu çalışmalarda doğru anlamın hasara uğratıldığı iddiasındadır. Gelin öncelikle "bağlam"la ne kastedildiğine bir bakalım. Makaledeki müzakeremizde "bağlam" terimi iki şeyden bahsetmektedir:

i) Bir sözün, belli bir kelime yahut ibarenin öncesinde ya da sonrasında yer alan ve onun manasına etki eden kısımları. Arapça'da buna *siyâk* (bağlam) yahut *siyâku'n-nass* (metin bağlamı) denir.

ii) Durum bağlamı: Kur'an'daki herhangi bir ifadeyi çevreleyen koşullar veya olgular dizisi. Bu, Arap belâgatında *makâm* olarak bilinir ve güncel tartışmalarda *siyâku'l-mevkif* olarak da bahsi geçmektedir.

Her iki kategorinin de anlamı etkilediği görülecektir. İkinci sıradaki *makâm/siyâku'l-mevkif*, tarih boyunca belâgat eserlerinde tek başına inceleme konusu edilegelmiştir ve biraz detaylandırılması gerekmektedir.

Belâgat, eskiden beri Kur'an'ın tefsiriyle ilgili en önemli disiplinlerden birisi olmuştur ve Kur'an'ın üslubunun; özellikle, Abdülkâhir el-Cür-cânî'nin (ö. 471/1078) *Delâilü'l-i'câz*'ı gibi eserlerin tanıklık ettiği üzere, onun i'câzının değerini ortaya koyma şeklindeki merkezi sorun etrafında ortaya çıkıp gelişmiştir. Belâgatın, özellikle de me'anî ve beyân ilimlerinin genel manada Tefsir için önemi Arapça'da herkes tarafından kabul edilmektedir ve Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Râzî (ö. 606/1209) gibi müfessirlerin belâgate ihtimam göstermeleri onların eserlerine özel bir farklılık kazandırmaktadır. Klasik belâgat âlimlerinin en önemli katkılarından birisi *makâm* kavramını ve onun, sözün manasını belirlemek ve hakkında hüküm vermek için bir kriter oluşturmadaki rolünü kabul etmeleri idi. Belâgat disiplinini oluşturan üç daldan [bedî', beyân, me'ânî] birisi olan me'ânî ilmi, sözün durumun gereğine uygunluğunu ele alan kısım olarak tanımlanmıştır (mutâbakatü'l-keâm li muqteda'l-hâl). el-Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) şöyle açıklar:¹

Sınırlama, genelleştirme, sözün bir kısmını öne alma ve [belli kelimelere] hitapta yer vermeyi gerektiren bağlam (*makâm*); belirsizlik, anlamı da-

1 Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Şerhu't-telhîs* (Beyrut: Dâru'l-hikme, 1970), 14.

raltma, sözün bir kısmını sona bırakma ve [bazı kelimelere] hitapta yer vermemeyi gerektiren bağlamdan farklıdır. Ayırma [fasl] bağlamı, birleştirme [vasl] bağlamından farklıdır. Özlü konuşmayı gerektiren durum, sözü uzatmayı gerektiren durumdan farklıdır. Zeki birisine yapılacak hitap, kıt akıllıya yapılacak hitaptan farklıdır. Her bir kelime, ilişkili olduğu kelimelerle birlikte belli bir bağlamda yer alır. Bir sözün yüksek düzeydeki güzelliği ve kabul edilebilirliği onun duruma uygunluğuna bağlıdır. Bunun tersi de aynıdır.

Temmmâm Hassân'ın (1918-2011) belirttiği gibi, belâgat âlimleri “her sözün bir makamı vardır” (*li külli makâmin makâl*) ve “her bir kelime, ilişkili olduğu kelimelerle birlikte belli bir bağlamda yer alır” (*li külli kelime me’a sâhibetiha makâm*) dediklerinde, diğer dilleri incelerken de aynı şekilde uygulanabilecek iki önemli belâgat ilkesine vurgu yapmış olmaktadır.² Onlar böyle yaparken kendi zamanlarının bin yıl önünde idiler. Çünkü *makâm* (durum bağlamı) ve *makâlin* (bağlama uygun ifade) anlam analizi için iki ayrı esas olarak tanınması ancak günümüzdeki modern batı dilbilim düşüncesinde gerçekleşmiştir. Malinowski 1923'te meşhur “durum bağlamı” terimini icad ettiğinde Arap belâgatçilerin bin yıl önce benzer bir terimi kullandıklarının farkında değildi.

Belâgat âlimlerinin yaptığı bu büyük keşif, Kur'an'ın üslubu ve i'câzıyla ilgili araştırmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239)³ gibi edebiyat eleştirmenleri bile dilin kullanımındaki üslup mükemmelliğini göstermek için çoğunlukla Kur'an'dan alıntılar yapmıştı. Bizzat Kur'an'ın dili ve üslubu, her şeyi [tek tek ve genişçe] açıklamayan son derece veciz bir ifade biçimi kullandığı için, bağlamı göz önünde bulundurmaya gerekli kılmaktadır. Mesela hazif Kur'an'ın çok bariz bir özelliğidir ve sıklıkla vuku bulur. Çünkü Kur'an, görüldüğü üzere sadece değinerek ve geniş izahat vermeksizin bahsettiği hadiselerle yahut fikirlere zaten aşına olan bir topluma konuşuyordu. Bu demektir ki bazen bir ifade, cümle yahut âyet öyle kapalı [mücmel, veciz] bir halde olur ki bağlamı kolayca belirlemeye izin vermez.

Bağlamın tespitiyle ilgili olan daha önemli başka bir özellik de tek

2 Temmmâm Hassân, *el-Lugatü'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kahire: Dâru's-sekâfe, 1973), 337 ve 372.

3 Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi âdâbi'l-kâtib ve's-şâ'ir* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939), 2: 4. [Yazar İbnü'l-Esîr'in hicri vefat tarihini 630 olarak vermiş fakat doğrusu 637 olmalı. ç.n.]

tek kelimelerde ve -daha düşük oranda da- cümlede [in structure] bulunan *istirâk* (çok anlamlılık) özelliğidir. Kur'an'ın çok anlamlılığı, meşhur *vücûhu'l-Kur'ân* (Kur'ân'daki kelimelerin birden çok anlama sahip oluşu) terimiyle tanınır. Bu, hicri birinci yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve iyice gelişme göstererek beş yahut altı yüzyıl boyunca onlarca metnin üretilmesini sonuç veren bir analitik yaklaşımın adıdır.⁴ Sadece bir örnek vermek gerekirse, *kitâb* kelimesinin Kur'an'da on farklı manada kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çok anlamlılık özelliği söz konusu olduğunda, anlamın tespitinde rehberlik yapacak tek etken bağlamdır. İleride göreceğimiz üzere, bazı müfessirlerin herhangi bir âyetteki bir kelimenin manasını belirlerken onun sözlükteki bütün mümkün alternatif anlamlarını sıralamak gibi bir alışkanlıkları vardı. Böyle yapmakla, bağlama uyan manayı seçip diğerlerini elemek yerine “bu kelime şu manaya gelir yahut bu manaya gelir yahut...” demiş oluyordular.

Şimdi ben *el-hakîm* kelimesiyle başlayarak bazı *vücûh* örneklerini ve onların [İngilizce'ye] çevirilerini inceleyeceğim. Kur'an'da 97 kez geçen bu kelime *vücûh* olgusunun dikkat çekici bir örneğidir. Sarf (morfoloji) bakımından bu kelime bir sıfat-ı müşebbedir ve bu vasfı herhangi bir probleme sebep oluyor görünmemekte ama sözlük manası problem çıkarmaktadır. Kelimenin kök harfleri h-k-m'dir fakat *el-hakîm* kelimesinin “bilgelik” manasındaki *hikme* yahut “yargı” manasındaki *hükmden* türetilmiş olduğu farzedilebilir. Müracaat ettiğim, Kur'an'ı İngilizce'ye tercüme eden bütün mütercimler, 97 örnekte de hep kendilerini terimin “hikmetli/bilge” anlamını öne çıkarmaya yönlendiren ilk manayı tercih etmişler. Bunun sebebi, kelimenin sözlüklerde yer alan ilk anlamı olabilir⁵ yahut

4 İbn Abbâs (ö. 68/687) ve Ali b. Ebû Tâlib (ö. 41/661) Kur'an'ın bu üslup özelliğine dair yorum yapmışlardır. Kur'an çalışmaları geliştikçe, farklı isimlere sahip müstakil eserler kaleme alınmıştır. Mesela *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Mukâtil b. Süleymân, ö. 150/767), *et-Tesârîf* (Yahyâ b. Sellâm, ö. 200/815), *Mettefeka lafzuhu vehtelege ma'nâhu* (el-Müberred, ö. 285/898) ve *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân* (Dâmegânî, ö. 478/1085) bunlardandır. Mukâtil'in kitabı -ki *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân* diye meşhur olmuştur- güzel bir örnektir. O, kitapta 185 *vücûhu* ele alır. Bunlar on iki başlık altına yerleştirilebilirler. Bu başlıklar on yedi *vücûh* barındıran tek bir kelimeyle başlar ve iki *vücûh* barındıran 42 kelimeyle sona erer. Mukâtil'in kitabı ve sonrasındaki derlemeler Kur'an'daki bu özelliğin genişliğinin boyutunu açık bir şekilde ortaya koyar ki, daha sonra netleştirileceği gibi, bu genişlik *vücûh* konusunu Kur'an'ı tercüme etmede önemli bir mesele haline getirmektedir.

5 Mesela bk. Lane'in *Lexicon* ve Wehr'in *Arabic-English Dictionary* sözlüklerindeki ilgili maddeler.

mütercimler Avrupa'da nispeten erken bir dönemde tahkik edilip neşredildiği için⁶ Avro-Amerikan Kur'an araştırmacılarının eskiden beri en kolay ulaşabildikleri Beydâvî'nin *Tefsîr*'inden etkilenmiş olabilirler. Beydâvî, *el-hakîm* kelimesini Kur'an'da ilk geçtiği yer olan el-Bakara 2/32'de Allah'ın hikmeti olarak izah eder. Fakat, daha sonra gösterileceği üzere, Beydâvî çoğunlukla parçacı yaklaşımıyla bilinir ve kelimeyi onu çevreleyen bağlamından soyutlayarak ele alır. Başta Sale olmak üzere mütercimler bağlama uygun olup olmadığını tam olarak sorgulamaksızın *el-hakîm* kelimesinin "hikmetli/bilge" manasını kendilerinden önceki mütercimlerden kopyalamış gibi görünüyorlar. Burada bir örnek, el-Bakara 2/208-209. âyeti, müzakere edilecek: *Şeytan'ın adımlarını takip etmeyin, çünkü o sizin yeminli düşmanınızdır. Size açık deliller geldikten sonra saparsanız bilin ki Allah aziz ve hakîmdir.* Bütün mütercimler buradaki *hakîm*in "hikmetli/bilge" manasını tercih ediyorlar.

Buradaki *hakîm* kelimesinin bulunduğu bağlam, Allah'ın tekrar saptıklarında inananları cezalandırmaya karar verme gücüne sahip olduğu şeklindeki bir tehdit bağlamıdır. Kur'an'ı daha önce okumamış olan bir Arap bedevi, birisinin âyetteki *azîz* ve *hakîm* kelimeleri yerine yanlışlıkla *gafûr* (bağışlayan) ve *rahîm* (acıyan) kelimelerini okuduğunu işitince âyetteki inceliği kavramış ve "Şayet bu Allah'ın kelamı olsaydı O böyle söylemezdi. *el-Hakîm*, tekrar sapmanın yer aldığı bağlamda bağışlayıcılıktan bahsetmez, çünkü bu, insanları daha çok günah işlemeye teşvik eder" demiştir. Kur'an okuyan kişi düzeltip '*azîzun hakîm* şeklinde okuyunca bedevi, "Evet, böyle olması gerekir, '*azze fe hakeme*, yani O'nun gücü vardır ve O hükmetmiştir" demiştir.⁷ Dolayısıyla, bağlamdan da açıkça anlaşılacağı üzere, *el-hakîm* burada 'Hikmet sahibi'nden ziyade 'Hükmeden' anlamını yansıtabilecek şekilde tercüme edilmelidir. *el-Hakîm*in Allah'ın bir sıfatı olduğu düşünülürse, açıktır ki kelimeyi tercüme etmeden önce dikkati onun Arapça'daki doğru anlamını tespit etmeye yöneltilmesi gerekmektedir.

er-Rahmân kelimesi de başka bir ilahi sifata delalet eder. Bu kelime de yanlış tercüme edilmektedir, zira mütercimler kelimenin geçtiği bağlamı dikkate almamaktadırlar. Birçok mütercim bu sıfatı 'Merhametli' yahut 'Çok Merhametli' olarak tercüme etmişlerdir, fakat bu açıkça birçok

6 Bk. W. Montgomery Watt - Richard L. Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 169.

7 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 123.

durumda [bağlama] uymamaktadır. Mesela el-Enbiyâ 21/42, aşağıdaki gibi farklı şekillerde tercüme edilmektedir:

Kim sizi Çok Merhametli olana karşı gece ve gündüz güven içinde tutacak? (Khalidi)

Kim sizi gece ve gündüz Merhametli olandan koruyacak? (Jones)

Kim sizi gece ve gündüz vakti Çok Merhametli olandan koruyacak? (Arberry)

Bu tercüme sorunu: Özellikle Khalidi'nin "birini Çok Merhametli olandan korumak" anlayışı epey çelişkili görünmektedir. Ben bu âyeti tercüme ederken buradaki bağlamda Allah'ın rablık ve kudretli oluş vasfının etkin olduğu temeline dayanarak, yukarıdakilerin yerine *Kim seni gece ve gündüz Merhametin Rabbi'nden koruyabilecek?* ifadesini tercih ettim. Bu tercüme Allah'ın rahmeti düşüncesini barındırmakta ama aynı zamanda güç ve otoriteyi elinde bulunduran rablık anlamını da aktarmaktadır.

Bağlamla uyumayan bir başka tercüme örneği de Jones'un Meryem 19/45. âyeti tercümesinde bulunabilir. Burada Hz. İbrahim şöyle demektedir: "*Babacığım! Korkuyorum ki sana Merhametli Olan'dan gelen bir azap dokunacak!*" Merhametli Olan'dan gelecek olan azap düşüncesi, bu bağlama da tam olarak uymamaktadır. Zira bu bağlam da daha ziyade "Merhametin Rabbi" gibi bir karşılığı gerektirmektedir. *er-Rahmân* sıfatının anlam alanının bu şekildeki okunuşunu, sıfatın Kur'an'da geçtiği çeşitli yerleri incelediği ve netice itibarıyla onun güç ve hakimiyetle ilişkili olduğunu belirttiği makalesinde Temmâm Hassân da desteklemektedir.⁸

Veled, bir âyetin, tercüme edilmiş şekline bağlı olarak nasıl okunduğuna dair önemli işaretler barındırabilecek başka bir kelime örneğidir. Arberry, Meryem 19/88. âyetin tercümesinde "veled" kelimesini "oğul" ile karşılar:

Derler ki "Çok Merhametli Olan,

Kendine bir oğul edindi.

Hakikaten siz çok iğrenç bir şey ortaya attınız!

Bundan dolayı, neredeyse gökler çatlayacak

8 Hassân, "es-Seb'u'l-Mesânî [el-Hicr 15/87]", *Journal of Qur'anic Studies* 6/2 (2004): 185.

*ve yer parçalanacak
ve dağlar neredeyse yıkılıp çökecektir!
Çok Merhametli Olan'a bir oğul
isnadında buldukları için: ve Çok Merhametli Olan'a
yakışmaz bir oğul edinmek.*

Arberry bu konuda yalnız değildir: Mütercimler içinde Alan Jones ve Tarif Khalidi de *veledi* “oğul” olarak karşılar, fakat bu aslında çağdaş Arapça’daki kullanımdır. Klasik Arapça’da *veled*; tek, birden çok, erkek, dişi fark etmeksizin “çocuk” anlamına gelir.⁹ Bu mütercimlerin, sûrenin baş tarafındaki Hz. İsrâ’dan bahseden kısımdan, özellikle de “Allah’ın, Kendisine bir *veled* edinmesi olacak şey değildir” şeklindeki 35. âyette yer alan fikirden etkilenmiş oldukları öne sürülebilir. Bununla birlikte, Hz. İsrâ’nın hikâyesi sadece sûrenin baş tarafında yer alır. Daha sonra sûre konuyu değiştirerek (77. âyet ve devamı) Mekkeli müşriklerden bahsetmeye başlar. 81-82. âyetlerde bize denir ki, *Onlar, kendilerine güç versinler diye Allah’tan başka tanrılar edindiler. Fakat bu tanrılar, onların kulluklarını tanımayacak ve hatta onların aleyhine dönecekler.* Yukarıda değinilen 88. âyet işte bu gruptan bahsetmektedir ve dolayısıyla Hz. İsrâ’yı değil, müşriklerin kulluk için seçtikleri “başka tanrılar”ı söz konusu etmektedir. İfadenin geniş bağlamı (*siyâku’n-nass/metin bağlamı*) da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu âyet bağlamdan soyutlanarak alınırsa ancak o zaman *veled* kelimesinin “oğul” anlamına geldiği iddia edilebilir. Bir kelime, buradaki gibi, Kur’an’da birden çok manada kullanılıyorsa (*vücûh*), onu uygun şekilde okumanın yolu, kelimenin doğru anlamını belirlerken *siyâkı* akılda tutmaktır. Dahası, mütercimlerin tercüme tercihlerini ortaya koyarken Arapça kelimelerin Kur’an’ın vahyedildiği zamandaki manalarına riayet etmeleri de gerekmektedir.

1. Hz. Peygamber’le Bağlantılı *Vücûh*

Şimdi Hz. Peygamber’le bağlantılı bazı *vücûh* örneklerine yer vereceğiz. İlk örnek, *ve lâ temnün testeksir* şeklindeki kısa âyettir (el-Müddesir 74/6) ve farklı şekillerde tercüme edilmektedir:

Daha fazlasını elde edeceğini düşünerek verme (Arberry)

Kazanç umarak iyilik yapma (Jones)

9 İbrahim Mustafa vdğ., *el-Mu’cemü’l-vasîf*, 2 cilt (Kahire: Dâru’d-da’ve, 1972), 2: 1056.

Daha fazlasını elde edeceğini umarak verme (Khalidi)

Buradaki *temnün* fiili üç mütercim tarafından da “vermek” yahut “iyilik yapmak” olarak anlaşılmaktadır. Bu kuşkusuz ilk akla gelen anlamdır fakat bu örnekte *makâm* yahut *siyâku'n-nassa* [metin bağlamına] uygun olamaz. el-Müddessir sûresi Peygamber'e hitaben epey erken dönemde inen bir sûredir ve bir risalet çağrısıyla başlar: *Ey örtüsüne bürünen, kalk ve uyar! Rabbini yücelt, elbiseni temizle ve pislikten kaçın! ... verme!* (Arberry). Tam bu âyetin indiği zamandaki tarihsel gerçek, Hz. Peygamber'in herhangi bir kâr elde etmek için [birilerine] verebileceği maddi varlığa sahip olmadığıdır. Daha doğrusu, tarihsel bağlamın ışığında bakıldığında bu âyet “Bunalmış hissederek zayıf düşme” şeklinde okunabilir. Bağlam, aynı durumla ilgili olan bir önceki sûrede [el-Müzzemmil] daha da detaylandırılır. el-Müzzemmil sûresi de Hz. Peygamber'e risalet çağrısı yapıldığı zamanla ilgilidir. Orada kendisinden geceleyin uyanık olması istenir... *Biz senin üzerine ağır bir söz atacağız* (Arberry), *Biz sana önemli bir mesaj göndereceğiz* (Haleem). Kur'an'ın bu tavrı açıkça göstermektedir ki Hz. Peygamber bu emirler sebebiyle korku/endişe hissetmiş ve kendisine *ve lâ temnün testeksir* denmesi gerekmiştir: Yani kendisinden istenen birçok talep sebebiyle *bunalmış hissederek zayıf düşmemesi* istenmiştir. Bu durum, *Rabbine karşı sabırlı ol (ve li rabbike fasbir)* diyen 7. âyetle de bağlamsal olarak doğrulanmaktadır. Bu alternatif okumanın ardındaki gerekçe *temnün* fiilinin farklı bir anlamının [vech] da olmasıdır. Bu anlam “zayıf ip” demek olan *hablün menîn*¹⁰ ifadesinde görülebilir. Bu fiil *menne* (görev) kelimesiyle bağlantılı olarak kullanıldığında bir görev sebebiyle yorgun yahut zayıf düşmüş olmak manasına gelebilir. Böylece el-Müddessir 74/6'da bağlam, Hz. Peygamber ve onun risaletin başlarında nasıl hissettiğiyle ilgili olan bir önceki sûrede yer alan metin-içi kanıtın ışığında, *temnün* fiilinin “zayıf düşmek” manasında okunacağını belirler.

Vücûhun Hz. Peygamber'le bağlantılı olan iki örneği daha vardır. Bu örnekler hem *cinsiyye* (bir cinse ait bütün fertleri kapsayan) hem de *ah-diyye* (daha önce geçen yahut muhatabın bildiği belli bir varlıktan bahseden) işlevi gören belirlilik takısı *el-* ile ilgilidir. Bunlardan ilki (cinsiyye), el-İsrâ 17/94'teki *en-nâs* kelimesi örneğinde görülebilir. Pickthall'ın tercümesi şöyledir:

10 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1980), Kısım 30, 15: 194.

Kendilerine rehberlik geldikten sonra insanoğlunu (en-nâs) inanmaktan alıkoyan şey yalnızca şöyle demeleriydi: Allah bir ölümlüyü mü [Kendi] elçisi olarak gönderdi?

Arberry bu âyetin tercümesinde “insanoğlu” yerine “insanlar” ifadesini kullanırken, Khalidi ve Jones “insanoğlu”nu tercih eder. Fakat tercümemde *en-nâs*ın karşılığı olarak ben “bu insanlar” ifadesini tercih ettim. Esasında burada “insanoğlu” kastedilmiş olamaz. Çünkü biz biliyoruz ki birçok halka insan peygamberler gelmiştir ve topyekûn insanlığın peygamberler (gönderilmesi) fikrini tuhaf bulduğu yahut inanmamanın gerekçesi olarak gördüğü söylenemez. İki önceki âyetle birlikte düşünüldüğünde farklı bir resim ortaya çıkmaktadır. Bu âyette Mekke müşrikleri, Peygamber’in Allah’ı yahut melekleri getirip önlerine koymadıkça ona inanmayacaklarını söyleyerek Peygamber’e itiraz etmektedirler. Ayrıca Kur’an’ın başka âyetlerinde -mesela el-Hicr 15/7 ve el-Furkân 25/7- bize Mekkelilerin bir meleğin Peygamber’i desteklemek için aşağıya inmesi talebinde buldukları söylenir: Onlar insan peygamberden ziyade bir melek peygamber istemişlerdir. Böylece, Kur’an’ın orta ve geniş ölçekteki bağlamı açıkça göstermektedir ki bu âyette Hz. Peygamber’e bu şekilde itirazlarda bulunan *nâs* genel manada bütün insanlık değil “[Mekke’deki] bu insanlar”dı. Kelimeye *ahdiyye* manası katan *el-* takısı hakkındaki bu dikkatsizlik birçok başka yanlış yorumlama örneğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

2. Yeminlerin Bağlamı

Bağlamın hayati rolünün bariz bir örneği *ve’l-fâ’ilâti* kalıbındaki bir yeminle başlayan birçok sûrede (es-Saffât, ez-Zâriyât, el-Mürselât, en-Nâzi’ât ve el-Âdiyât) görülebilir. Bu yeminler, Kur’an’ın tercümesinde sebep oldukları problemlerden ötürü önemli bir meseleyi gündeme getirmektedir ve bu nedenle biraz detaylı incelemeyi hak etmektedir. Bu sûrelerdeki yeminler bir ism-i faille vasfedilen mahzuf bir isimden oluşmaktadır. Bu, Arapça’da yaygın bir kullanım kalıbıdır ve bu kullanıma göre cümledeki sıfatın anlamı, vasfedilen ismin bilinmesine hiç ihtiyaç hissettirmeksizin kültür içinde aşikârdır. Nitekim el-Âdiyât sûresi *ve’l-âdiyâti* yeminiyle başlar. el-Âdiyât kelimesinin kökü “a-d-v”dir. Bu kök “koşmak, hız, dörtlüğe koşmak, hızla koşmak/darbe vurmak, yarış, taarruz/saldırı” gibi anlamlara gelir. Bu sebeple ifadenin lafzi anlamı *Saldırı yapanlara* şeklinde olabilir. Hatta isim zikredilmeksizin bile bu yeminin atlardan bahsettiği

kolayca anlaşılabilir.

Beydâvî ve diğer klasik müfessirler Kur'an'daki bu yemin gruplarını ele alırken tek tek kelimelere bakma eğiliminde olmuşlardır. Bu şu anlama geliyordu: Onlar bu ibarelerin bağlamsal anlamını anlamış olsalar da bağlama yaslanarak uygun düşmeyen seçenekleri elemek yerine, bir kelimenin bütün muhtemel alternatiflerini sunma arzusu içindeydiler. ez-Zâriyât 1-6. âyetlerde dört şeyle yemin edilir:

Ve'z-zâriyâti zerven

Fe'l-hâmilâti vikran

Fe'l-câriyâti yüsran

Fe'l-mukassimâti emran

İnnemâ tû'adûne le-sâdik

Ve inne'd-dîne le-vâkı'

Beydâvî, bahsi geçen tutum sebebiyle, ilk âyetin (*Ve'z-zâriyâti zerven*) tefsirinde ibarenin üç alternatif yorumunu verir. Buna göre bu ibare a) rüzgârlardan bahsediyor olabilir, çünkü rüzgârlar tozları saçıp savurur, b) kadınlardan bahsediyor olabilir, çünkü onlar çocuk doğurur ve onları etrafa salarlar ve c) sebepler olabilir, çünkü sebepler mahlûkatı, melekleri ve diğer şeyleri ortaya çıkarırlar.

İkinci âyet için Beydâvî dört mümkün açıklama sunar. Buna göre "ağır yüklü olan" ifadesi a) bulutlardır, çünkü yağmur taşırlar, b) rüzgârlardır, çünkü bulutları taşırlar, c) kadınlardır, çünkü çocuk taşırlar ve d) sebeplerdir, çünkü mahlûkatı, melekleri ve diğer şeyleri ortaya çıkarırlar.

Üçüncü âyeti okurken Beydâvî şu listeyi verir: a) Gemilerdir, çünkü denizde ilerlerler, b) rüzgârlardır, çünkü esip giderler ve c) yıldızlardır, çünkü yörüngelerinde akıp giderler. Dördüncü ve son yemin ifadesiyle ilgili olarak şu karşılıkları önerir: a) Melekler olabilir, çünkü onlar yağmur ve diğer rızıklarla ilgili işleri bölüşürler, b) herhangi bir şeyin paylaşılmasına etki eden sebepler ve c) rüzgârlar, çünkü onlar yağmuru taksim ederler.¹¹

Açıktır ki bu tarz bir akıl yürütme ucu açık bir şekilde kelimeler önermeyi mümkün kılar ve bunlar, yemindeki kelimelerin her biriyle

11 Nâsiruddin b. Muhammed Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî* (Beyrut: y.y., 1988), 2: 427.

ilişkisi olan fakat bağlamdan soyutlanmış muhtemel bir anlama sahip olabilir. 5 ve 6. âyetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere buradaki bağlam, Yeniden Diriliş gerçeğini kanıtlamak için yapılmış bir yeminle ilgilidir. Fakat Beydâvî, buradaki yeminlerin farklı muhtemel anlamlarını ele alırken kendisiyle yemin edilen nesnelere (*el-muksemin bih*) yeminin konusuy-la (*el-muksemin aleyh*) ilişkilendirmiyor. Kendisiyle yemin edilen nesnelere onun dikkatini buradaki bütün bir yemin kümesinin amaçlarını görmekten uzaklaştırıyor. Bu küme, yağmuru paylaştıran, bulutları taşıyan ve onları varacakları yere ulaştırıp orada yağmur yağdırmaları için kolaylıkla esen rüzgârla yapılan bir yemindir. Bu yeminlerin rüzgârdan bahsettiği, aynı kinayenin sarahaten dile getirildiği Kur'an'ın diğer âyetlerinden (mesela el-A'râf 7/57¹²; er-Rûm 30/48¹³ ve el-Fâtır 35/9)¹⁴ de açıkça anlaşılmaktadır. Beydâvî'nin kendisi de yemin dizisinin bu şekilde okunmasından haberdardı ve bu okunuşu neredeyse bütün yemin âyetleri için verdi ama bunu diğer muhtemel anlamlarla birlikte zikretti; bu sebeple de bağlantıyı ve bütün bir pasajın neden bahsettiğini görmedi. Daha önceki bir çalışmamda bu âyetlerin gerçekçi biçimde sadece, Yeniden Diriliş'i ispatlama amacı güden bir kanıtlama yemini olarak okunabileceğini söylemiş¹⁵ ve aşağıdaki şekilde tercüme edilmesini teklif etmişim:

Dört bir yana saçtıran, ağır yüklü olan, kolaylıkla esip giden, [yağmuru] emredildiği gibi paylaştıran [rüzgâr]a yemin olsun ki size va'dedilen gerçektir: Kıyamet günü gelecektir.

Yeminin amacı şu kanıtı sunmaktır: Tıpkı rüzgârların bulutları ve yağmuru ölü bir araziye sevk edip orada hayatı yeşertmesi gibi, aynı şekilde, siz de Kıyamet Günü topraktan (mezardan, diri olarak) çıkarılacaksınız (*kezâlike tuhracûn*, el-A'râf 7/57). Ayrıca, yağmurları gönderen O

12 Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen Allah'tır. Sonunda onlar (o rüzgârlar), ağır bulutları yüklenince onları ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. İyice düşünmeyecek misiniz?

13 Rüzgârları gönderen Allah'tır; onlar da bulutları harekete geçirir. O, onları gökyüzünde dilediği gibi yayar; O, onları parçalara ayırır ve sen yağmurun onlardan yağdığını görürsün. Bak ki onu kullarından dilediğinin üzerine yağdırdığında nasıl da sevinirler.

14 Rüzgârları gönderen Allah'tır; onlar da bulutları yükseltirler; Biz bulutları ölü bir memlekete sürüp, onlarla toprağı ölümünden sonra diriltiriz. Yeniden Diriliş de işte böyle olacak.

15 Bk. M.A.S. Abdel Haleem, "Divine Oaths in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, Occasional Paper 1 (2013): 49.

(Allah), ölüleri de tekrar diriltecek olandır (er-Rûm 30/50). Yukarıda adı geçen beş sûredeki yeminlerde *makâm*, *siyâk* ve metin-içi ilişkileri görmezden gelmek âyet pasajlarını müphemleştirmekte ve Kur'an'ın başka âyetlerinde açık ve net bir şekilde bahsettiği ölmüş araziden bitkiler bitirme ve ölülerin mezarlarından diriltip kaldırılması arasındaki teşbihle kıyaslandığında yeminin maksadıyla ilgisi olmayan anlamlar ortaya çıkarılmaktadır.

3. Tutarlılık Ve *Vücûh*

Tercümede *vücûhu* dikkate almak bazılarını, aynı kelimeyi farklı manalara gelecek şekilde tercüme edince ortaya göze batan bir tutarsızlık örneği çıktığını düşünmeye sevk edebilir. Böyle bir durum yoktur. Siz bir kelimenin manasını yahut *vech*ini belirlediğinizde, kelimenin o manada (*vech*) kullanıldığı her yerde aynı karşılığı vermek konusunda tutarlı olmak zorundasınız. Fakat birçok anlama (*vücûh*) gelebilen bir kelimeye her geçtiği yerde aynı anlamı verme konusunda direktmek, yukarıda açıkça ortaya koyduğumu umduğum üzere, hata veya anlamsızlığa sevk etmektedir. Mesela *el-âlemîn* kelimesini ele alalım. *el-Âlemîn* Kur'an'da çok farklı bağlamlarda 73 kez geçer. Bu demektir ki tek bir kelime kullanarak yapılacak tutarlı [tek tip] bir tercüme kargaşa yaratacaktır. *el-Âlemîn* el-Fâtiha 1/2'de "bütün dünyalar/âlemler", veya Âl-i İmrân 3/42'de "bütün kadınlar", yahut eş-Şuarâ 26/165'te "diğer bütün insanlar" anlamına gelebilir. Bu son âyet Hz. Lût'un, kendi halkının davranışına itirazını dile getiriyor. Jones, ifadeyi "*Yaratılmışlar içinde erkeklere mi gidiyorsunuz?*" şeklinde tercüme ediyor. Âyette kastedilen, insan cinsinin erkeğidir ve Hz. Lût da buna karşı çıkıyor. Dolayısıyla *el-âlemîni* "bütün yaratılmışlar" olarak tercüme etmek onu 'insan cinsinin erkekleri'nden çok daha genişletmektedir. Arberry de benzer bir tarzda "erkek olanlar (male beings)" karşılığını verir.

Çokanlamlılığın başka bir örneği *el-kitâb* kelimesinde görülebilir. Bu kelime Kur'an'da on farklı manada 1230 kez geçer. Farklı manalardan bazıları kutsal kitap, yazı, yapılan işlerin kayıtları (amel defteri), köle azat etme belgesi veya borç kaydı şeklindedir. Bu kelimenin karşılığı olarak sürekli "kitap" ifadesini kullanmak işe yaramayacaktır. Kaldı ki *el-kitâb* kelimesini, Kur'an'dan bahsederken "kitap" diye de tercüme etmiyorum, zira *el-kitâb* kelimesi günümüzdeki anlamıyla kitaptan değil, açıkça hepsi de 23 yılda ayrı ayrı olarak vahyedilmiş belli bir vahiy pasajı yahut sûre-

den bahsediyor. Çok değerli tutarlılık kuralı gözü kapalı tatbik edilmemeli ve Kur'an'a, kendine has durumları olan bir metin gibi davranılmalıdır.

Vücûh sadece tekil kelimelerde tezahür etmez, hangi seçeneğin doğru olduğunu yalnızca bağlamın belirleyebileceği daha karmaşık dilsel yapılarda da kendini gösterebilir. Bunun örneği şu durumdur: Bir ibare bir noktada [anlam bakımından] tamam olmuş yahut bir sonraki ibareye katılması gerekmiş kabul edilebilir. Nitekim el-Mâide 5/97 şöyle başlar: *Allah, Kâbe'yi -o Kutsal Ev'i- insanları desteklemeye bir vasıta kıldı; ve haram ayları, kurbanlık hayvanları, gerdanlıkları.* Bu ifade [mana bakımından] potansiyel olarak tamamlanmıştır fakat ardından şu ifadeler gelir: *zâlike li ta'lemû ennellâhe ya'lemu mâ fi's-semâvâti ve'l-ard.* Bu ifadeler farklı şekillerde tercüme edilmiştir:

Böylece, Allah'ın göklerde olanların hepsini ve yerde olanların hepsini bildiğini bilirsiniz. (Jones)

Bu, sizin Allah'ın göklerde ve yerde olanı bildiğini ve Allah'ın her şeyi bilen olduğunu bilmeniz içindir. (Khalidi)

Böylece, Allah'ın göklerin ve yerin bütün ihtiva ettiklerine dair bilgi sahibi olduğunu bilirsiniz. (Dawood)

Müfessirler ayrıca bu ibareyi başında *lâmu't-ta'îl* (gerekçeleştirme için kullanılan *lâm* harfi) bulunan ve cümlenin "Allah'ın biliyor olduğunu bilmen gerektiği için" şeklinde okunmasını sağlayan bir gerekçeleştirme cümlesi olarak anlamışlardır.¹⁶ Müfessirler belki de, Allah'ın Kâbe'yi ve kurbanlık hayvanları "O'nun... bilen olduğunu bilelim" diye tesis etmiş olması gerekir şeklindeki gerekçeleştirmeyi kuşku buldukları için bu okuma biçimini çeşitli şekillerde izah etmeye çalışmaktadırlar. Bu izahlardan birisi de şudur: Allah'ın bilgisi, insanların Kâbe, haram aylar vs.'ye ihtiyaç duyduklarını tespit etmek için önemlidir. Onlar bağlamı, Allah'ın çok geniş bilgiye sahip oluşunu gösterecek şekilde ele almaktadırlar. Ben bunun metni doğru okuma biçimi olmadığını iddia ediyorum.

Benim teklifim, ibarenin *zâlike* kelimesinden önce, "gerdanlıklar" kelimesinde tamamlanması gerektiği yönündedir. Sonra gelen *zâlike*, "O bütün bunları emretmiştir" manasına gelen tam bir cümlüdür. *Zâlike*'den sonra nokta konur; ardından Allah'ın onların itaat edip etmeyecekleri de

16 Msl. Râzî, *et-Tefsîr*, 12: 441; Beydâvî, *Tefsîr*, 2: 145.

dâhil olmak üzere her şeyi bildiğini, O'nun her şeye gücünün yettiğini ve emirlerine karşı gelenleri cezalandırmaya muktedir olduğunu akıllarından çıkarmamaları için okuyuculara bir emir (*lâmu'l-emr*) yöneltilir. 97. âyetin bu şekildeki okunuşunu iki şey desteklemektedir: Aynı sûrenin 2. âyeti, Allah'ın emrettiği şeylerin bir listesini ve bu emirlerin çiğnenmesi gerektiğine dair bir emri ihtiva etmekte ve "*Bilin ki Allah cezalandırması şiddetli olandır*" ifadeleriyle sona ermektedir. Bu son ifadenin aynısı (i'lemû ennellâhe şedîdü'l-'ikâb) 98. âyette de yer almakta, yani incelendiğimiz 97. âyetin hemen peşine gelmektedir. Benim yukarıda 97. âyette başlı başına bir cümle olarak kabul edilmesi gerekir diye öneride bulunduğum *zâlike*, mesela el-Hacc 22/30 ve 60'ta olduğu gibi, Kur'an'ın başka yerlerinde de bağımsız bir cümle olarak yer almaktadır. el-Mâide 5/97. âyetin bağlamı bir uyarma ve tehdit etme bağlamıdır, Allah'ın geniş bilgisi hakkında okuyucuyu bilgilendirme bağlamı değil. Pasajdaki ibarelerin nerede sonlanıp yeniden başlayacağını ve doğru *vechi*, yani doğru okuma ve tercümeyle belirleyen işte bu bağlamdır.

Başka bir örnekte (el-En'âm 6/38), inanmayanlar Hz. Peygamber ve onun öğretilerini reddetmiştir. Allah, bu insanlar hakkında endişe etmesi gerektiğini, çünkü onların işitmeyen ölümler gibi olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'e yol gösterir (el-En'âm 6/36). Ardından, 37-38. âyetleri Arberry'nin tercümesinden şu şekilde okuyoruz:

Yine onlar derler ki "Niçin onun Rabbinden kendisine herhangi bir işaret indirilmedi?", de ki

*Yeryüzünde debelenen bütün mahlûkat,
Kanatlarıyla uçan her bir kuş,
yalnızca sizin gibi toplulukturlar.
Biz Kitap'ta hiçbir şeyi ihmal etmedik;
sonra Rablerine toplanacaklardır.*

Burada inatçı kâfirler bir işaret istemişler ve onlara kuş ve hayvan topluluklarında bulunan bir işaret gösterilmiştir. Arberry'nin bu âyeti sunumu, bu pasajın Kur'an'da kuşlar ve hayvanlardan bile bahsedildiği ve onların da Kıyamet Günü Allah'ın huzurunda toplanacakları gerçeğini dile getirdiği şeklindeki geleneksel anlayışı takip eden "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi ihmal etmedik, sonra Rablerine döneceklerdir*" tercümesiyle devam eder. Fakat bana göre bu yanıltıcıdır. Bağlama duyarlı bir okuyuşa göre burada

“*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi ihmal etmedik*” ifadesiyle başlayan odak noktasında bir kayma vardır. Bu ifade kuşlardan ve hayvanlardan değil, Allah'ın amelleriyle ilgili her şeyi kaydettiği ve Kıyamet Günü Allah'ın huzurunda toplanacakları hususunda onları uyarmak için, 36. âyette sözü edilen inanmayanlardan bahsetmektedir. Takip eden “*Âyetlerimizi inkâr edenler, karanlıklar içindeki sağır ve dilsizlerdir*” şeklindeki 39. âyetin, “*Ancak işitebilenler davete icabet ederler; ölüler Allah tarafından diriltilecek ve sonra O'na dönecekler*” anlamındaki 36. âyeti tekrarlıyor olması bu görüşümü desteklemektedir. O halde bu ibarenin bağlamı hayvanların ve kuşların yeniden dirilişi hakkında bilgi vermekten ziyade Allah'ın vahyini inatla inkâr eden kimselerin ikaz edilmesidir. Bağlamı görmezden gelenler, ifadeyi yanlış biçimde bölmekte ve *el-kitâb* kelimesini Allah'ın amelleri kaydetmesi değil, Kur'an olarak almaktadırlar. Âyetin bu şekilde okunuşunun kelami (teolojik) anlamları vardır. Şöyle ki, örnekteki *el-kitâb* kelimesinin Kur'an'dan bahsettiğini düşünenler bu okuyuşu, Allah'ın *Biz Kitap'ta (Kur'an'da) hiçbir şeyi ihmal etmedik* sözünü temel alan “sadece Kur'an'a dayanmalıyız ve diğer kitaplara yönelmemeliyiz” iddiasını haklı çıkarmak için kullanmaktadırlar.

4. Kılıç Âyeti

[Dört] haram ay bitince, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları kuşatın ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Fakat şayet tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, belirlenmiş sadakaları [zekâtı] da öderlerse bırakın yollarına gitsinler. Çünkü Allah çok bağışlayan ve esirgeyendir (Abdel Haleem).

“Kılıç Âyeti” belki de Kur'an'ın en meşhur ve propagandacılar, aşırıcular ve bazı çağdaş akademisyenler tarafından en çok yanlış anlaşılan ve yanlış kullanılan âyetlerinden birisidir. Mesela Michael Cook et-Tevbe 9/5. âyeti aşağıdaki şekilde tercüme ediyor:

Ardından, haram aylar çıkınca müşrikleri nerede bulursanız katledin ve onları yakalayın ve onları hapsedin ve her yerde pusuya yatıp onları bekleyin. Fakat tevbe eder ve namazı kılar ve sadakaları [zekâtı] öderlerse o zaman bırakın yollarına gitsinler: Allah çok bağışlayan, çok merhametli olandır.

Ardından âyeti şu şekilde yorumluyor:¹⁷

Başka bir ifadeyle, İslâm'a girmedikçe müşrikleri öldürmeniz gerekir. Bir müşrik, birisini veya bir şeyi Allah'a ortak (şerîk) koştan kimsedir. Bu terim Yahudileri, Hıristiyanları ve tabii ki inanmayanları da kapsamaktadır.

Bu, Yahudi, Hıristiyan ve inanmayanları birbirinden kesin çizgilerle ayıran ifadeler barındıran Kur'an açısından sıradışı bir iddiadır. Dahası, aşağıda açık bir şekilde gösterileceği üzere, âyet genel bir suçlama olmaksızın sadece bir grup müşrikten bahseder ve "onları öldürün" emri kesinlikle "Yahudileri, Hıristiyanları ve tabii ki inanmayanları" da kapsamaktadır.

Cook et-Tevbe 9/5'i, âyetin bu yorumunu, "diğer insanların inançlarının... hoşgörüyü karşılanmasının hatta belki saygı görmesinin izahtan vareste olduğu bir çağdaş Batı toplumu"yla¹⁸ mukayese ederken kullanır. İslâm'ı bu noktadan eleştirmek yaygınlık kazanmıştır. Mesela 2006'da Papa XVI. Benedict Regensburg'daki konferansında şöyle demiştir: "[el-Bakara] 2/256. âyet şöyle der: Dinde zorlama yoktur. Bazı uzmanlara göre bu, Muhammed'in henüz güçsüz ve tehdit altında olduğu erken dönem ait sûrelerden birisidir. Fakat elbette imparator kutsal savaşıyla ilgili direktifleri de biliyordu, daha sonra onları geliştirdi ve Kur'an'a kaydetti."¹⁹ Esasında bu âyet hem geçmişte hem de çağdaş dönemlerde birçok Müslüman tarafından da benzer şekilde tefsir edilmiş ve kendi görüş ve davranışlarını haklı çıkarmak için aşırı ve terörist gruplar tarafından kullanılmıştır. Bu makalenin geri kalan bölümünde metni [âyeti] daha yakından tahlil etmeye girişirken bir yandan da iki yazar tarafından dile getirilen fikirleri inceleyeceğim. Bu yazarlar yukarıda da bahsi geçen çağdaş bir akademisyen Michael Cook ve beşinci/on birinci asırda yaşamış İbn Selâme'dir. Bu iki yazar üzerinden, bahsi geçen âyet hakkında oluşturulan ve sürdürülen mitolojiyi tartışacağım. Aşağıdaki müzakerede netleşmesi gerektiği gibi, et-Tevbe 9/5. âyet bağlamından koparıp uzak-

17 Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000), 34. Bu bölümdeki müzakereden açıkça anlaşılacağı üzere o [Kur'an'ın] metninden ziyade *tefsire* dayanmaktadır. Ayrıca bk. 3. Bölüm, Ella-Landau Tasseroun'un aynı şeyi yaptığının tespit edildiği yer.

18 Cook, *The Koran*, 33.

19 Papa XVI. Benedict. "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections", 2, erişim: 5 Nisan 2016, http://w2.vatican.va/content/benedict-vi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

laştırılınca doğru bir biçimde anlaşılabilir. Böyle bir strateji yanıltıcıdır ve sahil dilbilimsel kurallara ve düzgün akademik yöntemlere terstir. Esasında bahsi geçen âyet sûrenin ilk bölümünün (1-28. âyetler) tamamıyla birlikte okunmalıdır. Bu bölümdeki âyetlerin hepsi birbiriyle bağlantılıdır ve bir ve aynı konuyla ilgilidir. O sebeple [makalenin] bu kısmı, Kur'an metninde yer aldıkları şekliyle sûrenin ilk bölümündeki âyetler ışığında et-Tevbe 9/5'in bağlamsal bir tahlilini ortaya koyacaktır. Bu sebeple, Co-ok'un da kullandığı Arberry'nin tercümesinden alıntı yapılacaktır.

et-Tevbe 9/5. âyet "*Haram aylar sona erince müşrikleri öldürün*" ifadesiyle başlar. Sûrenin başında "*sizin (mü'minler) müşriklerle yaptığınız antlaşma*"nın sonlanmakta olduğunu ilan eden 1 ve 2. âyet, hitabın hedefinde yer alan ve 5. âyette bahsi geçen "müşrikleri", "*sizin (Müslümanlar) kendileriyle ahitleştığınız müşrikler*" olarak tanımlamaktadır. 2. âyet ilaveten bu müşriklere "*Dört ay boyunca bu topraklarda serbestçe gezip dolaşabileceklerini*" de duyurmaktadır. Bunun anlamı şudur: Müşrikler antlaşmayı bozduktan sonra bile, Müslümanların onlara karşı hemen savaş durumuna geçmesine izin verilmemiştir. Müşriklere, "*Allah'ın kâfirleri rezil rüsva edeceği*" hatırlatılmasına rağmen, herhangi bir müdahale olmaksızın önceden olduğu gibi kendi yollarına gidebilmeleri için dört aylık süre tanınmıştır. Bize bu duyurunun Arabistan'ın her tarafına ulaştığından emin olunacak şekilde hac mevsiminde yapıldığı söylenmektedir: "*Hacc-ı ekber (en büyük hac) gününde Allah ve Elçisinden bütün insanlara bir bildiri [yapılacaktır]: Allah ve Elçisi müşriklerden uzaktır.*" (et-Tevbe 9/3). Her zaman olduğu gibi Kur'an ardından müşriklere bir açık kapı bırakmakta ve tavsiyede bulunmaktadır: "*Eğer tevbe ederseniz bu sizin için daha hayırlı olacaktır.*" Sonraki âyette Kur'an: "*Kendileriyle yaptığınız antlaşmaya sadık kalan ve aleyhinizde kimseye yardım etmeyen müşrikler*"i istisna eder: "*Onlarla yaptığınız antlaşmaya sonuna kadar riayet edin. Allah kendisine karşı dikkatli davrananları sever.*"

Sonuç olarak, 5. âyet sûrenin önceki dört âyeti bağlamında okunduğu zaman açıkça ve çok net biçimde antlaşmalarına sadık kalmayan ve "başkalarını Müslümanlara karşı destekleyen" müşriklerle ilgilidir. Diğer bir deyişle, âyet barış antlaşmasını ihlal etmek ve başkalarını Müslümanlara karşı desteklemek suretiyle kendilerini savaş hali içerisine sokan müşriklerle ilgilidir. "Faktü'l-müşrikîn" (*müşrikleri öldürün*) ifadesindeki belirlilik takısı olan *el-*, *cinsiyye* (genel mana ifade eden) değil, sadece 1-4. âyetlerde bahsi geçen müşriklere işaret eden *ahdiyye*'dir (özel/dar

mana ifade eden). *Ahdiyye* için olan *el-* takısı Arapça gramerinin temel bir özelliğidir. Cook yukarıda alıntı yaptığımız açıklamasında bu *el-* takısını yanlış yorumlamış gibi görünüyor, çünkü kendisinin de belirttiği gibi o Arberry'ye dayanıyor, Arapça metne değil.²⁰ Dahası, Cook 5. âyeti çevresindeki her şeyden [bağlam] soyutlamıştır. Şayet orijinal Arapçasında -hatta tercümesinde bile- kendisini çevreleyen âyetlerle (4, 5, 6 ve devamı) birlikte okunursa doğru yorum ortaya çıkar. Cook'un yaklaşımında hem Arapça metin hem de bağlam göz ardı edilmektedir.

Benzer şekilde, Arberry'nin emir kipindeki "*müşrikleri öldürün*" tercümesi de yanıltıcıdır ve esasında "*müşrikleri öldürebilirsiniz*" şeklinde okunmalıdır. Arap dilbilimi ve İslâm Fıkında emir kipi çok geniş bir anlam alanını kapsamaktadır (Muhammed Salih yakınlarda on beş farklı anlamı tetkik etti). Mesela emir kipi emirler yayınlamak, olabilirliği (cevaz, mübahlık) göstermek yahut nasihat ve teşvik anlamında kullanılabilir. ²¹ Emir kipinin bu örnekteki kullanımı, "yasaklamadan sonra gelen emir mübahlık ifade eder"²² şeklindeki fıkıh kuralına (Kur'an metninin tahlili sonucunda elde edilen ve fıkıhçıların çoğunluğunca kabul gören külli kaide) uymaktadır. "Mübahlık ifade eden emir kipi"ne şunu örnek verebiliriz: Ramazan'da Müslümanlar gün boyunca yeme ve içmeden el çekerler. Kur'an "*Gece vakti olunca yiyin ve için*" dediğinde onlara "emrediyor" değildir, yalnızca onları asli mübahlık haline geri döndürmektedir.²³ Buna göre, Müslümanlara antlaşmayı ihlal eden müşriklerle savaşmaları için iznin verilmediği dört aylık sürenin bitimi uyarısı, esasında [sürenin bitiminde] savaşmalarını "emretmemiş", bilakis onları asli mübahlık durumuna geri döndürmüştür. Basitçe bu ifade müşriklerle savaştan kaçınmak için ilave herhangi bir yükümlülük olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim Râzî net bir şekilde "dört ay bitince Allah Teâlâ şu dört şey için izin verdi..." demektedir.²⁴

20 Cook, *The Koran*, 33.

21 Muhammad A. Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 239; Hassân, *el-Beyân fi ravâ'i'l-Kur'ân* (Kahire: 'Âlemü'l-kütüb, 1993), 1: 181.

22 Râzî, *et-Tefsîr*, 5: 107-108. Ayrıca bk. Ahmed b. Abdillâh b. Humeyd'in, *Şerhu'l-Mahallî 'ale'l-varakât'*ın "emr" bölümüne yaptığı şerh. Bu şerhe www.dr-mahmoud.com adresinden ulaşılabilir. Başkaları cevazın (olabilirliğin) bağlamdan çıkarılması gerektiğini iddia etmektedirler.

23 Bütün fukaha bu görüştedir. Bk. Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2: 237.

24 Râzî, *et-Tefsîr*, 15: 225.

Yukarıda değinildiği gibi, Cook et-Tevbe 9/5'in bu bölümüyle ilgili yorumunda "başka bir ifadeyle, İslâm'a girmedikçe müşrikleri öldürün" şeklinde açıklama yapmaktadır. Fakat âyet kendi bağlamında incelendiği zaman bu tür bir okuyuşun doğru olamayacağı açıkça ortaya çıkar, zira öldürmek izin verilen dört alternatif uygulamadan sadece birisidir. Geri kalanlar (Arberry'nin tercümesinden alıntıyla) "onları almak" (yani tutuklamak yahut derdest etmek), "onları hapsedmek" ve "her yerde pusuya yatıp onları beklemek"tir.

et-Tevbe 9/5'in ikinci bölümü "*Fakat şayet tevbe eder, namazı dos-doğru kılar, sadakaları [zekâtı] da öderlerse bırakın yollarına gitsinler*" şeklindedir. Bu ifade kesinlikle müşrikleri öldürmemenin şartı olarak okunmamalıdır. Yani bu ifade asla, müşrikler **tevbe edinceye dek** Müslümanlar onları öldürmeye devam etmelidirler anlamına gelmez. Burada kullanılan Arapça ifadelerle bakınca kişi "şayet" manasına gelen "in" edatını fark edecektir. Bu, *ta'îl* (amaç bildiren, 'diye/onun için') ve *gâye* (sınıır bildiren, 'noktasına kadar', '-e kadar') anlamları taşıyan *hattânın* tersi bir manaya sahiptir. *Hattâ* edatı mesela el-Bakara 2/193. âyette geçer: "*Hiçbir zulüm kalmayınca kadar (hattâ) onlarla savaşın.*"²⁵ Dolayısıyla et-Tevbe 9/5'teki "*Fakat şayet tevbe eder...lerse bırakın yollarına gitsinler. Çünkü Allah çok bağışlayan ve esirgeyendir*" talimatı, "siz de onları bağışlamalı ve takip etmeyi bırakmalısınız" anlamına gelir. Bu yorum, "*Eğer tevbe eder, namazı kılar ve belirlenmiş zekatı verirlerse, sizin din kardeşiniz olurlar*" diyen et-Tevbe 9/11. âyetle de doğrulanmaktadır. Bu ifade ayrıca bu seçeneği tercih etmek isteyen herhangi bir müşrik için açık kapı bırakmıştır. Cümlelerin burada gözlemlendiği şekilde sonlandırılması dikkat çekicidir. Daha önce zaten gösterildiği gibi, istisna asıl 5. âyetin içinde değil bilakis ondan önceki 4. âyette yer almaktadır. İşte bu, savaşma konusunu ele aldığı her yerde Kur'an'ın ne kadar kısıtlayıcı ve dikkatli davrandığını gösteren bir örnektir.²⁶ Bu ihtiyat seviyesi incelediğimiz pasajdaki 3, 5, 6, 11 ve 15. âyetlerde tekrarlanan "şayet" anlamındaki şart edatında (in) da

25 Hz. Peygamber'in, bir savaşta düşmanı Müslüman gibi selam vermiş olmasına rağmen, yalnızca kendisini korumaya çalıştığı için böyle yaptığını düşünerek öldüren birisini kinadığı da rivayet edilmektedir.

26 Bk. Abdel Haleem, *The Qur'an, English Translation with Parallel Arabic Text* (Oxford: Oxford University Press, 2010), XXIII [Giriş kısmı]. Burası, Kur'an'ın özel ayrıntılara girip istisnalar yaptığı az sayıdaki yerden birisidir. [Buna benzer] diğer yerler miras gibi hakları ve bir erkeğin evlenemeyeceği kadınlar yahut bir kadının, yanında tamamen örtünmek zorunda olmadığı kimseler gibi yasaklamaları ihtiva eder.

gözlemlenebilir. Ayrıca 4 ve 7. âyetlerde *illâ* (ancak, hariç) da tekrarlanmaktadır. Kısıtlama yine Müslümanların yönlendirildiği âyet sonlarında da görülebilir: “Allah kendisine karşı dikkatli davrananları sever” (4. âyet); “bırakın yollarına gitsinler. Çünkü Allah çok bağışlayan ve esirgeyendir” (5. âyet); “onlara karşı samimi olun, Allah kendisine karşı dikkatli davrananları sever” (7. âyet); “Allah dilediği kimsenin tevbesini kabul eder, Allah her şeyi bilen ve hikmet sahibi olandır” (15. âyet) ve “Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır” (16. âyet).

4.1. “Kılıç Âyeti”nde Yeni Bir Şey Var mı?

et-Tevbe sûresi kronolojik olarak savaştan bahseden son sûredir. Sûrenin, antlaşmalarını bozan ve böylelikle Müslümanlarla savaş hali içine giren müşriklere karşı savaşmak ve onları yakalamak için verdiği izin yeni bir şey ortaya koymamıştır. Kronolojik olarak savaşa izniyle ilişkilendirilen ilk âyet olan el-Hacc 22/93 şöyle der: “Kendilerine saldırılmakta olanlara, zulme uğradıkları için izin verilmektedir ve Allah'ın onları desteklemeye gücü yeter.” Rivayetlerde Hicri 2. yılda, Bedir Savaşı'nın sonrasında ve “Kılıç Âyeti”nden yaklaşık yedi yıl önce indiği belirtilen el-Enfâl 8/56-58. âyetlerin muhtevası şöyledir:

“[Şu kimseler] ki, kendileriyle ne zaman bir antlaşma yapsan [Ey Peygamber], onu bozarlar, çünkü onlar Allah'tan hiç korkmazlar. Eğer onlarla savaşta karşı karşıya gelersen, onları arkalarından gelecekler için bir numune haline getir ki belki bundan ibret alırlar, ve herhangi bir grubun ihanet içinde olduğunu öğrenirsen sen de (onlarla yaptığın) antlaşmayı bozduğunu onlara bildir, zira Allah hainleri sevmez.” (Abdel Haleem)

el-Enfâl 8/58'deki “sen de (onlarla yaptığın) antlaşmayı bozduğunu onlara bildir” ifadesi, et-Tevbe 9/7-8'de “Böyle müşriklerle Allah ve Elçisi arasında bir antlaşma nasıl olabilir?” şeklinde yansır. Bunun da ötesinde, Kılıç Âyeti'nden önce vahyedilen başka bir sûre olan Bakara sûresinde şu talimat yer alır: “Size karşı savaşanlarla Allah'ın davası için savaşın, fakat sakın sınırları aşmayın. Allah sınırları aşanları asla sevmez.” (el-Bakara 2/190-194). Burada açık bir biçimde Müslümanların sınırları aşmaları yasaklanmaktadır; et-Tevbe 9/10. âyet müşrikleri “sınırları aşanlar” olarak tanımlamaktadır. Bir kez daha, el-Bakara sûresinde şu ifadeleri okuruz: “Onları [size karşı savaşanları] nerede yakalarsanız öldürün,²⁷ ve

27 Yani Harem'in içinde yahut dışında. Bk. Abdel Haleem, *The Qur'an*, 21.

sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.” (el-Bakara 2/191). Bunun, et-Tevbe 9/5'teki “onları (yani antlaşmayı bozan müşrikleri) bulduğunuz yerde öldürün” emrinden hiçbir farkı yoktur. Benzer şekilde, et-Tevbe'den önce inmiş başka bir Medenî sûre olan en-Nisâ sûresi münafıklardan söz eder ve Müslümanları onlarla ittifak kurma konusunda ikaz ederken şöyle demektedir: “Eğer size sırtlarını dönerlerse onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün.” (en-Nisâ 4/89).

4.2. Kılıç Âyeti ve Nesh

Metni bağlam-dışı okumaya tabi tutarak Kur'an'ı hatalı okuma kabahati sadece çağdaş dönem âlimlerine ait değildir. Çağdaş dönem öncesinde yaşamış müfessir, dilci, Kur'an kıraati öğretmeni ve *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli eserin yazarı Hibetullâh İbn Selâme (ö. 410/1020)²⁸ nesh kavramına sıkı sıkıya bağlı olanların aşırıya kaçan bir örneğidir. Şöyle ki, onun görüşüne göre bazı âyetler diğerlerine ince ayrıntılar eklemek ve onların bağlamını netleştirmekten ziyade onları nesh eder. Ona göre “Kılıç Âyeti” Kur'an'daki 124 âyeti nesh etmiştir²⁹ ve ilginçtir, âyetin “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” şeklindeki ilk cümlesinin, âyetin sonundaki “*Fakat şayet tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, sadakaları [zekâtı] da öderlerse bırakın yollarına gitsinler*” talimatı tarafından neshedildiğini düşünür.³⁰ Ayrıca devamla, Allah'ın bu tevbeyle ilgili bölümü de 6. âyetteki “*ve eğer müşriklerden biri senden [Ey Peygamber] koruma talebinde bulunursa, ona koruma sağla ki belki böylece Allah'ın kelâmını işitir*” sözüyle nesh ettiğini ifade eder.

İbn Selâme'nin bu yaklaşımı “nesh” kelimesini nasıl anladığını ve bu anlayışın nasıl onu Kur'an'daki neshle ilgili toptancı iddialar -ki bunlar maalesef hâlâ tekrarlanmaktadır- ortaya atmaya sevk ettiğini göstermektedir. Bu bize, herhangi bir akademik gelenekte olduğu gibi İslâmi gelenekte de yazarların atalarının iddia ve açıklamalarını çoğu kez nasıl eleştirmeksizin devam ettirdiklerini gösteren bir örnek sunmaktadır. Her ne kadar bu uygulamanın, bilginin etkisizleştirilmesine karşı aktif olarak çalıştığı için akademik bütünlüğü sağladığı düşünülebilirse de yakından incelendiğinde İbn Selâme'nin söylediklerinin çoğu isabetli dilbilimsel

28 Bk. Hibetullah İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (Beyrut: el-Yemâme, 1986), 9.

29 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 98.

30 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 94-95.

ya da metinsel analiz karşısında tutunamayacaktır. Aslında İbn Selâme, aşağıdaki birkaç örnekte görülebileceği gibi, bağlam konusunda tam bir ihmalkârlık sergilemekte ve kısa cümlecikleri [ifadenin tamamından ayırmak suretiyle] yerinden etmektedir:

Mesela el-Bakara 2/83'e bakalım: "*Biz İsrailoğulları'ndan bir söz aldık: Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babanıza, yakınlara, yetimlere, yoksullara karşı iyi kimseler olacaksınız, insanlara güzel sözler söyleyeceksiniz...*"³¹ İbn Selâme bu âyetteki "*insanlara güzel sözler söyleyeceksiniz*" emrinin Kılıç Âyeti tarafından neshedildiğini düşünmektedir.³² Ancak, tamamen mantıksal bir zeminde düşündüğümüzde, Hz. Mûsâ döneminde İsrailoğullarına diğer insanlara karşı sergilenecek tavır ve davranışlarla ilgili verilmiş bir talimatın anlatımı, Hz. Muhammed zamanındaki Müslümanlara antlaşmalarını bozan belirli bir müşrik grubuna karşı savaşma hususunda verilmiş özel bir izin tarafından nasıl nesh edilebilir? Sadece bu örnek bile İbn Selâme'nin bir usul ilkesi olarak bağlamı tamamen göz ardı edişini açıkça göstermektedir.

el-Mü'min 40/11-12. âyetlere baktığımızda, 11. âyet Cehennem'deki müşriklerin şöyle dediğini aktarır: "*Rabbimiz [...] şimdi günahlarımızı kabulleniyoruz. Bir çıkış yolu var mıdır?*" Buna cevaben 12. âyette melekler onlara şöyle der: "*Bunların hepsinin sebebi, yalnızca Allah'a çağrıldığınızda reddetmeniz, başka şeyler O'na ortak koşulduğunda ise inanmanızdır. Hüküm En Yüce ve En Büyük Allah'a aittir.*" İbn Selâme, göz göre göre ve esrarengiz bir biçimde, bağlamın hilafına, dünyada hükmetme [yönetme] manasının Kılıç Âyeti tarafından nesh edildiğini ifade eder.³³ Bu âyette onun nesh edildiğini düşündüğü cümle "*Hüküm En Büyük Allah'a aittir*" cümlesidir. Meleklerin Âhiret'te Cehennem'dekilere söylediği nakledilen bu cümlenin, Hudeybiye antlaşmasını bozan müşriklere karşı savaş izni veren bir âyet tarafından neshedilmiş olarak yorumlanabilmesi şaşırtıcıdır.

Son örnekte, el-İnsân 76/6. âyette Allah Hesap Günü'ndeki erdemliler hakkında şöyle konuşmaktadır: "*Allah'ın kulları orada bir pınardan içerler ki, o onların arzusuna göre bolca akmaktadır.*" 7-9. âyetlerde Kur'an

31 Bu âyet, 2/el-Bakara sûresindeki İsrailoğulları'na hitap eden uzun bir bölümün bir parçasıdır, 40. âyetten başlar ve yaklaşık 80 âyeti kapsar.

32 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 32-33.

33 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 152.

bu nimetin sebebi olarak şu hakikati dile getirir: “Onlar adaklarını yerine getirirler, kötülüğü her yanı kuşatmış bir günden korkarlar; onlar, kendileri istemelerine rağmen “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz...” diyerek yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.” Yukarıdaki örneklere benzer tarzda, İbn Selâme âyetlerin bağlamına hiç dikkat etmeksizin bize esirlere yemek yedirmenin Kılıç Âyeti’nce nesh edildiğini söyler.³⁴ Hatta İbn Selâme kitabının sonunda “Kur’an’da geçen ‘onlardan yüz çevir’, ‘söylediklerine sabırla katlan’, ‘onları görmezden gel’, ‘sana yakışacak şekilde sabırlı davran’, ‘onlara nezaketle katlan’ ve benzeri âyetlerin tümü Kılıç Âyeti tarafından nesh edilmiştir” diyecek kadar ileri gider.³⁵

SONUÇ

Yukarıdaki müzakerede, anlamın belirlenmesinde ve doğru ve etkili yorum ve tercüme yapılabilmesinde bağlamın çok önemli olduğunu gördük. Aynı zamanda, sadece bir tanesi bağlam tarafından talep edilen “çoklu anlamlar” demek olan *vücûh* özelliğinin, Kur’an’ın üslubunun ayrılmaz bir parçası olduğunu ve Arap belâgat âlimlerinin en güzel keşiflerinden birisi olarak görülen bağlam kavramının onların Kur’an incelemelerinin sonucu olarak ortaya çıktığını da görmüş olduk. Bu sebeple Kur’an’ın yorumlanması ve başka bir dile tercüme edilmesinde bağlam çok önemli bir husustur. *Siyâk*ın [bağlam] etkileri sadece kelimelerin anlamını belirlemekle sınırlı değildir; aynı zamanda bir şeyin zikredilip zikredilmemesi [hazif], ifadedeki malzemelerin düzeni ve verilen bilginin miktarı gibi hususlarla da ilgilidir. Mesela el-İsrâ 17/101. âyette “*Biz Mûsâ’ya dokuz açık işaret (âyet, mûcize) vermiştik*” buyrulur. Bu konuya burada niçin değinildiğini anlamak için 90-93. âyetleri okumamız gerekir. Bu âyetlerde Mekkeliler sekiz mûcize göstermesini isteyerek Hz. Peygamber’e meydan okumakta ve mesela “*Yerden bir pınar fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız*” demekteler. Bu doğal olarak Hz. Peygamber’i üzmüştür ve bu sebeple 101. âyette Hz. Mûsâ’ya dokuz mûcize verildiği ve bu kadar mûcizeden sonra Firavun’un yine de onu inkâr ettiği ve böylece de cezalandırıldığı söylenerek Hz. Peygamber teselli edilmektedir. İşte bu âyette neden dokuz işaretten [âyet, mûcize] bahsedildiğini anlamak için sûre içindeki metinsel bağlamı bilmek gerekir.

34 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 191.

35 İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 209.

Benzer şekilde, Kur'an'da sûrenin bağlamı sûredeki malzemenin düzenini ve kullanılan malzeme miktarını da belirleyebilir. Mesela eş-Şu'arâ sûresi Mekke kâfirlerinin kendisini kabul etmemeleri sebebiyle Hz. Peygamber'in ne kadar kederlendiğini göstererek başlar. Peygamberin kalbini güçlendirmek için, toplumlarının onlara nasıl yanıt verdiği ve kâfirlerin nasıl ceza aldığı hakkında detaylı bilgiler verilerek daha önce geçen yedi peygamberden bahsedilir. Manidar bir şekilde Hz. Mûsâ ilk sırada yer almaktadır, çünkü o da halkının kendisine yalancı diyeceğinden korkuyordu. Hz. Mûsâ baskı altında hissettiğini ve dilinin bağlı olduğunu söylüyor, Allah'ın ona yardım etmek için Hârûn'u da [peygamber olarak] göndermesini istiyordu. Hz. Mûsâ'nın kıssası burada 58 âyeti kapsamaktadır. Beş peygamberin anlatıldığı el-Kamer sûresinde buradakinin tersine sonuncu sıradaki Hz. Mûsâ'dır ve hatta doğrudan ismiyle bile anılmaz. Aksine, kıssa iki âyette kısaca Firavun'un halkının bütün uyarı ve işaretleri reddettiğine, *"Böylece Allah'ın onları kuvvetli bir şekilde yakaladığı"* na yoğunlaşır. el-Kamer sûresi, hepsi de özet bir biçimde anlatılan, insanlara gönderilen uyarılar, insanların onları nasıl reddettiği ve nasıl şiddetli bir şekilde cezalandırıldıkları konularına odaklanır. Bu sûrede Hz. Mûsâ kıssasının uzun bir anlatımı bağlama uygun düşmemektedir.

Bir şeyden neden belli bir yerde bahsedildiğine dair bu ilke, el-Bakara sûresi 238-239. âyetler için de geçerlidir: *"En doğru şekilde kılmak suretiyle* namazlarınıza özen gösterin ve Allah'ın huzurunda samimiyetle durun."* Bu ifade, boşanmayla ilgili müzakerenin ortasında yer alır ve boşanan tarafların birbirlerine karşı muhtemelen acımasız düşmanlık sergiledikleri bir noktaya hitap etmektedir. Onlardan kalkıp namaz kılmaları, ardından -eskisinden daha güzel bir havada olması ümidiyle- tartışmaya geri dönmeleri istenmektedir. Aynı ilke el-Mâide sûresi 6. âyete de uygulanmaktadır. Mü'minlere sağlıksız gıdalar ve haram cinsel ilişkiden uzak durmalarına dair verilen talimatların ortasında Kur'an yine insanlara namaza gitmelerini fakat bundan önce, temizlik yapmayı Allah'ın en güzel nimetlerinden birisi şeklinde sunarak, kendilerini temizlemelerini emretmektedir. Benzer şekilde, malzemenin sunulduğu düzenin önemi mesela el-Kehf 18/2'de görülebilir. Burada bize Kur'an'ın, Allah'ın putperestleri şiddetli bir şekilde cezalandıracağı konusunda uyarmak ve mü'minlere müjdeli haberler vermek için [*li yünzira... ve yübeşşira*; uyarmak ve müjdelemek için] Peygamber'e gönderildiği söylenirken, Fussilet sûresinde ise, bağlam sebebiyle sıralama değişerek, *beşîran* ve *nezîran* [müjdeleyici

ve uyarıcı] olduğu söylenmektedir.

Belirli âyetleri çevreleyen bağlamın öneminin farkına daha fazla varmak, sûrelerin yapısal anlamda karmakarışık olduğu yahut Kur'an'ın mantıksız ifadeler ve tarihi hatalar barındırdığı, Kur'an'daki kafiyeli söyleyişin sadece süs için olduğu ve Mekkî sûrelerin kâhinlerin seci'li konuşmalarının bir taklidi olduğu şeklindeki herhangi bir algıya karşı çıkıp onu düzeltmektedir. Ayrıca bağlam, [Kur'an'ın] öğretilerinin gayrimüslimlere ve modern bilimsel düşünce ve yaşam biçimlerine karşı olduğunu iddia eden okumalar için kelâmî (teolojik) içermelere de sahiptir. Bu makalede açıkça belirtildiği gibi, mütercimlerin, Kur'an'ın kelime ve âyetlerini [herhangi bir bağlamdan] soyutlanmış gibi ele almak suretiyle parçacı ve/veya lafızcı bir yaklaşımı benimsediklerinde, genelde ya önceki mütercimleri tenkit etmeksizin takip ettikleri ya da önemli *vücûh* özelliğine dikkat etmedikleri için Kur'an metinlerinin tercümesinde hata yapma olasılıkları daha yüksektir.³⁶ Kur'an'ın tefsir ve tercümesiyle ilgilenen herkesin, gerek *metin bağlamı* gerekse *durum bağlamı* şeklindeki *bağlamı* sıkı bir şekilde akılda tutmaları gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abdel Haleem, M.A.S. "Divine Oaths in the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies*. Occasional Paper 1, 2013.

Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an, English Translation with Parallel Arabic Text*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Beydâvî, Nâsiruddîn b. Muhammed. *Tefsîru'l-Beydâvî*. Beyrut: y.y., 1988.

Cook, Michael. *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

Hassân, Temmâm. "es-Seb'u'l-Mesânî [el-Hicr 15/87]". *Journal of Qur'anic Studies*. 6: 2, 2004, ss. 184-188.

Hassân, Temmâm. *el-Beyân fî ravâ'i'l-Kur'ân*. Kahire: 'Âlemü'l-kütüb, 1993.

36 O yüzden, mesela *hakîm* her zaman bilge manasına, *kitâb* her zaman kitap manasına ve *en-nâs* her zaman insanoğlu veya insanlar manasına gelmektedir.

Hassân, Temmâm. *el-Lugatü'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: Dâru's-sekâfe, 1973.

İbn Selâme, Hibetullah, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Beyrut: el-Yemâme, 1986.

İbnü'l-Esîr, Ziyauddin. *el-Meselü's-sâir fi âdâbi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhu't-telhîs*. Beyrut: Dâru'l-hikme, 1970.

Mustafa, İbrahim vdğ. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 cilt. Kahire: Dâru'd-da'ive, 1972.

Papa XVI. Benedict. "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections". Erişim: 5 Nisan 2016. http://w2.vatican.va/content/benedict-vi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-'arabî, 1980.

Sâlih, Muhammad A. *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

Watt, W. Montgomery - Bell, Richard L. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Trabzon İlahiyat Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.
2. *TİD*'de, başta İlahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, tercüme, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri ayrıca mülakat vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergide başta Türkçe olmak üzere bütün yabancı dillerde yayınlar kabul edilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.
5. *TİD*'de aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayım Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanması talebiyle *TİD*'e gönderilen makalelerin yayım hakkı *TİD*'e aittir. Makalesi *TİD*'de yayımlanan yazar, telif hakkının *TİD*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Ayrıca dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı ya da bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:
 - a) Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
 - b) Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
 - c) Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
 - d) Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
 - e) Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

9. Yazıların dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler *Trabzon İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

- 1- Trabzon İlahiyat Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.
- 2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (150-250 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (6-8 kelime) olmalıdır.
- 3- Göndereceğiniz makalelerin Dergipark sistemi içerisindeki <http://dergipark.gov.tr/tid> adresi üzerinden gerekli adımları izleyerek dergimize ulaştırılması gerekmektedir.
- 4- Yazarın adı-soyadı veya yazarla ilgili bilgiler (ünvanı, kurumu, e posta adresi) makale başlığı altında yer alacak olan makale yazarına verilen dipnota yazılır.
- 5- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.
- 6- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- 7- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.
- 8- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve doc veya docx olarak kaydedilmiş olmalıdır.
- 9- Makaleler, *Trabzon İlahiyat Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve İsnad Atf Sistemi yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.
- 10- Bu ilkelere uymayan yayınlar, editörler tarafından değerlendirilmeye alınmaksızın reddedilir.



MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- b) İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *TİD* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)

c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihaî değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, *TİD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergimizde İsnad Atıf Sistemi Yazım Kuralları uygulanmaktadır. Makale yazım kuralları için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/>

