

dinbilimleri

akademik araştırma  
dergisi

ISSN: 1303- 9199  
cilt: 20 sayı: 2 2020

20/2



# dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 20 SAYI / ISSUE: 2  
SAMSUN  
EYLÜL / SEPTEMBER 2020

**Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**  
**Journal of Academic Researches in Religious Sciences**

e-ISSN: 1303-9199

Cilt / Volume: 20 Sayı / Issue: 2 (Eylül, 2020)

**Sahibi ve Baş Editörü / Owner and General Coordinator**

Yavuz Ünal

**Editörler / Editors**

Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

**Alan Editörleri / Field Editors**

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Yusuf Bahri Gündoğdu  
Bekir Özudoğru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ

**Dizgi Editörü**

Zübeyir Üçtaş

**Dil Editörleri / Language Editors**

Büşra Nur Duran (İngilizce)

Rabia Doğru (Türkçe)

Thamer Hatamleh (Arapça)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Müflih  
Ali Ayten  
Ayşe Zişan Furat  
Bekir Özudoğru  
Cengiz Batuk  
Hasan atsız  
Muhammed el-Gazalî  
Muhammed Avad  
Salim ez-Zehranî  
Vecdi Bilgin  
Yavuz Ünal  
Yüksel Salman

Minsüte İslamic University  
Marmara Üniversitesi  
İstanbul Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
İnternational Islamic University  
El-Cazira University  
Umm Al-Qura University  
Uludağ Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



### **Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board**

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr.Üyesi), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Sarıbyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Raşit Küçük (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Teisit Barmo (Dr. Öğr. Üyesi), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Doç. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmamacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

**Yayın Yeri ve Tarihi:**

Samsun, 30 Eylül 2020

**Tasarım & Mizanpaj/Journal Design**

db

**İletişim Adresi/Mail address**

**e-mail:** [db@dinbilimleri.com](mailto:db@dinbilimleri.com) **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

**e-ISSN:** 1303-9199

# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER / ARTICLES

ŞEHİD-İ SÂNÎ'NİN BİDÂYE'SİNİN SÜNNÎ HADİS USÛLÜ KAYNAĞI NEYDİ?: TİBÎ'NİN HULÂSA'SI MI, CÛRCÂNÎ'NİN MUHTASAR'I MI? What was the Sunnî Source of al-Shahîd al-Shâni's al-Bidâya: al-Tîbî's al- al-Khulâsa or al-Jurjâni's al-Mukhtasar? Bekir KUZUDİŞLİ	509-550
RUHSAL RAHATSIZLIKLARA YÖNELİK BİLGİ DÜZEYİ VE DİNDARLIĞIN RUHSAL RAHATSIZLIKLARA İLİŞKİN DAMGALAMA İLE İLİŞKİSİ: ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity and stigmatisation: A Quantitative Study among Undergraduate Students Ali AYTEN / Fatma Sümeyye HARDAL	551-571
BAĞLAMINDAN KOPIK KUR'ÂN OKUMALARININ SERENCAMI The Results of Contextless Qur'an Readings Recep DEMİR	573-604
NİKÂHIN ASIL MAKSADI VE GEÇERLİLİĞİNE ETKİSİ The Main Purpose of Marriage Contract and its Effect on the Validity of It Mehmet Ali YARGI	605-650
İBN ŞİHÂB EZ-ZÜHRÎ'YE (ÖL. 124/742) NİSPET EDİLEN MISIR MENŞELİ BİR PAPİRÜSTEKİ RİVÂYETLERİN MÛTÂBAAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ Reviewing Narratives on an Egyptian Papyrus that is Attributed to Ibn Shihâb al-Zuhrî (d. 124/742) in terms of Mutâba'ât Hüseyin AKGÜN	651-687
BİR SÛFÎ OTOBİYOGRAFİSİ: ŞÂH VELÎ AYINTÂBÎ'NİN (v.1013/1605[?]) er-RIHLETÛ'S-SENİYYE'Sİ An Autobiography of a Sufi: Shah Veli 'Ayintâbî's (d. 1013/1605[?]) al-Rihlat al-Saniyya Ali ÖZTÜRK	689-726

DEĞERLER EĞİTİMİNDE İZCİLİĞİN ÖNEMİ VE EĞİTSEL DEĞERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA A Qualitative Research on The Importance and Educational Value of Scouting in Values Education Hasan DAM	727-754
İSLAM HUKUKUNDA HAKLARIN TASNİFİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME An Analytical Study on the Classification of Rights in Islamic Law Hacı Mehmet GÜNAY / Adnan HOYLADI	755-799
İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN RİSÂLE FÎ MÂ LÂ YECÛZÜ'L-VAKFU 'ALEYH ADLI RİSÂLESİNİN İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ Review and Evaluation of Imam Mâturîdî's <i>Risâle fî Mâ lâ Yecûzu'l-Vaqfu 'Aleyh</i> Tractate Orhan İYİBİLGİN	801-839
COUNSELING AND GUIDANCE PROGRAMS FOR WOMEN WITHIN THE CONTEXT OF PARADIGM SHIFT IN US PRISON SERVICES ABD Cezaevi Hizmetlerinde Paradigma Değişimi Bağlamında Kadınlar İçin Danışmanlık ve Rehberlik Programları Hatice KOÇ KANCA	841-869
ÖTEKİNİN ÖTEKİSİ: HRİSTİYAN FEMİNİST DİNLER TEOLOJİLERİ The Other of Marginalized: Christian Feminist Theologies of Religions Esra AKAY DAĞ	871-902
MUVATTA' NE ZAMAN YAZILDI? When was al Muwatta' compiled? Kenan ORAL	903-932
EMEVÎ İKTİDARIN KURULUŞ VE YIKILIŞINDA SALGIN HASTALIKLARIN ETKİSİ The Effect of Epidemic Diseases on The Foundation and Failure of The Umayyads State Hakan TEMİR / Hüseyin el-MHEMIT	933-960
FARKLI İCTİHAT YÖNTEMLERİNE BAĞLI FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ SEBEPLERİ VE ZEKÂT ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example) Enver Osman KAAAN	961-989

İDEAL İNSAN KİMDİR? FARABİ MERKEZLİ BİR OKUMA Who is the Ideal Human? A Farabi Centered Reading Fatih AYDIN	991-1013
ÜSLÛB-İ HAKÎM VE KUR'ÂN BELÂĞATINDAKİ YERİ Uslûb al-Hakîm and Its Place in The Qur'ân Rhetoric Davut AĞBAL	1015-1040
BEHLÛL DÂNÂ'NIN MİZAHÎ HİKÂYELERİ BAĞLAMINDA MEZHE- BÎ KİMLİĞİ VE SOSYO-POLİTİK ELEŞTİRİSİ Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlûl Dâna in terms of His Humorous Stories Mehmet SEVER	1041-1066
“NİSYAN”IN (UNUTMANIN) USÛL VE FÜR'Û-I FIKİH AÇISINDAN HÛKÛMLERE ETKİSİ Effect of Forgetting on the Terms of Method and al-Furu Fiqh Abdülkadir TEKİN	1067-1098
HADİS RİVÂYETİ VE ÖĞRETİMİ KARŞILIĞINDA ÜCRET ALMA HAKKINDA BAZI MÛLAHAZALAR Deliberations over Receiving Pay in Exchange for Ḥadīth Narration and Teaching Selahattin AYDEMİR	1099-1129
صورة الموت في شعر محيي الدين بن عربي Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru The Image of Death in the Poetry of Muhyiddîn Ibn 'Arabî Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER	1131-1165
HALLÂC'IN MAHKEME SÜRECİ VE KATLİNE FETVÂ VERENLER The Court Process of Hallac and Those Who Gave Fatwa of the Death Penalty Eyyup AKDAĞ	1167-1194
النكاح بينة الطلاق حكمه وأسباب الاختلاف فيه Boşama Niyetiyle Yapılan Nikâhın Hükümü ve Fakihlerin Bu Konudaki İhtilaf Sebepleri Marriage with the Intention of Divorce Jurists' Opinions in it and the Reasons they Differ in their Judgement Sondos ABUNASSER	1195-1224

الألفاظ العربية في المعجم التركي: دراسة لغوية	1225-1246
Türkçe Sözlükteki Arapça Kelimeler: Lengüistik Bir Çalışma Arabic Words in The Turkish Dictionary: A Linguistic Study Hany İsmail RAMADAN	
BUHÂRÎ'NİN HADİS USÛLÜ KONULARINA DAİR GÖRÜŞLERİ: EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH'İN "İLİM" BÖLÜMÜ ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME	1247-1281
The Ideas of Al-Bukhârî Related to Hadîth Methodology: An Evaluation of His Methodology in The Manner of Chapter of "Kitâb Al-'İlim" of Al-Jâmi' Al-Şahîh Muhammet Ali ASAR	
المدن التركية ودلالاتها في شعر أحمد شوقي	1283-1323
Ahmed Şevkî'nin Şiirlerinde Türk Şehirleri ve Önemi Turkish City Names and their Indication in the Poetry of Ahmed Shawky Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY	
GOOGLE ARAMA MOTORUNDA YAPILAN DİNÎ İÇERİKLİ ARAMALAR ÜZERİNE BETİMSSEL BİR ARAŞTIRMA	1325-1371
A Descriptive Research on Searches With Religious Content on the Google Search Engine M. Fatih TURANALP	
AN INVESTIGATION ON PERFECT HUMAN (AL-INSAN AL-KÂMİL) IN THE POEMS OF MAWLÂNÂ JALÂL AD-DIN RÛMÎ AND HÂFİZ-E ŞHİRÂZÎ	1373-1401
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin Şiirlerinde İnsan-ı Kâmil Tasavvurunun İncelenmesi Ahmet YEŞİL	
KNOWLEDGE IN THE MAIN SOURCES OF THE PHILOSOPHY OF SUFISM IN THE PRE-GHAZZÂLÎ PERIOD	1403-1427
Gazzâlî Öncesi Tasavvufun Ana Kaynaklarında Bilgi Emrah KAYA	
'YAPI-FAİL' BAĞLAMINDA İLİŞKİSEL DİN SOSYOLOJİSİ PARADİGMASI VE SANAL DİNİ CEMAATLER	1429-1451
Relational Religion Sociology Paradigm and Virtual Religious Communi- ties in the Context of 'Structure-Agency' Yusuf YARALIOĞLU	

BİR HAKKIN İADESİ: GAZZÂLÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİNİN ELEŞTİRİSİ (HÜSÜN-KUBUH BAĞLAMINDA BİR İNCELEME) The Return Of A Right: Criticism Of Al-Ghazâlî's Criticism On Mu'tazilah (A Review In The al-Husn And al-Qubh) Yunus ÖZTÜRK	1453-1483
18. VE 19. YÜZYILLARDA HİNT ALTKITASINDA MÜSLÜMANLARIN EĞİTİM ÖĞRETİM MESELESİ: ORYANTALİZM – EVANJELİZM MÜCADELESİ VE MEDRESELERDE EKOLLEŞME The Problem of Education of Muslims in the Indian Subcontinent in the 18 <sup>th</sup> and 19 <sup>th</sup> Centuries: Orientalism - Evangelism Struggle and Emergence of Schools of Thought in Madrasas Emre YÜRÜK	1485-1512
<b>TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS</b>	
İLAHİYATIN WISSENSCHAFT OLARAK GÖRÜNÜMÜ <i>Protestant Theology and the Making of the Modern German University</i> Yazar: Thomas Albert Howard, (Oxford: Oxford University Press, 2006.) <i>Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch</i> Yazar: Johannes Zachhuber, (Oxford: Oxford University Press, 2013.) Değerlendiren /Reviewed by Asim DURAN	1513-1521
THE PSYCHOLOGY OF RELIGION AND PLACE: EMERGING PERSPECTIVES EDİTÖRLER: VICTOR COUNTED, FRASER WATTS, (İSVİÇRE: SPRINGER INTERNATIONAL PUBLISHING; PALGRAVE MACMILLAN, YIL: 2019.) Review of <i>The Psychology of Religion And Place: Emerging Perspectives-</i> <i>Editörler: Victor Counted, Fraser Watts, (İsviçre: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, Yıl: 2019.)</i> Değerlendiren /Reviewed by Sezai KORKMAZ	1523-1527
KUR'ÂN MEÂLLERİ VE METİN-MERKEZCİ YORUM SEMPOZYUMU HAKKINDA BAZI İZLENİMLER VE DÜŞÜNCELER Some Impressions and Thoughts on " <i>The Quran Translations and Text Centered Interpretation Symposium</i> " Değerlendiren /Reviewed by Ercan ŞEN	1529-1540

## EDİTÖRDEN

2020 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...





# ŞEHÎD-İ SÂNÎ'NİN BİDÂYE'SİNİN SÜNNÎ HADİS USÛLÜ KAYNAĞI NEYDİ?: TÎBÎ'NİN HULÂSA'SI MI, CÛRCÂNÎ'NİN MUHTASAR'I MI?\*

Bekir KUZUDİŞLİ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Kuzudişli, Bekir. "Şehîd-î Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibî'nin Hulâsa'sı Mı, Cürçânî'nin Muhtasar'ı Mı?". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 509-550.

<https://doi.org/10.33415/daad.761539>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 June 2020, **Accepted:** 15 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Kuzudişli, Bekir. "What was the Sunnî Source of al-Shahîd al-Shâni's al-Bidâya: al-Tibi's al-Khulâsa or al-Jurjâni's al-Mukhtasar?". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 509-550.

<https://doi.org/10.33415/daad.761539>



## Öz

Bu makalenin amacı, Şîa'da müstakil ve kapsamlı ilk hadis usulü eserinin müellifi olan Şehîd-i Sâni'nin, Bidâye adlı kitabının kaynağını tam olarak tespit etmektir. Şehîd-i Sâni'nin Sünnî âlimlerce yazılan hadis usulü çalışmalarından etkilendiği yaygın bir şekilde zikredilse de kaynağının tam olarak belirlenip ilgili kitapların birebir karşılaştırılması, hem etkilenmenin boyutlarını hem de Şehîd-i Sâni'nin Sünnî usulü Şîi geleneğe uyarlarken yaptığı tasarrufları değerlendirmeye yardımcı olacaktır. Zira Şehîd-i Sâni'nin ziyade, hazif veya düzenleme şeklinde yaptığı bu tasarruflar aynı zamanda Şîi hadis tenkidinin yapısını anlamaya kapı aralayan durumlardır. Böylece Şîa'da Sünnî hadis usulünün esas alınması ve bunların Şîi hadis rivayetine uyarlayabilmek için bazı meselelerde çeşitli düzen-

\* Bu makaleyi okuyup değerlendiren M. Enes Topgöl, Selim Demirci, Muhammet Sacit Kurt, Muhammed Beyler, Peyman Ünügür, Mustafa Kemal Koca ve M. İkbâl Aslan'a, ayrıca konu hakkında çeşitli meseleleri istişare ettiğim Ahmed Snober, Musa Alak, Hamza Bekri ve M. Fatih Kaya hocalarıma teşekkür ederim.

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9018-7347>

lemelerin yapılması gibi hususlar, tarihte ve günümüzde Şii hadis usulü yazımının arka planının anlaşılması açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Usulü, Şii Hadis Usulü, Şehid-i Sâni, Tîbî, Cürçânî, Bidâye, Hulâsa.

**What was the Sunnî Source of al-Shahîd al-Shânî's al-Bidâya: al-Tîbî's al- al-Khulâsa or al-Jurjânî's al-Mukhtasar?**

#### Abstract

The aim of this article is to study about exact source of al-Shahîd al-Shânî's al-Bidâya which is known as the first comprehensive usul al-Hadîth book in the Shî'a. Although it is commonly expressed that al-Shahîd al-Shânî was affected from usul al-Hadîth books written by Sunnî scholars, it needs to be determined his exact source and dimension of affection by comparing each of them. This also benefits to understand of al-Shahîd al-Shânî's contributions when he adapted it to Shî'i tradition. So, his additions, extractions and arrangements shed light on Shî'i Hadîth criticism. Consequently, the fact that Shî'i usul al-Hadîth was affected from Sunnî books and some arrangements were made with the intent to apply them for Shî'i Hadîth will clarify how this affects structure of Shî'i usul al-Hadîth in the history and today.

**Keywords:** Usul al-Hadîth, Shî'i usul al-Hadîth, al-Shahîd al-Shânî, al-Tîbî, al-Jurjânî al-Bidâya, al-Khulâsa.

#### I. Giriş

Şam, Filistin, Mısır gibi dönemin Osmanlı topraklarında birçok Sünnî hocadan istifade eden, İstanbul'a gelerek Şâfiî müderrislerin tayin edildiği Ba'labek'teki Nuriye Medresesi için resmi görev alan, Şii mezhebinde müctehid sayılarak birçok alanda kitaplar yazan ve nihayetinde 965/1558 yılında İstanbul'da Rüstem Paşa (ö. 968/1561) tarafından öldürülen "Şehîd-i Sâni" lakabıyla meşhur Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Cüba'î el-Âmilî (ö. 965/1558) hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Şii gelenekte çığır açan bir

<sup>1</sup> Şehîd-i Sâni hakkında birçok çalışma, Cebel-i Âmil bölgesi âlimleri hakkında düzenlenen bir sempozyumda topluca görülebilir. Bk. *Law in Transmission: 'Amilî Role in Development of Shia Law* [International Congress of Shahîdayn], ed. Muhammad Kazem Rahmatî, Kum: Academy of Islamic Science and Culture, 2009. Bu eserin matbu basısında Devin Stewart'ın "Parface: Investigating Second Martyr" ismiyle, Şehîd-i Sâni hakkındaki çalışmaları özetleyip değerlendirdiği bir giriş varken internet nüshasında bu kısım, bizce malum olmayan bir sebeple hazfedilmiştir. Atflarda internet nüshasıyla görülen sayfa farklılıkları bu makalede eserin matbu nüshasının esas alınmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye'de ise doğrudan Şehîd-i Sâni ve *Bidâye*'yi konu alan bir yüksek lisans tezi Süleyman Bür tarafından kaleme alınmışsa da bu çalışma birçok sorunu bünyesinde barındırır. Örneğin yazarın Şehîd-i Sâni'ye nispetle zikrettiği "Senedi adil imamlar tarafından Hz. Peygamber'e ulaştırılan ve tüm tabakalarda da bu

âlim olan Şehîd-i Sâni'nin dikkat çekici özelliklerinden birisi de hadis usulü konusundaki çalışmalarıdır. Zira o, sırasıyla kaleme aldığı *Gunyetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti ıstılâhâtî'l-muhaddisîn, el-Bidâye fî ilmi'r-rivâye* ve onun şerhi olan *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye* adlı kitapları Şîi gelenekte önemli bir evrilmeye yol açmıştır. Şehîd-i Sâni *Bidâye*'nin sonunda “Bu kitap [*Bidâye*], ilimde maksatlara işaret eden ve icmalen söylenmiş kısa bir metindir. Örnekleriyle birlikte bu konuları derinlemesine öğrenmek isteyenler *Gunyetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti ıstılâhâtî'l-muhaddisîn* adlı kitabıma bakabilirler” diyerek andığı<sup>2</sup> *Gunye* günümüze ulaşmamıştır. Sonraki hadis usul yazımını ciddi olarak etkileyen *Bidâye* ve onun memzuc şerhi *Riâye*'nin ise çeşitli neşirleri yapılmıştır.

Birçok yönüyle dikkat çeken *Bidâye* ve *Riâye*, Şîa'nın ilk hadis usulü olup olmadıkları ve içeriklerinin Ehl-i sünnet'ten alınıp alınmadıkları gibi hususlarda Sünnî ve Şîi âlimlerce tartışılan metindir. Her iki mesele de önemli olmakla birlikte bu makale *Bidâye*'nin kaynağını tam olarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece *Bidâye* ile asıl kaynağının metodik karşılaştırması Şehîd-i Sâni'nin tasarruflarını değerlendirmeye imkan verecektir. Konuya giriş mahiyetinde ise Şehîd-i Sâni'nin kullandığı kaynağı daha önemli hale getireceği için onun Şîi gelenekte ilk hadis usulü müellifi olup olmadığı tartışmasına kısaca değinilecektir.

## II. Şîa'da ilk Hadis Usulü Yazarı Şehîd-i Sâni mi?

Şehîd-i Sâni'nin hadis usulüne dair eserleri özellikle de *Bidâye* ve onun şerhi *Riâye*, Şîi hadis usulü yazımında köşe taşı olmasına rağmen, bu kitapların alanda yazılmış ilk eserler olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Günümüze ulaşan ilk Sünnî hadis usulü kitabı 4./10. asırda kaleme alınmışken Şehîd-i Sâni'nin 10./16. asırda

adaletin bozulmadığı hadislerdir” şeklindeki sahih hadis tanımı (Bür, *Şehid-i Sani*, 25) birkaç yönden kusurludur. “Adil imam” ifadesi, Şîa'yı konu edinen bir tezde yapılması gereken bir yanıştır, zira masum kabul edilen bir imamın adil olmaması zaten düşünülemez. Tanımdaki doğru ifade “âdil olan imâmî raviler tarafından...” şeklindedir. Öte yandan Bür'ün yaptığı tanımda hadis sadece Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir. Ancak Şîa'da İmamlardan gelen rivayetler de aynı değeri taşıdığından, Şehîd-i Sâni'nin yaptığı tanımda Hz. Peygamber yerine “masumlar” ifadesi özellikle tercih edilmiştir. Ayrıca Şehîd-i Sâni'nin tarifinde olmasına rağmen tezde ittisal şartına gerektiği şekilde vurgu yapılmadığı da belirtilmelidir. Sahih hadis tanımı için bk. Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23. Peyman Ünügür'ün, 13-14 Aralık 2019 tarihinde İsar Vakfı tarafından düzenlenen Osmanlı'da İlm-i Hadis Sempozyumu'nda sunduğu “Hadiste Sünnî-Şîi Etkileşimi: eş-Şehîdü's-Sâni Örneği” isimli tebliği ise henüz neşredilmemiştir.

<sup>2</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 66.

yaşaması ve söz konusu iki eser arasında altı asırlık fark bulunması Şîî gelenek açısından bir nakısa oluşturduğu için bu tartışma sürekli gündemde kalmış görünmektedir. Şehîd-i Sâni'nin Şîî gelenekte ilk hadis usulü müellifi olup olmadığı meselesinde ise onun öğrencisi veya yaşadığı çağa yakın âlimler ilk kitabı onun yazdığını söylerken yakın dönem ve çağdaş Şîî ilim adamları ise belirgin şekilde ondan önce de hadis usulü eserlerinin bulunduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca bazı çağdaş âlimler ilk görüşü alıntılarken bazıları her iki ihtimalin de mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Şehîd-i Sâni'den önce Şîî gelenekte hadis usulü kitabının yazılmadığını ilk söyleyen şahıs, onun yakın öğrencilerinden olan ve hocasının hayat hikâyesini ayrıntılı olarak anlatan Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Avdî'dir.<sup>3</sup> Avdî, yukarıda zikri geçen üç eseri zikrettikten sonra "Bu ilim hakkında bizim âlimlerimiz daha öncesinde herhangi bir kitap tasnif etmemişlerdi, o bu kapıyı ilk açan şahıstır"<sup>4</sup> diyerek ilgili eserlerin gelenekte ilk defa Şehîd-i Sâni tarafından yazıldığını kaydetmiştir. Şehîd-i Sâni'nin yaşadığı asra daha yakın olan Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692), "Şehîd-i Sâni, dirâyetü'l-hadis konusunda İmâmiyye'de ilk kitap telif eden şahıstır"<sup>5</sup> derken Mirza Abdullah (12./18. yy) da "Hüseyn b. Abdüssamed'in *Vusûlü'l-ahyâr*'ı dirayet ilmi konusundaki ikinci kitaptır, üstadı Şehîd-i Sâni'nin kitabı daha önce yazılmıştır"<sup>6</sup> kaydını düşmüştür. Hansârî (ö. 1313/1895) gibi nispeten geç dönem âlimleri de Avdî'nin sözünü zikretmişlerdir.<sup>7</sup>

Benzer şekilde Şehîd-i Sâni'nin çağdaşı olup bu dönemden önce müstakil hadis usulü eserinin bulunmadığını zımnen ileri süren Şîî âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Şehîd-i Sâni'nin öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî (ö. 984/1576), hocasının kitabından sonra kaleme aldığı *Vusûlü'l-ahyâr*'ın mukaddimesinde hadis usulü ilminin ismen ve resmen yok olduğunu söyleyip bu bilgiler önceki âlimlerinin fıkıh ve fıkıh usulü, hadis ve ricâl eserlerinde bulunsa da "bu konuda müstakil bir kitap olmadığını" iddia etmesi<sup>8</sup> -Şehîd-i Sâni'nin anılan eserleri nedeniyle kabul edilmese de- onun öncesin-

<sup>3</sup> Şehîd-i Sâni'nin *Riâye*'sini tahkik eden Ali Muhammed Bakkâl bu ismi el-Üdî şeklinde zabtetmiştir (Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 23).

<sup>4</sup> Avdî, "Buğyetü'l-mürîd", 2/650.

<sup>5</sup> Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 1/86.

<sup>6</sup> Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulema*, 2/115.

<sup>7</sup> Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3/376. Ayrıca bk. Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 8/385.

<sup>8</sup> Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 30

de müstakil bir usulün kaleme alınmadığına işaret etmesi yönüyle önemlidir.

Benzer şekilde, Şîî iken Ehl-i Sünnet mezhebine girip Osmanlı devletine iltica eden Mirza Mahdûm eş-Şîrâzî'nin (ö. 995/1587) *Kitâbü'n-Nevâkız li zuhûri'r-revâfız* adlı eserinde<sup>9</sup> Şehîd-i Sâni için "Hadis usulüne dair telifler onlar arasında yoktu. Rüstem Paşa'nın öldürdüğü Zeynüddîn el-Âmilî bunun Şîa için büyük bir ayıp olduğunu fark edip bu ayıptan kurtulmak için çalıştı..." şeklindeki ifadeleri de<sup>10</sup> Şehîd-i Sâni'nin eserinin alandaki ilk telif olduğunu gösterir. Sünnîliğe geçip Osmanlı'ya sığınmasından dolayı Mirza Mahdûm'un bu görüşünün Şîilerce kabul edilmeyeceği açıksa da ilgili kitaba Seyyid Nurullah b. Şerefüddîn el-Mar'aşî et-Tüsterî'nin (ö. 1019/1610) yazdığı *Mesâibü'n-nevâsib (fir-redd alâ Nevâkızı'r-revâfız)* adlı reddiyede Şîa'ya yönelik her iddia alıntılanıp genişçe cevaplandığı hâlde Şehîd-i Sâni'nin hadis usulüne dair iddialarına değinilmeyişi<sup>11</sup> bu eleştirinin zimnen kabul edildiğini göstermektedir.

Şîî âlimlerin Şehîd-i Sâni'nin mezkûr eserlerini ilk hadis usulü kitapları sayma düşüncesi, hemen her alanda Şîî âlimlerin önceliğini vurgulayan Seyyid Hasan es-Sadr'dan (ö. 1354/1935) sonra değişmiştir. O, Şîa'da ilk hadis usulü eserinin Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü usûli'l-hadîs*'i ile başladığını belirterek Hâkim'i de Şîî bir âlim olarak sunar. Sonrasında Cemâlüddîn Ahmed b. Tâvûs'un (ö. 673/1274), sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklindeki dörtlü taksimi zikrederek usule değindiğini, ardından Ali b. Abdülhamîd el-Hasenî'nin (8./14. yy) *Şerhu usûli dirâyeti'l-hadîs*<sup>12</sup> adlı bir eser yazdığını kaydeder.<sup>13</sup> Sadr'ın dışında konuyu

db | 513

<sup>9</sup> Esas alınan nüshada müellif, kendi hattıyla eserin iç kapağına metinde zikredilen ismi yazmıştır. (Topkapı III Ahmet kitaplığı, 1828). Kitabın ismini Stewart, *en-Nevâkız fir-redd alâ'r-revâfız* olarak verirken; Kioumars Ghereghlou onu *en-Nevâkız li-bünyâni'r-revâfız* olarak zikreder. Ona göre Mirza Mahdûm bu eseri Osmanlı topraklarına sığındığı ilk zamanlarda kaleme alınmıştır ("A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World", 156).

<sup>10</sup> Mirza Mahdûm, *Nevakız*, 101<sup>b</sup>.

<sup>11</sup> Tüsterî, *Mesâib*, 2/121-132.

<sup>12</sup> Bu şahsın kimliğinde ihtilaf edilmiştir (Bâbüli, "Musennefâtü's-Şîa fi ilmi'd-dirâye", 1/60). Eseri Hasan es-Sadr'dan önce zikreden bir kaynak tespit edilmemiştir. Kitabı eserinde zikreden Muhsîn el-Emîn (*A'yânü's-Şîa*, 1/149) ve Aga Büzürg et-Tahrânî (*Zerîa*, 13/94) kitabın ismi dışında başka bilgi vermezler. Abdülhâdî el-Fadlî bu eseri Şîa'da telif edilen ilk kitap olarak takdim eder (*Usûlü'l-hadîs*, 26).

<sup>13</sup> Hasan es-Sadr, *Tesîsü's-Şîa*, 294-5.

inceleyen âlimler, Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Ebî Cumhûr el-Ahsâî'nin (9./15. asrın başları) *Tuhfetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti istilâhi'l-muhaddisîn* adlı eseri<sup>14</sup> gibi hadis usulünü çağrıştıran kitapları, Tûsî'nin (ö. 460/1067) bazı usul konularını içeren *Udde*'si gibi fıkıh usulü kitaplarını, çeşitli ricâl eserlerini,<sup>15</sup> hatta Ebân b. Tağlib'e (ö. 141/758) nispet edilen *Mine'l-usûl fî'r-rivâyeti 'alâ mezhebi's-Şîa'*sı gibi eserleri zikrederek<sup>16</sup> Şehîd-i Sâni'den önce hadis usulünün veya usule ait konuların varlığını ispata çalışmışlardır.

Ehl-i sünnet kaynakları bir yana Şii âlimler tarafından da şüpheye karşılanan<sup>17</sup> Hâkim en-Neysabûrî'nin *Ma'rife*'si göz ardı edilecek olursa isminde dirâyetü'l-hadîs veya istilahların açıkça geçtiği eserler günümüze ulaşmadığı için kitapların mahiyeti hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Ayrıca bu eserlerden bir kısmının varlığı şüphelidir, bazıları ise konuyla ilgili değildir. Örneğin Ahsâî'nin *Tuhfetü'l-kâsîdîn*'i ile Şehîd-i Sâni'nin *Gunyetü'l-kâsîdîn*'i, Tuhfe-Gunye farkı hariç neredeyse aynı ismi taşıdıkları için dikkat çekici bulunup araştırıldığında *Tuhfetü'l-kâsîdîn*'in Aga Büzürg et-Tahrânî (ö. 1390/1970) tarafından hatalı kaydedildiği anlaşılmaktadır. Tahrânî, Ahsâî'nin *Tuhfe*'yi *Kâşifü'l-hâl* adlı kitabında andığını ve bunun Şehîd-i Sâni'nin *Gunye*'sinden farklı olduğunu belirtse de<sup>18</sup> *Kâşif*'in muhakkiki “Bu konuda daha geniş bilgi isteyenler *Tuhfetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti'l-muhaddisîn* kitabına baksınlar” ibaresinin eserin mutemet nüshalarında bulunmadığını kaydetmiştir.<sup>19</sup> Ebân b. Tağlib'e nispet edilen ilgili kitabın hadis usulüne dair olması ise hem anılan tarih hem de Şii hadis rivâyetinin gelişimiyle çelişmektedir. Nitekim birçok Şii kaynağın ona *aslın* çoğulu olan “usul” bağ-

<sup>14</sup> Günümüze ulaşmayan bu kitap hakkında Aga Büzürg et-Tahrânî, “888 yılında telif edilen *Kâşifü'l-hâl* kitabında müellif, hadisler ve hadis kısımlarını zikrettikten sonra “Bu konuları derinlemesine öğrenmek isteyenler *Tuhfetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti istilâhi'l-muhaddisîn* kitabına bakabilirler” sözünü nakletmektedir. O, bu eserin, Şehîd-i Sâni'nin kitabından farklı olduğunu göstermek için de “Şehîd-i Sâni'nin *Gunyetü'l-kâsîdîn* kitabı ileride gelecek” demektir (*Zerîa*, 3/461-2, 18/300).

<sup>15</sup> Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 9-10.

<sup>16</sup> Sâmîr Hâşim, “Târîhu'l-hadîs ve ulûmuhû”, 247.

<sup>17</sup> Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 10.

<sup>18</sup> Tahrânî, *Zerîa*, 3/462.

<sup>19</sup> *Kâşifü'l-hâl an ahvâli'l-istidlâl*'in muhakkiki Ahmed el-Kinânî, Tahrânî'nin hatasına işaret edip “Belki de onun yanında bize ulaşmayan bir nüsha vardır” dese de (s. 119) onun tahkikte birçok nüshadan istifade ettiği, özellikle müellife hicri 896 yılında okunan nüshayı esas aldığı görülür (s. 23). Hadis usulü alanında yazılmış eserleri derleyen Bâbü'l de *Tuhfetü'l-kâsîdîn*'in Ahsâî'ye nispetinin hatalı olduğunu belirtir (Bâbü'l, “Musennefâtü's-Şîa fi ilmi'd-dirâye”, 1/34).

lamında atıfta bulunması bu durumu destekler.<sup>20</sup> Tûsî'nin *Udde'si* gibi fıkıh usulü ya da ricâle dair eserlerde ise hadis usulüne dair bazı konulara değinilmesi tabiidir. Dolayısıyla Şehîd-i Sâni'ye ait mezkûr kitapların alanda ilk olduğunu ileri sürenlerin, bir bütün olarak hadis usulü konularını kapsayan müstakil bir eseri kastettikleri anlaşılmaktadır.<sup>21</sup>

Öte yandan önceki eserlere nispetle Şehîd-i Sâni'nin mezkûr kitaplarının hadis usulüne katkısı oldukça fazladır.<sup>22</sup> Bu makale Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye'si* ile sınırlanmakla birlikte hadis usulünde Sünnî-Şiî etkileşimin boyutlarına da değinmeyi amaçladığı için Şehîd-i Sâni öncesinde bir usul kitabının yazılıp yazılmadığı tartışması konu açısından önem arz eder. Zira hadislerin dörtlü taksimi yani sahih-hasen-müvessak ve zayıf kısımlarına ayrılması tartışmalarında olduğu gibi önceki âlimlerin de hadis usulüne dair ıstılahları Sünnîlerden aldıklarına dair yoğun eleştiriler bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Netice olarak Şîa'da ilk hadis usulü eserinin hangisi olduğu tartışmasının sonucu ne olursa olsun, Şehîd-i Sâni'nin Şiî usul yazımını derinden etkilediği açıktır. Dolayısıyla onun günümüze ulaşmış ilk hadis usulü eseri olan *Bidâye'sinin* hangi kaynağı esas aldığı meselesi önem arz etmektedir. Bu durum *Bidâye'nin* şerhi olan *Riâye* konusunda da bir fikir verecektir.

### III. Şehîd-i Sâni'ye Ait Hadis Usulü Eserlerinin Menşei Tartışmaları

Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye'si* ve *Riâye'si*, Sünnî bir hadis usulü eseriyle birlikte okunduğunda iki usul arasında birçok konuda benzerlik görüldüğü için gerek konuyu özel olarak araştıran gerekse Şîa'daki farklı bir meseleyi incelerken yeri geldikçe konuya değinen ilim adamları Şiî hadis usulünün Ehl-i sünnet'in tesiriyle oluştuğu kanaatinde dirler. Bu nedenle söz konusu tartışmanın tarihini ana hatlarıyla ortaya koymak, bu makalenin ilgili konuya ne kattığını tespit etmek açısından önemlidir.

<sup>20</sup> Muhsîn Emîn, *Ayânü'ş-Şîa*, 2/99. Kitabın zikredildiği kaynakları bir arada görmek için bk. Kohlberg, "Dört Yüz Asıl", 149.

<sup>21</sup> Serdar Demirel, *Ulümü'l-hadîs*, s. 78.

<sup>22</sup> Şehîd-i Sâni'nin *Riâye'sinin* bu alanda öncü olduğuna dair Şihâbüddîn el-Hüseynî el-Mar'âşî en-Neceffî'nin ifadeleri için bk. *Riâye*, 13 (Mar'âşî'nin takdim yazısı).

<sup>23</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, 384.

### A. Şehîd-i Sâni'nin Kaynağı Neydi?: Ana Hatlarıyla Tartışmanın Tarihi Seyri

Şehîd-i Sâni'nin hadis usulü kaynağının veya kaynaklarının ne olduğu sorusu hem Şii hadis tarihi ve usulünün anlaşılması hem de Sünnî-Şii tartışmalarında Şia'nın Ehl-i sünnet'ten etkilenip etkilenmediği meselesiyle ilgili olduğu için birçok yazarın gündemine girmiş, konu hakkında çeşitli kanaatler arz edilmiştir. Örneğin Şia'da hadis tenkidini özel olarak inceleyen Mecdî b. Avad el-Cârihi<sup>24</sup> ve Eşref el-Cizâvî<sup>25</sup> Şii hadis usulünün Ehl-i sünnet'ten etkilenerek oluştuğunu belirtmelerine rağmen bunun hangi kitaptan nasıl gerçekleştiğine dair bilgi vermezler. Serdar Demirel ise "Hadis usulü alanında Şia'da müstakil ilk hadis usulü eseri Şehîd-i Sâni diye maruf Zeynüddîn el-Âmilî'ye ait olup o, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime'sini* özetlemiş, sonra da onu şerh etmiştir" ifadelerine yer vermiş;<sup>26</sup> ancak Şehîd-i Sâni'nin eseri özetleme tarzı, farklı kaynaklar kullanıp kullanmadığı veya İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine yazılan bir muhtasarı mı esas aldığı gibi meselelere değinmemiştir. Benzer şekilde Sünnî-Şii usulünü karşılaştırmalı inceleyen İbrahim Kutluay da *Bidâye'nin* adeta İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs'inin* bir muhtasarı olduğunu, ayrıca onun Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî'si*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker'i* ve onun şerhi *Nüzhetü'n-nazar'ı* gibi Sünnî kitapları kullandığını söylemiş ancak eserin asıl kaynağını netleştirmemiştir.<sup>27</sup> Aşağıda değineceğimiz bir iki eser hariç Sünnî araştırmacılar tarafından yapılan diğer çalışmalarda da Şii hadis usulünün genel olarak Sünnî kaynaklardan alındığı vurgulansa da özel bir kitap ismi belirtilmemiştir.<sup>28</sup>

516| db

Şii âlimler ise kitabın kaleme alındığı dönemden itibaren Şehîd-i Sâni'nin kaynağının Sünnî literatür olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin Hür el-Âmilî, Şehîd-i Sâni'nin Şia'da ilk defa usul kitabını kaleme aldığını belirtip "Fakat ıstılahları Âmme'nin [Ehl-i sünnet'in] kitaplarından almıştır" demiş, sözlerini "Nitekim Şehîd-i Sâni'nin oğlu ve diğerleri de bunu belirtmişlerdir" diye bitirmiştir.<sup>29</sup> Gerçek-

<sup>24</sup> Cârihi, *Nakdül-hadîs*, 226 vd, 662, Müellif, bu başlığı Abdülhâdi el-Fadlî'nin hadis usulünü esas alarak özetlemektedir.

<sup>25</sup> Cizâvî, *İlmü'l-hadîs*, 43.

<sup>26</sup> Demirel, *Ulûmü'l-hadîs*, 426.

<sup>27</sup> Kutluay, *Şia'da Hadis Usulü*, 32.

<sup>28</sup> Fûveyle, *el-Furûku'l-munîta*, 5.

<sup>29</sup> Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, 1/86.



ten de Şehîd-i Sâni'nin oğlu Hasan (ö. 1011/1602), muzdarib hadisle ilgili bir hususu tartışırken babasının Ehl-i sünnet tarikiyle gelen bir örneği zikretmesinin Şîi kitaplardaki uygulamaya uygun olmadığını belirtip şöyle demektedir:

Diğer hadis çeşitlerinin çoğunda olduğu gibi ızdırab konusunda da asıl onlardır. Ehl-i sünnet, temel eserlerinde örnekleri oluştuktan sonra bunları ıstılahlaştırdılar. Bizden de bir grup âlim onları izledi ve Sünnîlerin ıstılahlarına uygun düşen bazı terimlere bizim kitaplardan örnekler zikretti. Böylece söylenen birçok şey farazi olmaktan öteye gidemedi.<sup>30</sup>

Bu ifadeleriyle Şehîd-i Sâni'nin oğlu, babasının uygulamaları da dâhil, ıstılahların Ehl-i sünnet'ten alındığını açıkça belirtmektedir.

Muhammed Emîn el-Esterebâdî (ö. 1033/1623) ile Şîi tarihinde meşhur bir ekol hâlini alan Ahbârîlerin hadis usulüne kategorik olarak karşı çıkmaları dolayısıyla Şehîd-i Sâni'nin söz konusu kitaplarındaki Sünnî etkiyi kuvvetli bir şekilde vurgulamaları beklenen bir durumdur. Ancak onlar bir bütün olarak hadis usulü yazımını merkeze almaktan ziyade Cemalüddîn İbn Tâvûs ve/veya Allâme Hillî (ö. 726/1325) ile başlatılan hadislerin sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklindeki dörtlü taksimini esas alarak muhataplarını eleştirmişlerdir. Onlar bu taksimin Ehl-i sünnet'ten alındığını ve yapısı farklı olduğu için Şîi hadislere uygulanamayacağını ısrarla belirtmişlerdir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Ahbârîler, dörtlü taksimi daha da geliştiren ve bir bütün olarak hadis usulü kaleme alan Şehîd-i Sâni'ye de aynı eleştirileri yöneltmiş olmaktadır. Zira birçok Sünnî âlimden ders alan Şehîd-i Sâni, hem o zamana kadar Şîi kitaplarda bilinmeyen memzuc şerhi hem de bir bütün olarak hadis usulünü Ehl-i sünnet'ten almasıyla dikkat çekmiştir.<sup>32</sup> Şehîd-i Sâni'nin oğlu ile Şîa'da ikinci hadis usulü yazarı olarak bilinen Hüseyin b. Abdüssamed'in oğlu Bahâî (ö. 1030/1620), -çeşitli değişiklikler yapmakla birlikte- babalarının yazdıkları usulü hadislere uygulamışlar ve böylece nihai olarak Şîi gelenekte köklü bir değişiklik olmadığını göstermeye

<sup>30</sup> İbn Şehîd-i Sâni, *Munteka'l-cumân*, 1/10.

<sup>31</sup> Konu hakkında bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 384 vd.

<sup>32</sup> Şehîd-i Sâni'nin öğrencisi Avdî'nin "O, memzûc şerhin Âmmîler [Sünnîler] tarafından yazıldığını görüp böyle bir şerh usulünün bizde olmadığını farkedince dini gayreti onu memzuc şerh yazmaya sevk etti. Ayrıca bu tür şerh özünde iyi bir şeydi" ifadeleri için bk. "Buğyetü'l-mürîd", 2/647.

çalışmışlarsa da<sup>33</sup> bu durum Ahbârîleri ikna etmemiştir. Zira bu yeni ayırım on binlerce hadisin zayıf sayılmasını gerektiriyordu. Bu gibi nedenlerle Şehîd-i Sâni ile bu işin öncüleri olarak görülen diğer Şii âlimler, Ahbârîlerce eleştirilmiş; hatta bazı mütekaddimûn dönemi âlimleri de bundan hisselerini almışlardır. Nitekim Esterebâdî, Allâme el-Hillî ile Ali b. el-Hüseyn el-Kerekî'ye (ö. 940/1533) bazı meseleler nedeniyle itiraz etmiş, onun ve Şehîd-i Sâni'nin de içinde bulunduğu bazı âlimleri geleneği bozmakla itham etmiştir. Hadis usulü eleştirisini de içerdiği için önemli olan bu tenkitte Esterebâdî, "İbn Cüneyd, İbn Ebî Akîl ve -sonrasında- Muhammed b. İdrîs el-Hillî'nin ardından bu iki fazıl âlim [Hillî ile Kerekî] ve iki şehid [Şehîd-i Evvel ile Şehîd-i Sâni] Sünnîlerin usule dair kaidelerini ve dirâyetü'l-hadis ıstılahlarını Ehl-i beyt hadislerine ve hükümlerine uygulayan kişilerdir" demiş, diğerlerinin de bilmeden onlara uyduklarını kaydetmiştir.<sup>34</sup>

518| db

Öte yandan yukarıda zikredilen Şehîd-i Sâni'nin oğlunun Ehl-i sünnet'ten alınan birçok ıstılahın Şii hadislerde karşılığının olmadığına dair ifadeleri de Ahbârîler tarafından sıkça alıntılanmıştır.<sup>35</sup> Hatta Esterebâdî, Şehîd-i Sâni'yi ve diğer âlimleri derin araştırma yapmaksızın aceleyle eser telif etmeleri ve kitaplarını Ehl-i sünnet'in hadisleri için geçerli olan ön kabullere dayanarak yazmaları nedeniyle eleştirmektedir.<sup>36</sup>

Ahbârî ekolün öncü âlimlerinden Hüseyin el-Kerekî (ö. 1076/1665) ise Şehîd-i Sâni'nin Sünnî hadis usulü kaynağının ne olduğunu zikretmesi yönüyle dikkat çekmektedir. O, Şîa'da hadis usulü tarzı bir kitabın bulunmadığını, bu konuda ilk eser telif eden kişinin Şehîd-i Sâni olduğunu belirtip onun bu konudaki risalesinde İbnü's-Salâh'ın kitabını ihtisar ettiğini, sonra da bunu şerh ettiğini kaydetmiştir.<sup>37</sup> Ahbârî bakış açısına göre Şii hadisler haber-i vâhid olmadığı için hadis usulüne ihtiyaç bulunmasa da Kerekî bu yeni usulün Şii'ler için faydasız olduğunu okuyucusuna bizzat göstermek amacıyla Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye'sini* ve şerhini özetlemiştir. Onun

<sup>33</sup> Bu ayırımın Şii ahkâmda nihâi olarak köklü bir farklılık oluşturmadığı konusunda bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-Sünne*, 271.

<sup>34</sup> Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 364-5. Müellif metinde toplamda yedi kişi saymasına rağmen sonra gelenlerin beş kişiye uyduğunu belirtir. O mütekaddimûn döneminde yaşayan İbn Cüneyd ve İbn Ebî Akîl dışındaki beş kişiyi kastetmiş olmalıdır.

<sup>35</sup> Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 128; Bahrânî, *Hadâik*, 1/34.

<sup>36</sup> Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 375.

<sup>37</sup> Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr*, 104.

bu eylemi ve özette yeri geldikçe Şehîd-i Sâni'yi mezhebi bilmemekle suçlaması veya bu minvalde alıntılar yapması, Ahbârîler nezdinde hadis usulünü Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya taşıyan Şehîd-i Sâni'ye yöneltilen tepkinin boyutlarını göstermektedir.<sup>38</sup>

Daha sonraki dönemde Usûlî âlimler ve çağdaş müellifler ise Şehîd-i Sâni'nin hadis usulünü Ehl-i sünnet'ten almış olabileceği gibi Cemâlüddîn İbn Tâvus (ö. 673/1274), Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve diğer âlimlerin eserlerini kullanarak oluşturmuş olabileceğini belirtmektedir. Örneğin çağdaş ilim adamı Abdülhâdî el-Fadlî, Şehîd-i Sâni'nin usulünü yazarken İbn Tâvus'un *Hallü'l-işkâl fî ma'rifeti'r-ricâl*'inden ya da Sünnî hocalarından etkilenmiş olabileceğini kaydetmiştir.<sup>39</sup> Bazıları ise daha net ifadelerle Şehîd-i Sâni'nin hadis usulü eserlerinde Sünnî etkisinin bulunduğunu ve bunu ilmin gelişmesi olarak gördüklerini belirtmişlerdir.<sup>40</sup>

Netice itibarıyla yukarıda ifade edilen görüşlerden hareketle Şehîd-i Sâni'nin hadis usulüne dair eserlerinde Sünnî etki yaygın olarak dillendirilse de bunun hangi kitaptan ne ölçüde yapıldığı meselesi etraflıca incelenmemiş, bazı ilim adamları eserin İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden veya diğer bazı meşhur eserlerden ihtisar edildiğini genel ifadelerle söylemekle yetinmişlerdir. Ancak sayıları az olmakla birlikte Şehîd-i Sâni'nin bilgileri toptan aldığı ya da büyük ölçüde faydalandığı eseri özel olarak zikreden şahıslar da bulunmaktadır. Muhtemelen bunların ilki, yukarıda görüşleri zikredilen Mirza Mahdûm'dur. O, Şîa'da Şehîd-i Sâni'den önce hadis usulü eserinin bulunmadığını belirtip “Zeynüddîn el-Âmilî bunun Şîa için büyük bir ayıp olduğunu idrak etti, bu ayıptan kurtulmak için çalıştı, bir süre sonra dedem Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin [ö. 816/1413] *Muhtasar*'ını intihal ederek elinde bir hadis usulüyle meydana çıktı. Ama bu durum ayıplarını arttırmaktan başka bir işe yaramadı”<sup>41</sup> diyerek daha net bir ifadeyle Şehîd-i Sâni'nin hadis usulündeki Sünnî kaynağı zikretmektedir.

Şehîd-i Sâni'nin *Riâye*'sinin muhakkiki Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl ise daha farklı bir kaynağa işaret etmiştir. Muhakkik bu görüşünü *Riâye*'nin girişinde zikrettiği için sonraki çalışmalarda

<sup>38</sup> Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr*, 110-1, 121-2, 124-5, 133.

<sup>39</sup> Fadlî, *Usûlü'l-hadîs*, 27.

<sup>40</sup> Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 7/145. Ayrıca bk. Hubbullâh, *Nazariyyetü's-sünne*, 201.

<sup>41</sup> Mirza Mahdûm, *Nevâkız*, 101<sup>b</sup>.

sıkça kullanılması beklenen fakat gözlerden uzak kalmış olan bu eser Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî'nin (ö. 743/1343)<sup>42</sup> *Hülâsa fî Usûli'l-hadîs*'idir. Bakkâl'ın, kitabın kaynağı konusundaki ifadeleri çok net olmasa da o, Şehîd-i Sâni'nin Tîbî'nin *Hulâsa*'sı gibi eserlere sıkça müracaat ettiğini, ancak gerekli yerlerde çıkarma, ekleme, düzeltme ve yeniden tanzim etme gibi faaliyetler yaptığını belirtmektedir.<sup>43</sup> Tîbî'nin *Hulâsa*'sına işaret eden bir diğer Şahıs Ahmed Snober'dir. Ona göre Şehîd-i Sâni mezhebinin gerektirdiği bazı değişiklikler yapsa da usulü tamamen Tîbî'nin *Hulâsa*'sından almış, hatta birçok yeri aynı ifadelerle iktibas etmiş, Şîa'da bilinmeyen bazı ıstılahları ilk defa Tîbî'den alıntılıyarak kullanmıştır.<sup>44</sup> Snober'in Şehîd-i Sâni'nin kaynağı olarak Tîbî'nin *Hulâsa*'sını net ifadelerle kaydetmesi önemlidir. Ne var ki her iki ilim adamı da anılan eserleri bütünüyle metodik olarak karşılaőtırmamıő ve yaptıkları kısmî karşılaőtırmada Şehîd-i Sâni'nin *Riâye*'sini esas almışlardır. Ancak bu eser, müellifi tarafından yapılan memzuc bir Şerh olduğu ve çeőtli yerlerde Şîi kaynaklardan örnekler verdiği ya da önceki Şîi âlimlerin görüşlerini daha fazla zikrettiği için kitabın kaynağını tam olarak göstermeye pek uygun değildir. Onun yerine muhtasar olduğu için birebir karşılaőtırmaya daha uygun görünen *Riâye*'nin aslı *Bidâye* esas alınmalıdır. Çalışmanın sonraki aşamasında *Bidâye*'nin aslının *Hulâsa* mı yoksa Mirza Mahdûm'un iddia ettiği Şekilde Cürçânî'nin *Muhtasar*'ı mı olduğu meselesi üç kitabı bütünüyle karşılaştırılarak ıncelecektir. Böylece Şehîd-i Sâni'nin gerçekten Sünnî kaynağı tamamıyla mı alıntılıadığı yoksa onlardan belirli noktalarında mı istifade ettiği görülebilecek, ayrıca nerede ve nasıl tasarruflarda bulunduğu ve bu durumun Şîi hadis usulü açısından anlamı üzerinde durulacaktır.

### B. *Bidâye*'nin Kaynağı: Tîbî mi Cürçânî mi?

*Bidâye*'nin kaynağının Tîbî'nin eseri mi yoksa onun muhtasarı Cürçânî'nin kitabı mı olduğu irdelenmeden önce, İbnü's-Salâh'tan sonraki âlimlerin genelde onun *Ulûmü'l-hadîs*'ini esas almalarından hareketle, Şehîd-i Sâni ile Tîbî ve Cürçânî'nin *Ulûmü'l-hadîs*'i benzer ifadelerle mi özetledikleri veya farklı ortak bir kaynaktan mı yarar-

<sup>42</sup> Tîbî'nin ismi hakkındaki tartışmaları görmek için bk. Kurt, "Şerefüddîn et-Tîbî", 214.

<sup>43</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 23.

<sup>44</sup> Snober, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, 177-8.

landıkları meselesi netleştirilmelidir. Böylece *Bidâye*'nin *Ulûmü'l-hadîs*'ten özetlendiğini belirten ilim adamlarının görüşlerinin isabetli olup olmadığı ortaya çıkacaktır. Bunun için gerek İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'iyle bağlantısı gerekse *Bidâye*'ye kaynaklığı açısından Tîbî ve Cürçânî'nin eserlerine özgü yönler belirlenmelidir.

### 1. Özgün Yönleriyle Tîbî ve Cürçânî'nin Hadis Usûlü Eserleri

Özellikle Zamehşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâfı* ile Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1341) *Mişkâtı*'na yazdığı şerhlerle tanınan ve daha çok dil-belağat konusunda görüşlerine başvurulmuş Tîbî'nin hadis usulüne dair kitabı *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*'i bu alandaki diğer eserlerden çeşitli yönleriyle ayrılır. Öncelikle İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs* diye tanınan *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*'ini,<sup>45</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Muhtasarı*'nı<sup>46</sup> ve İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *el-Menhelü'r-revî*'sini kaynak olarak kullanan ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiu'l-usûl*'ü ile diğer eserlerdeki bazı önemli hususları da içeren *Hulâsa*,<sup>47</sup> tek bir kitabın muhtasarı olarak görülemez. Ayrıca Tîbî anılan kitapları veya onlardan birini birebir takip de etmemiştir. *Hulâsa*, hasen hadisin tanımı gibi bazı konularda yazarın görüşlerini yansıtmaya ve detay konularda diğer bazı tasarruflar barındırmasına rağmen özellikle tertibinin farklılığıyla öne çıkmaktadır. Gerçi eserin tertibinde hicri 687 yılında yazımı biten İbn Cemâa'nın *Menhel*'inin<sup>48</sup> belirgin şekilde izlendiği söylenebilir. Ancak Tîbî *Menhel*'i olduğu gibi alıntılama yapıp kitaba çeşitli müdahalelerde bulunmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla bu tasarrufların bir kısmı *Hulâsa*'ya özgüdür ve ancak onu açıkça takip eden eserlerde görülebilmektedir. Neticede Tîbî'nin mezkûr tasarrufları hem *Hulâsa*'yı esas aldığı kaynaklardan ayırır hem de Şehîd-i Sâni dâhil, sonraki dönemde bu eseri takip eden âlimleri tespitte imkân verir.

<sup>45</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, 558 (Abdülfettâh Ebû Gudde'nin notu).

<sup>46</sup> Tîbî "muhtasar" kelimesini kullanmakla yetinmiş, başka bir detay vermemiştir. Meşhur olduğu üzere Nevevî İbnü's-Salâh'ın anılan eserinin iki kere ihtisar etmiş olup bunlar *İrşadü tullâbi'l-hakâik* ve *et-Takrîb ve't-teysîr* adlı eserleridir (Kandemir, "Nevevî", *DİA*, 33/45-9).

<sup>47</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 25-6.

<sup>48</sup> İbn Cemâa, *Menhel*, 145.

Tîbî'nin *Hulâsa'sı* mukaddime, makâsîd ve hâtîme başlıkları üzerine kurulmuş olup<sup>49</sup> mukaddimede hadis, sened, isnâd, haber, mütevatir-âhâd gibi terimlerin tanıtılmıştır. Makâsîd bölümünde ise dört kısım halinde 1. Hadisin kısımları ve neveleri, 2. Râvilerin vasıfları, 3. Hadis tahammül ve eda yolları, 4. Râvilerin isimleri ve tabakaları konularının incelendiği görülür.<sup>50</sup> Müellif, hâtîme bölümünde hoca, öğrenci ve kâtibin âdâbı bahsini ele almıştır.<sup>51</sup> Eserin üç ana bölüme ayrılmasında, İbnü'l-Esîr'in *Câmî'u'l-usûl*'ünün etkisi mümkünse de<sup>52</sup> mezkûr adlandırmaların kaynağı Tîbî'nin hocası Bahâuddîn Haydar b. Ali b. Haydar el-Kâşî'nin *el-Mu'temed mine'l-menkûl fî mâ ûhiye ile'r-Resûl* adlı tefsiri de olabilir. Zira Kâşî, tefsirini önsöz, ana metin ve hâtîme kısımlarına denk gelecek şekilde a. es-Sevâbık ve'l-mukaddimât, b. el-Makâsîd ve'l-mühimmât c. el-Levâhık ve'l-mütemmimât olarak üçe ayırmıştır.<sup>53</sup> Bazı ziyade ve kelime farklılıklarına rağmen Tîbî'nin *Hulâsa'yı* kaleme alırken, icazetini alıp istinsah ettiği ve *Keşşâf* haşiyesinde faydalandığı bu tefsirin başlıklandırma sistematikinden etkilenmiş olması mümkündür.

522 | db

İsimlendirme meselesi nereden kaynaklanırsa kaynaklansın *Hulâsa'nın* hâtîme kısmı hariç, mukaddimede işlenen konularda ve usulün çatısını oluşturan ikinci bölümün dört kısma ayrılmasında Tîbî'nin bizzat İbnü'l-Cemâa'yı takip ettiği açıktır. Zira İbn Cemâa da mukaddimede haber, hadis, metin, mütevatir-âhâd ve benzeri terimleri incelemiş, makâsîd demese de eserin esasını yukarıda sayılan dört kısım üzerine kurmuştur.<sup>54</sup> Ancak İbn Cemâa, öğrencinin âdâbı konusunu, hadislerin tahammül ve edası üst başlığında inceleyen Tîbî bu konuları hâtîmeye almıştır. Neticede İbnü's-Salâh ve Nevevî, herhangi bir üst başlıklandırmaya gitmeksizin konuları 65 nev' olarak sıralarken muhtemelen eğitim ve öğretimin mahiyeti konusundaki çalışmaları sebebiyle İbn Cemâa,<sup>55</sup> onları mezkûr başlıklarda toplamış, mukaddimesinde temel terimleri açıklamış, Tîbî

<sup>49</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 26.

<sup>50</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 34.

<sup>51</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 167 vd.

<sup>52</sup> Demircî, "Usul Kitaplarının Tehzîbine Mütevazı Bir Katkı", 74. İbnü'l-Esîr kitabının ilk kısmına "Mebâdî" derken (*Câmî'u'l-usûl*, 1/35) Tîbî "Mukaddime" başlığını kullanır (*Hulâsa*, 26).

<sup>53</sup> Kâşî, Bahâuddîn, *Mu'temed*, 28, 29, 89 ve 511.

<sup>54</sup> İbn Cemâa, *Menhel*, 29.

<sup>55</sup> İbn Cemâa'nın eğitim ve öğretim konusundaki çalışmaları için bk. Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", *DİA*, 19/388-392.

de büyük oranda onu takip etmiştir. Böylece Tîbî'nin eseri, öncelikle tertip açısından İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin kitaplarından ayrılmış olmaktadır. Bu noktada Tîbî ile İbn Cemaâ'nın eserleri arasında ne gibi farklılıklar olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Tîbî, tertip açısından İbn Cemâa'nın *Menhel*'ini bütünüyle takip etmemiştir. Yukarıda söylendiği gibi Tîbî, şeyh, öğrenci ve kâtibin âdâbını hâtıme bölümüne çekmiş, daha da önemlisi İbn Cemâa, sahih-hasen-zayıf hadisi tanımladıktan sonra müsned, muttasıl, mevkuf, maktu, mürsel, munkatı gibi terimleri peş peşe zikrederken,<sup>56</sup> Tîbî ise bunları iki üst başlığa ayırmıştır. Tîbî'nin tasnifinde müsned, muttasıl ve benzerleri sahih, hasen ve zayıfta müşterek kullanılan terimler üst başlığında toplanmışken, munkatı, mürsel gibi olanlar yalnızca zayıfa mahsus olanlar başlığında zikredilmiştir.<sup>57</sup> Aslında Tîbî, İbn Cemâa'nın *Menhel*'indeki terimlerin sıralamasını bozmamış, orada karışık olarak kaydedilen ıstıhlardan sadece zayıf hadisle ilgili olduğunu düşündüğü terimleri ayrı bir başlıkta toplamıştır. Ayrıca o, bazı terimleri isimlendirmede İbn Cemâa'nın kullarımlarını benimsemiştir. Örneğin İbn Cemâa'ya özel bir kullanım gibi görünen garîbü'l-hadîs manasında "Garîbü'l-lafz ve fık-huhû" başlığı<sup>58</sup> Tîbî'nin *Hulâsa*'sında da aynı şekilde yer almıştır.<sup>59</sup> Neticede Tîbî, terimlerin genelinde İbn Cemâa'nın *Menhel*'ini takip etse de onları sahih, hasen ve zayıf arasında müşterek terimler ve sadece zayıfa mahsus terimler diye ayırmış, böylece yalnızca *Hulâsa*'ya veya açıkça onu esas alan eserlere ait bir özellik meydana gelmiştir.

Öte yandan *Hulâsa*'da müşterek terimler ve zayıf hadise mahsus olanlar kısmında zikredilen bazı ıstıhlaların bu kısma alınmasının tartışmalı olması eserin ayırıcı bir vasfıdır. Zira onun ayırımında buraya girmesi beklenmeyen muallak, müdrec ve musahhaf ıstıhlaları da sahih-hasen-zayıf için müşterek olarak kullanılan terimler arasında zikredilmiştir.<sup>60</sup> Hâlbuki bunlar zayıf hadis çeşitleri olarak bilinmektedir ve örneğin İbn Hacer bunları merdud kısmında incelemektedir.<sup>61</sup> Öte yandan Tîbî'nin zayıfa tahsis ettiği kısım da ben-

<sup>56</sup> İbn Cemâa, *Menhel*, 39 vd.

<sup>57</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 49, 70.

<sup>58</sup> İbn Cemâa, *Menhel*, 62.

<sup>59</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 68.

<sup>60</sup> Sırasıyla bk. Tîbî, *Hulâsa*, 52, 53, 57.

<sup>61</sup> Sırasıyla bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 409, 462, 488.

zer sorunları taşır. Zira Tîbî bu bölümü mevkuf ve maktu terimleriyle başlatmıştır.<sup>62</sup> Oysa bunlar yaygın olarak bilindiği gibi hadisin kendine izafe edildiği tabakaya göre bir ayırım olup tıpkı merfu hadis gibi sahih, hasen ve zayıfı da kapsarlar. Ancak Tîbî, merfuyu müşterek terimler arasında sayarken, mevkuf ve maktu hadisleri ise zayıfa has terimlere katmıştır. Hadis usulündeki genel algıya açıkça muhalif olan bu durumun Tîbî tarafından fark edilmeyip hatayla yazıldığı düşünülebilirse de bunun bilinçli bir tercih olduğunu gösteren bir husus bulunmaktadır: Tîbî'nin mevkuf ve maktu terimlerinden sonra "bu ikisi de zayıftır ve hüccet değildir" demesi,<sup>63</sup> -eğer buradaki zayıf, terim olarak sahih-hasen mukabiliyse- sanki onların hüccet sayılmamasıyla zayıf olması arasında bir bağ kurulduğuna işaret etmektedir. Gerçi bu bakış açısına göre müşterek kısımda zikredilen muallak, müdrec gibi unsurların da tevil edilmesi gerekir. Nitekim bazı durumlarda idracın hadisin asıl metnine zarar vermediği ihtimali akla gelse de benzeri durum, zayıfa has kısımlarda zikredilen şâz ve muallel için de geçerli olabileceği için farklı soruların doğmasına yol açacaktır.

524 | db

Meseleyi Cürçânî'nin *Muhtasar*'ındaki ifadeler üzerinden değerlendiren Monla (Molla) Hanefî diye meşhur Şemsüddîn Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî (10./16. yy.) muallak bahsinde, "Bil ki, müellifin muallak terimini sahih hasen ve zayıfa müşterek olan kısımda zikrederken, mürsel ve munkatî' terimlerini zayıfa mahsus kısma almasının herhangi bir vechi yoktur" diyerek itiraz etmektedir.<sup>64</sup> Ona göre bu terimlerin hepsi -fukahâ bakış açısıyla- müşterek terimler kısmında zikredilmelidir.<sup>65</sup> Molla Hanefî, zayıfa mahsus terimler kısmında da bazı ıstılahların bu bölüme alınmasında şüpheler olduğunu izhar etmiştir.<sup>66</sup> Cürçânî'nin *Muhtasar*'ını esas alarak meseleyi değerlendiren Leknevî (ö. 1304/1886) müşterek kısımlarda zikredilen muallak, müdrec ve musahhaf hadislerin yeri hakkında herhangi bir yorum yapmamışsa da mevkuf ve maktu hadislerin zayıf kategorisine alınmasını hatalı görmüş, Cürçânî'yi de Tîbî'ye gerekli yerlerde itiraz etmemekle eleştirmiştir.<sup>67</sup> Özetle Leknevî, bilginin kaynağına nispeti açısından mevkuf ve maktu hadisle-

<sup>62</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 70-1.

<sup>63</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 72.

<sup>64</sup> Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbac*, 29.

<sup>65</sup> Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbac*, 29.

<sup>66</sup> Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbac*, 35.

<sup>67</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 319.



rin merfu hadis gibi olduğunu, dolayısıyla da onların sahih, hasen veya zayıf olabileceğini kaydetmiştir. Ayrıca o, mevkuf ve maktu hadislerin hüccet olmamasıyla zayıf sayılması arasında ilişki kurulmasına da karşı çıkarak yaygın olarak bilindiği üzere bir hadisin hüccet olmamasının, mutlak anlamda hadisin zayıf sayılmasını gerektirmeyeceğini söylemiştir.<sup>68</sup>

Netice itibarıyla Tîbî müşterek terimler ve zayıf hadise mahsus olanlar şeklindeki ayrıma dâhil ettiği ıstılahları neye göre seçmiş olursa olsun, orada *Hulâsa*'dan başka hadis usulü eserlerinde görülmeyen hatta onlara muhalif olan bir yapı vardır ve bu da anılan eseri diğerlerinden ayırmaktadır. Tîbî'nin nispeten daha tali konularda, esas aldığı kaynaklarda görülmeyen hatta sadece onun tasarrufu olduğu anlaşılan uygulamaları da bulunmaktadır. Örneğin hadis usulü kitaplarında sekiz adet hadis tahammül ve eda yolu sayılırken Tîbî bunlardan yedi tanesini sayıp vasiyyeti zikretmemiştir.<sup>69</sup> Sonuçta *Hulâsa*'nın bu özelliği, onun Şehîd-i Sâni dâhil, kimler tarafından esas alındığını açık bir şekilde tespit etmeyi kolaylaştırmaktadır.

Tîbî, *Hulâsa* dışında muhtasar karakterli bir hadis usulünü, *Kâşif an hakâiki's-sünen* isimli *Mişkât* şerhin mukaddimesi olarak kaleme almış ve orada da yukarıda zikredilen tertibe ait özellikleri korumuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) - hocası Tîbî'nin bir hadis kitabı tasnif etmesi tavsiyesi üzerine<sup>70</sup> Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne*'si üzerine yazdığı *Mişkât*'ını hicrî 737 yılında tamamlandığında<sup>71</sup> Tîbî bunu şerh etmek istemiş<sup>72</sup> ve hadis usulüne dair iki eserini de muhtemelen bu şerhten sonra kaleme almıştır.<sup>73</sup> Cürcânî'nin *Muhtasar*'ı ise *Kâşif*'in giri-

<sup>68</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 320.

<sup>69</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 117-134. Burada İbnü'l-Esîr'in tahammül ve eda yollarını altı olarak belirlediği, onun ilâm, vasiyyet ve vicadeye yer vermeyip, buna karşın üçüncü yol olarak şeyhe okunanı dinlemeyi saydığı belirtilmelidir (*Câmiu'l-usûl*, 1/78-81).

<sup>70</sup> Tîbî, *Kâşif*, II, 368. Tîbî ile Tebrîzî arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi için bk. Kurt, *Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i*, 69.

<sup>71</sup> Tebrîzî'nin *Mişkât*'a düştüğü ve eserin hicrî 737'de bittiğini gösteren ferağ kaydı için bk. *Mişkât*, 3/ 1772.

<sup>72</sup> Tîbî, *Kâşif*, 2/368.

<sup>73</sup> Tîbî'nin, *Hulâsa*'da yazımı hicrî 737 yılında biten *Hadaikü'l-beyân fî şerhi't-Tibyân* kitabına atıfta bulunması onun bu kitabı aynı yılda tamamlanan *Mişkât*'tan sonra kaleme alındığını (Tîbî, *Hulâsa*, 30), onun, tam ismiyle olmasa da *Mişkât* şerhi *Kâşif* adlı eserini hem *Hulâsa*'da hem de *Kâşif*'in girişindeki hadis usulünde anması ise usul yazımını söz konusu şerhinden sonra gerçekleştirdiğini göstermektedir (Tîbî, *Hulâsa*, 69, *Kâşif*, 2/383), Ayrıca Tîbî, *Kâşif*'in mukaddimesinde "Bu şerhte büyük oranda dik-

şindeki hadis usulüne dayanmaktadır.<sup>74</sup> Başka bir deyişle her ne kadar ana çatısı aynı olsa da *Hulâsa* ile *Kâşif*'in girişindeki hadis usulü arasında bazı farklılıklar bulunduğu dikkate alınıp<sup>75</sup> bu kısımlar Cürçânî'nin *Muhtasar*'ıyla karşılaştırıldığında onun ikinci metni takip ettiği görülmektedir. Bu durum onun *Hulâsa*'yı da görmüş olma ihtimalini bütünüyle dışlamamasına rağmen Cürçânî'nin birincil kaynağının *Kâşif*'in girişindeki muhtasar hadis usulü olduğu söylenebilir. Neticede Cürçânî'nin, Tîbî'nin *Mişkât* şerhini ihtisar ederken bu eserin başındaki hadis usulünü de özetlediği anlaşılmaktadır.<sup>76</sup>

*el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs, Risâle fî ilmi usûli'l-hadîs* veya *ed-Dîbâcü'l-müzehheb* isimleriyle neşredilen bu eser hakkında<sup>77</sup> çeşitli değerlendirmeler yapmak mümkünse de bizim açımızdan önemli olan husus Cürçânî'nin Tîbî'nin eserini aşırı bir özetlemeye tabi tutmasıdır. Yani Cürçânî, Tîbî'nin *Kâşif*'inin girişini, esere bilgi ve yorum açısından pek fazla bir şey eklemeksizin “mücerred bir telhis” ile özetlerken bazı başlıkların hazfi dâhil fazlaca kısaltmıştır. Onun *Muhtasar*'ı ile Tîbî'nin *Kâşif*'inin girişi ve *Hulâsa*'sı karşılaştırıldığında bu durum bazı yerlerde nüshada düşüklük ihtimalini düşündürülecek kadar belirgindir. Örneğin Tîbî, sahih, hasen ve zayıf müsterek ıstılahların son bahisleri olan muhtelifü'l-hadîs, nâsîh ve mensûh, garîbü'l-lafz ve fikhuhu başlıklarını genişçe incelerken<sup>78</sup>

526 | db

kate aldığım kaynak, Nevevî'nin şerhi idi” diyerek *mazi sigayla* ona atıfta bulunduktan sonra (Tîbî, *Kâşif*, 2/369), Ehl-i hadis metoduna göre yazılmış bu şerhe bir hadis usulüyle başlama ihtiyacından bahsetmesi de (Tîbî, *Kâşif*, 2/ 370) onun hadis usulünün *Kâşif*'ten sonra kaleme aldığına işaret etmektedir. Benzer şekilde müellif, *Kâşif*'in girişinde hadislerin lafzen rivâyetinin gerekliliğine “Sözümü olduğu gibi nakledenin Allah yüzünü ağartsın” hadisini delil olarak zikrettikten sonra “Biz bu hadisi ilim bahsinde geniş şekilde anlattık” demesi, söz konusu usulün şerhten sonra kaleme alındığının başka bir göstergesidir (Tîbî, *Kâşif*, 2/399). Bununla birlikte, *Kâşif*'in girişindeki usulün, *Hulâsa*'dan mı özetlendiği yoksa *Hulâsa*'nın *Kâşif*'in girişindeki muhtasar hadis usulünün genişletilmiş hali mi olduğu açık değildir. Eserlerin yazmalarından veya farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler söz konusu eserlerin yazım kronolojisi hakkında daha net bilgiler verebilir.

<sup>74</sup> Koca, *Cürçânî'nin Muhtasar'ı*, 39, Demirci, “Usul Kitaplarının Tehzîbine Mütevazı Bir Katkı”, 83.

<sup>75</sup> Mesela Cürçânî'nin cerh ve ta'dil konusunu, iki fasıl ve bir ek olarak zikretmesi gerek kısımlandırma gerekse içerik olarak *Mişkât* şerhinin girişindeki hadis usulüyle uyumludur. Tîbî'nin *Hulâsa*'daki tertibi ise farklıdır. Sırasıyla bk. Cürçânî *Muhtasar*, 73-5; Tîbî, *Kâşif*, 2/389-392; a.mlf., *Hulâsa*, 99-112.

<sup>76</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 560.

<sup>77</sup> Konu hakkındaki değerlendirmeler için bk. Demirci, “Usul Kitaplarının Tehzîbine Mütevazı Bir Katkı”, 67-84 özellikle bk. 83.

<sup>78</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 65-69; krş. Tîbî, *Kâşif*, 2/382-3.

Cürcânî bu başlıkları tamamen hafzetmiştir.<sup>79</sup> Yine Tîbî *Hulâsa*'da müşterek ıstılahlar arasında âli isnâd konusunu başlık halinde inceleyip çeşitlerini beş kısım hâlinde ele alırken<sup>80</sup> Cürcânî'nin *Muhtasar*'ında âli isnâd hiç geçmez.<sup>81</sup> Bu durum Tîbî'nin *Kâşif* girişinde âli isnâdı başlık yapmayıp musahhaf başlığından sonra doğrudan âli isnâda devam etmesinden kaynaklanmış gibidir.<sup>82</sup> Yani Cürcânî, bilinçli olarak değil de gözden kaçırdığı için âli isnâdı zikretmemiş olabilir. Benzer şekilde Tîbî tahammül ve eda yollarını saydıktan sonra hadis rivayetinin keyfiyeti başlığında hadislerin yazılı veya hafızadan rivayeti, âmâ kişilerin rivayeti, râvinin hafızasıyla kitabının çelişmesi durumu, lafzen ve manen rivayet ile bunların tali konuları, hadislerin ihtisar ve taktî edilmesi gibi meseleleri nispeten detaylı olarak incelerken<sup>83</sup> Cürcânî bunlardan sadece hadislerin yazılı veya ezberden rivayetini incelemiş, diğerlerini hafzetmiştir.<sup>84</sup>

Cürcânî *Muhtasar*'ının sonuna doğru özetleme işinde iyice aşırıya kaçmıştır. Çünkü o, ricâl ilimleri ve âlimlerin tabakaları konusunda sahâbe ve tâbiûnun tanımlarını zikrettikten sonra "İsim, künye, lakap, söz konusu iki tabakadaki (sahâbe ve tâbiûn) ve sonrasında bulunanların ilim ve takvalarındaki mertebelerini araştırmak konuyu uzatacak" deyip fikhî mezhep imamları ve bazı muhaddisleri kısa açıklamalar eşliğinde zikretmekle yetinmiştir.<sup>85</sup> Bu başlık altında Tîbî ise neredeyse tüm alt konularıyla sahâbe ve tâbiûn, künye ve lakaplar, müttetik ve müfterik, mübhemat, lakaplar, mevalinin bilinmesi gibi konuları incelemiştir.<sup>86</sup> Tîbî'nin eserlerinde hâtime kısmı hoca, öğrenci ve kâtibin âdâbına ayrılmışken Cürcânî bu konulara hiç girmemiştir.<sup>87</sup> Başlık düzeyinde bu kadar aşırı özetlemeyi tercih eden Cürcânî malumat olarak da fazlaca hazifte bulunmuştur.<sup>88</sup> Onun bu tasarrufunu Leknevî de sıkça anmış ve müellifin

<sup>79</sup> Cürcânî, *Muhtasar*, 58; krş. Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 318. Cürcânî'nin hafzettığı tüm başlıklar için bk. Koca, *Cürcânî'nin Muhtasar'ı*, 74-5.

<sup>80</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 58-60.

<sup>81</sup> Cürcânî, *Muhtasar*, 55-6.

<sup>82</sup> Tîbî, *Kâşif*, 2/380. (Burada âli isnâd *Hulâsa*'daki bilgilere nispetle çok kısa anlatılmıştır).

<sup>83</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 137-48. Tîbî, *Kâşif*'te bu konuları nispeten daha özetle incelemektedir (2/398-401).

<sup>84</sup> Cürcânî, *Muhtasar*, 82.

<sup>85</sup> Cürcânî, *Muhtasar*, 81-2.

<sup>86</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 149-66; krş. Tîbî, *Kâşif*, 2/402-5.

<sup>87</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 167-180; krş. Tîbî, *Kâşif*, 2/408-12.

<sup>88</sup> Cürcânî'nin ileride geleceğini vadettiği bir konunun -Tîbî'nin eserlerinde bulunmasına rağmen- *Muhtasar*'da zikredilmediği iddiası için bk. Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 161.

kaydetmesi gereken birçok bilgiyi zikretmediğini, özellikle dördüncü bölümdeki ihtisarlarının maksadı bozacak derecede olduğunu belirtmiştir.<sup>89</sup>

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Cürcânî'nin *Kâşif*'in mukaddimesine ve *Hulâsa*'ya pek fazla ekleme yapmaması ve genel olarak ortaya çıkan çalışmanın "mücerred bir telhis" seviyesinde kalmasından hareketle ilgili ihtisarın bir başkasına ait olabileceğini söylemiştir.<sup>90</sup> Ancak Leknevî, bu durumu Cürcânî'nin aklî ilimlerde öncü olup hadis ilimlerinde derin birikiminin olmamasıyla açıklar.<sup>91</sup> Neticede Cürcânî'nin maksadı ihlal edecek derecede bir özetleme yapması, bazı konularda kendi görüşlerini eklediği ileri sürülerek kitabın bir haŐiye niteliği kazandığına<sup>92</sup> veya isminin -Ebû Gudde'nin de belirttiği gibi- *HâŐiye alâ Hulâsati't-Tîbî* olduğuna dair ifadelerin yanlışlığını gösterse de<sup>93</sup> bu durum konumuz açısından sorun olmak bir yana eserin sonraki dönemlerde takibi açısından bir avantajdır. Zira Şehîd-i Sâni ve diğer âlimlerin Tîbî'yi mi yoksa Cürcânî'yi mi takip ettikleri meselesi Cürcânî'nin, maksadı ihlal eden hazifleri nedeniyle kolaylıkla takip edilebilmektedir.

528 | db

## 2. Bidâye'nin Asıl Kaynağı: Tîbî'nin Hulâsa'sı

Tîbî'nin *Hulâsa*'sı ve *Kâşif* girişindeki hadis usulü ile Cürcânî'nin *Muhtasar*'ı, ayırıcı vasıflarına dikkat edilerek Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye*'siyle karşılaştırıldığında, *Bidâye*'nin kaynağının Tîbî'nin *Hulâsa*'sı olduğu net olarak görölmektedir. Bu durum nispeten yaygın olarak dillendirilen Şehîd-i Sâni'nin, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden özetlendiği görüşünün yanlışlığını da ortaya koymaktadır. Ana hatlarıyla İbnü's-Salâh'ın eserine ve onu esas alan iki kitaba dayandığı için *Ulûmü'l-hadîs*'le irtibatlı olduğu açıksa da yukarıda zikredildiği üzere *Hulâsa* kendine özgü nitelikleriyle müstakil bir risaledir.

*Bidâye*, hâtime bölümü hariç, *Hulâsa* gibi mukaddime ve makâsid kısımlarına ayrılmış, usulün ana konusunu oluşturan ikinci

<sup>89</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, 528.

<sup>90</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, 559-560. Krş. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, V, 160.

<sup>91</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, 560.

<sup>92</sup> Özkan, "Tîbî", *DİA*, 41/126.

<sup>93</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, 720 (Ebû Gudde'nin tetimmesi). Cürcânî'nin söz konusu eserine haŐiye denmesi ya da haŐiye nitelmesi yapılması daha çok fihrist türü eserler tarafından zikredilen tavsiflere dayanmaktadır. Bu tür bir tavsif için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/720.

kısım da kendi içinde *Hulâsa*'daki gibi dört üst başlıkta incelemiştir. İlgili başlıkların sıralanışı da aynıdır. Ancak Şehîd-i Sâni esas kısmı oluşturan ikinci bölüme başlık olarak makâsîd demek yerine konuyu bitirince “İşte elinizdeki kitap, bu ilmin makâsîdına icmalen işareten eden özet bir eserdir...”<sup>94</sup> diyerek Tîbî'nin bölüm başlığını içeriğe yansıtmıştır. Onun makâsîd sözüyle hadis usulünün merkez konularını kastettiği hem bağlamdan hem de *Riâye*'de “Bununla icmalî olarak hadislerin derecelerini ve çeşitlerini kastediyorum” sözünden anlaşılmaktadır.<sup>95</sup>

Benzer şekilde *Bidâye*'de yine Tîbî'nin *Hulâsa*'sının bir özelliği olarak tespit ettiğimiz gibi, terimler sahih, hasen, (müvessak) ve zayıf arasında müşterek terimler ile sadece zayıfa mahsus terimler olarak ikiye ayrılmış, aşağıda detayları verileceği üzere Şîi âlimlerce farklı değerlendirilen şâz teriminin yer değişmesi dışında aynı sıralama takip edilmiştir. Ayrıca Şehîd-i Sâni de hadis tahammül ve eda yollarını Tîbî'nin eserinde olduğu gibi yedi olarak belirlemiştir.<sup>96</sup> Tîbî'nin bu tasarrufları Cürçânî tarafından da benimsendiği için mezkûr tertip özelliklerinden hareketle Şehîd-i Sâni'nin Tîbî'yi mi yoksa Cürçânî'yi mi takip ettiğini netleştirmek zordur. Dolayısıyla Cürçânî'nin Tîbî'nin eserinden hazfettiği hususların tahlili daha işlevseldir. Özetle Şehîd-i Sâni, başlık itibarıyla Tîbî'nin hâtîme bölümünde zikrettiği âdâb bahisleri hariç, *Hulâsa*'dan önemli bir başlık hazfetmemiş, aşağıda açıklanacağı üzere bazı konularda farklı kaynakları tercih etme dışında neredeyse tamamen Tîbî'yi takip etmiştir. Cürçânî'nin konuyu uzatacağı gerekçesiyle hazfettiği veya herhangi bir şey söylemeden metne almadığı müttelik-müfterik, mana rivayeti gibi râvilerin ve rivayetin keyfiyetiyle ilgili meseleler *Bidâye*'de bulunur.<sup>97</sup> İlgili tasarruflar Şehîd-i Sâni'nin kaynağının Cürçânî'nin *Muhtasar*'ı değil, Tîbî'nin *Hulâsa*'sı olduğunu göstermektedir. Mezkûr eserlerdeki herhangi bir kısımdan hareketle ispatlanabilecek bu durum *Hulâsa*'nın en ayırıcı vasfı olan, müşterek terimler ile zayıfa mahsus olanlar şeklindeki tasnifinden hareketle gösterilebilir. Böylece sonraki başlıklarda ele alınacak olan Şehîd-i Sâni'nin Şîi çerçevedeki bazı tasarruflarına dikkat çekilebilecektir.

<sup>94</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 66.

<sup>95</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 404.

<sup>96</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 49.

<sup>97</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 58 vd.

Aşağıdaki tabloda her üç eserde yer alan müşterek ve zayıfa mahsus terimler, kitaplardaki sıralamalarına dikkat edilerek kaydedilmiştir.

<b>Sahih, Hasen, (Müvesssak) ve Zayıf İçin Kullanılan Müşterek Terimler</b>			
	<i>Bidâye</i>	<i>Hulâsa</i>	<i>Muhtasar</i>
1	Müsned	Müsned	Müsned
2	Muttasıl	Muttasıl	Muttasıl
3	Merfû	Merfû	Merfû
4	Mu'an'an	Mu'an'an	Mu'an'an
5	Mu'allak	Mu'allak	Mu'allak
6	Müfred	Efrâd	Efrâd
7	Müdrec	Müdrec	Müdrec
8	Meşhûr	Meşhûr	Meşhûr
9	Garîb	Garîb ve Azîz	İ'tibâr, Garîb ve Azîz
10	Musahhaf	Musahhaf	Musahhaf
11	Âlî İsnad	Âlî İsnad	Yok
12	Şâz (ve Münker)	Zayıfa ayrılan bölümde	Zayıfa ayrılan bölümde
13	Müselsel	Müselsel	Müselsel
14	Mezîd	Ziyâdetü's-sika	Yok
15	Yok	İ'tibâr	İ'tibâr
16	Muhtelif	Muhtelifü'l-hadis	Yok
17	Nâsîh ve Mensûh	Nâsîh ve Mensûh	Yok
18	el-Garîb lafzen	Garîbü'l-lafz ve fikhuh	Yok
19	Makbûl	Yok	Yok
<b>Sadece Zayıfa Mahsus Terimler</b>			
	<i>Bidâye</i>	<i>Hulâsa</i>	<i>Muhtasar</i>
1	Mevkûf	Mevkûf	Mevkûf
2	Maktû	Maktû	Maktû
3	Mürsel	Mürsel	Mürsel
4	Mürsel başlığında zikredildi	Munkatı'	Munkatı'
5	Mürsel başlığında zikredildi	Mu'dal	Mu'dal
6	Ortak Terimlere alındı	Şâz ve Münker	Şâz ve Münker
7	Muallel	Muallel	Muallel
8	Müdelles	Müdelles	Müdelles
9	Muzdarib	Muzdarib	Muzdarib
10	Maklûb	Maklûb	Maklûb
11	Mevzû	Mevzû	Mevzû
12	(tetimme)	Yok	Yok

Bu tabloya bakıldığında başlıkların sıralanmasındaki uyum üç eser arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koyar. Yine bu tabloda *Bidâye*'nin kaynağının Cürcânî'nin *Muhtasar*'ı değil, Tîbî'nin *Hulâsa*'sı olduğu net olarak görülmektedir. Özetle bu bölümde Şehîd-i Sâni'nin, *Hulâsa*'da yer almayıp da *Muhtasar*'dan aldığı her-

hangi bir başlık doğal olarak bulunmazken<sup>98</sup> Cürcânî'nin hazfettiği başlıklar çok daha fazladır. Hatta genel olarak Şehîd-i Sâni *Hulâsa*'yı, Cürcânî'den daha fazla takip etmiştir. Zira *Hulâsa*'daki beş başlık Cürcânî'nin *Muhtasar*'da bulunmazken *Bidâye*'de olmayan başlık sayısı sadece birdir. Ayrıca Cürcânî'nin Tîbî'nin çalışmalarını ihtisar ederken bazı başlıkları hazfetme sebebi belirsizken, Şehîd-i Sâni'nin tasarrufları Şiî gelenek açısından oldukça anlamlıdır. Şâzin ortak ıstıhâlara alınması, i'tibâr teriminin bulunmaması, buna karşın usule makbul teriminin eklenmesi gibi hususlar, Şehîd-i Sâni'nin usulü Şiî geleneğe uyarlama çabası olarak görülebilir. Tîbî'nin *Hulâsa*'sında ve Cürcânî'nin *Muhtasar*'ında bulunan her bir başlıkta zikredilen malumatların tertibi ve kimi detaylarda da Şehîd-i Sâni *Hulâsa*'yı izlemiştir. Örneğin musahhaf hadisin anlatımında Şehîd-i Sâni, bunların görme, işitme lafız ve manada olabileceği şeklinde detaylar verirken bu konu Cürcânî'nin *Muhtasar*'ında oldukça kısıtlı bilgilerle anlatılmıştır.<sup>99</sup> Münâvele ve diğer birçok başlıkta bu hususlar açıkça görülür.<sup>100</sup> Neticede bu örneklerde Tîbî ile Şehîd-i Sâni'nin eserleri uyumlu iken Cürcânî'nin *Muhtasar*'ı dışarıda kalmaktadır.

Şehîd-i Sâni *Bidâye*'nin oldukça büyük bir kısmında neredeyse adım adım Tîbî'nin *Hulâsa*'sını takip etmişken az da olsa başka Sünnî eserlerden de blok alıntılar yapmıştır.

### 3. *Bidâye*'nin Kısmî Alıntılar Yaptığı Diğer İki Kaynak: İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'i ve İbn Hacer'in *Nuhbe*'si

Şehîd-i Sâni eserinin iki-üç yerinde İbnü's-Salâh ile İbn Hacer'in eserlerinden blok alıntılar yapmıştır. Daha ayrıntılı söylemek gerekirse Şehîd-i Sâni, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden bir konuyu almışken İbn Hacer'in *Nuhbe*'sinden üç yerde blok alıntı yapmıştır. Onun yukarıdaki listede tetimme olarak görülen ve Tîbî ile Cürcânî'nin eserlerinde yer almayan kısım,<sup>101</sup> İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden iktibastır. Şehîd-i Sâni, tetimme kısmında 1. Zayıf isnâdla bir hadis bulunduğunda isnâdı zayıf deyip metni zayıf dememek gerektiği, ancak yetkin bir muhaddisin "Sabit bir isnâdı

<sup>98</sup> Cürcânî'nin "mücerred bir telhis" yaptığı ve Tîbî'nin eserine herhangi bir başlık ekmediği hatırlanmalıdır.

<sup>99</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 58; a.mlf., *Kâşif*, 2/380; Cürcânî, *Muhtasar*, 53; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 29.

<sup>100</sup> Tîbî, *Hulâsa*, s. 132; a.mlf., *Kâşif*, 2/397; Cürcânî, *Muhtasar*, 79; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 54-5.

<sup>101</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 40.

yok” dediğinde mutlak olarak zayıf hükmünün verilebileceği, 2. Sıfat ve ahkâm hadisleri hariç zayıf hadisin, hükmü belirtilmeden zikredilebileceği, 3. Zayıf ya da sıhhati şüpheli hadislerde “kâle” gibi net ifadelerin değil “ruviye, belağanâ” gibi lafızların kullanılmaması gerektiği konularını sırasıyla zikretmiştir.<sup>102</sup> Bu bilgiler aynı sırayla İbnü’s-Salâh’ın eserinde de geçer.<sup>103</sup> İbnü’s-Salâh’ın ilgili eserini esas alan diğer meşhur usul kitapları olmasına rağmen Şehîd-i Sâni’nin bu tasarrufunun *Ulûmü’l-hadîs*’le eşleştirilmesi, bu kitaptaki üç maddenin sıralamasıyla *Bidâye*’nin sıralamasının aynı olmasından kaynaklanır.<sup>104</sup> Ancak *Bidâye*’nin kaynağı, İbnü’s-Salâh’ın sıralamasını aynen takip eden bir başka metin de olabilir.<sup>105</sup>

Şehîd-i Sâni, sahâbe ve tâbiûnun tanımı, rivâyetü’l-akrân, müdebbec, rivâyetü’l-ekâbir ani’l-esâgir, rivâyetü’l-âbâ ani’l-ebnâ, sâbık-lâhik başlıklarını ise blok hâlinde İbn Hacer’in *Nuhbe*’sinden almıştır. Bir bütün olarak ve aynı sıralamayla alıntılanan mezkûr başlıklar içinde sahâbenin tanımı, Tîbî’nin *Hulâsa*’sında bulunmasına rağmen Şehîd-i Sâni, İbn Hacer’in tanımını esas almış, diğerlerini ise *Hulâsa*’da olmadığı için yine İbn Hacer’in *Nuhbe*’sinden eklemiştir.<sup>106</sup> İbnü’s-Salâh ve ona dayalı eserlerde dikkat çekildiği üzere Tîbî sahâbeyi “Allah Resûlü’nü gören tüm müslümanlar” şeklinde tanımlarken, İbn Hacer, “Mümin olarak Hz. Peygamber’le karşılaşan ve İslâm üzere ölen kişidir. Araya ridde girse de daha sahih olan görüşe göre o sahâbîdir” demiştir.<sup>107</sup> Şehîd-i Sâni de *Bidâye*’de ikinci tanımı tercih etmiş, sadece “ale’l-esahh” yerine “ale’l-ezhar” demeyi uygun görmüştür.<sup>108</sup> Yine Tîbî, tâbiûnu ihtimalli olarak “Bir sahâbîyle arkadaşlık eden müslüman kişidir, onunla karşılaşan kimse olduğu da söylenmiştir. Böyle olması daha doğrudur” diye tanımlarken İbn Hacer’in tanımı oldukça nettir. O sahâbî tanımının ardından tâbiî için “Aynı şekilde sahâbîyle karşılaşan kişidir” demiştir.<sup>109</sup> *Bidâye*’de zikredilen tanım da İbn Hacer’in yaptığı tanımla

<sup>102</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 40.

<sup>103</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulumu’l-hadîs*, 103-4.

<sup>104</sup> Mesela Nevevî yukarıdaki maddeler arasında iki ve üçüncü sıradakileri yer değiştirerek kaydetmiştir (*Takrîb*, 47-8).

<sup>105</sup> Ebnâsî, *eş-Şeza’l-feyyâh*, 1/232-3.

<sup>106</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 149; İbn Hacer, *Nuhbe*, 575-6, 633-67; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64.

<sup>107</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 149; İbn Hacer, *Nuhbe*, 575-6.

<sup>108</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64.

<sup>109</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 152; İbn Hacer, *Nuhbe*, 595.



aynıdır.<sup>110</sup> Öte yandan Şehîd-i Sâni'nin zikrettiği rivâyetü'l-akrân, müdebbec, rivâyetü'l-ekâbir anî'l-esâğir gibi başlıkların aynı sıralama<sup>111</sup> ve neredeyse aynı muhtevayla *Nuhbe*'de bulunması, mezkûr bilgilerde İbn Hacer'in takip edildiğini gösterir. Yalnız Şehîd-i Sâni *Bidâye*'de rivâyetü'l-akrân'ı, ardından da müdebbec'i alıntıladıktan sonra "Bu, ilkinden daha hususidir" sözünü *Nuhbe* şerhi *Nüzhe*'den almış,<sup>112</sup> ayrıca *Nuhbe*'de rivâyetü'l-âbâ anî'l-ebnâ konusunun ardından "Bunun tersi çöktür" denilip "men ravâ an ebîhi an ceddihî" kısmı zikredilmişken *Bidâye*'de ise "Bunun tersi çöktür" cümlesiyle yetinilmiştir.<sup>113</sup>

Şehîd-i Sâni *Bidâye*'de bir hadisin mürsel olduğunun nasıl bileneceği konusunu da *Nuhbe*'den almıştır. İbn Hacer bunu tedlîs konusunda bazen arada düşen şahsın zahir bazen de gizli olduğunu söyleyerek incelerken Şehîd-i Sâni mürsel konusunda bu detaya girmeyip ilkinin hocayla öğrenci arasında "karşılaşma olmamasından hareketle bilindiğini ve bu nedenle de tarih ilmüne ihtiyaç hissedildiğini" söylemiş, ikincisinde ise "görüşmeye ve görüşmemeye muhtemel 'an' ve 'kâle' gibi sigalarla" olabileceğini kaydetmiştir.<sup>114</sup> Bu cümlede tırnak içinde kaydedilen yerlerde *Bidâye* ile *Nuhbe*'nin metinleri birebir aynıdır. Yalnız Şehîd-i Sâni bu cümlenin sonuna "Bu bir çeşit tedlîstir" cümlesini eklemiştir.<sup>115</sup> Bu durum onun ilgili ifadeleri *Nuhbe*'deki tedlîs konusundan aldığını göstermektedir. İlgili alıntılar Tîbî'nin eserlerinde ve Cürçânî'nin *Muhtasar*'ında bulunmamaktadır.

*Bidâye*'nin mukaddimesindeki âhâd haberin kısımları da muhtemelen İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'sinden alınmıştır. Zira Tîbî mütevatir haberi tanımladıktan sonra âhâd hakkında "Tevâtüre ulaşmayan her habere denir, müstefiz ve diğeri [Haber-i vâhid] diye iki kısma ayrılır" sözüyle yetinmiştir.<sup>116</sup> Şehîd-i Sâni ise *Bidâye*'de "Üç veya iki râviden daha fazla olursa ona müstefiz denir" cümlesinden sonra ona meşhur isminin de verildiğini ancak aralarında fark görülebildiğini belirtmiştir. Sonrasında konuyu garîb

<sup>110</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64.

<sup>111</sup> Metinde anılan sıralama, diğer kitaplarda söz gelimi Tîbî'nin kaynakları olan İbnü's-Salâh, Nevevî ve İbn Cemâa'nın eserlerinde farklıdır.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 634; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64.

<sup>113</sup> İbn Hacer, *Nuhbe*, 640; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64.

<sup>114</sup> İbn Hacer, *Nuhbe*, 415, 418; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 36.

<sup>115</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 36.

<sup>116</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 32.

terimini ekleyerek tanımlamış, bu ikisi (müstefiz ve garîb) dışında bir de azîz teriminin olduğunu söylemiştir. Şehîd-i Sâni daha sonra haberlerin, makbul, merdûd ve müştebih şeklinde üçe ayrıldığını kaydetmektedir.<sup>117</sup> Burada azîz ile garîb terimleri yer değiştirmiş olsa da müştebih dışındaki ıstılahlar neredeyse tamamen *Nuhbe* ve *Nüzhe* kaynaklıdır.<sup>118</sup> Şîî geleneğe mahsus bir ıstılah olan müştebihin İbn Hacer'in eserlerinde olmaması normaldir. Şehîd-i Sâni *Riâye*'sinde "Biz bir şahsın zahiren mümin veya müslüman olmasını kabul etmediğimiz ve râvinin adaletinin zahir olmasını şart koştığımız için Şâ'a'ya göre müştebih merdûda eklenmiştir" bilgisini vermektedir.<sup>119</sup> Başka bir deyişle, bu terim Şehîd-i Sâni'nin Ehl-i sünnet'ten aldığı hadis usulünü Şâ'a'ya uyarlama çabasının bir yanmasıdır. Bu durum onun Tîbî ve anılan diğer âlimlerden alıntıldığı bilgilerdeki tasarruflarını ve eklemelerinin mahiyeti sorusunu gündeme getirmektedir.

#### 4. Şehîd-i Sâni'nin Tasarrufları: Hadis Usûlünü Şîî Anlayışa Uyarlama Çabaları

534 | db

Şehîd-i Sâni, *Bidâye*'de büyük oranda Tîbî'nin *Hulâsa*'sını ve bir kaç hususta İbnü's-Salâh ile İbn Hacer'in anılan eserlerini takip etse de bazen bu eserlerdeki bilgileri doğrudan aktarmayıp çeşitli tasarruflarda bulunmuştur. Bunlar bazen başlık ya da bilgi ilavesi düzeyindeyken bazen de bir başlığı çıkarma veya bazı düzenlemelerde bulunma şeklindedir. Mezkûr tasarruflar çoğu zaman Şîî gelenek açısından anlamlı olduğu için çeşitli örnekler ışığında ele alınması uygun olacaktır.

##### a. Ziyadeleri

Sünnî kaynaklarda olmadığı hâlde *Bidâye*'de başlık olarak eklenen kısımlar Şâ'a'ya mahsus konulardan oluşur. Yukarıdaki tabloda geçen makbul terimi veya dörtlü taksim içinde zikredilen müvessak terimi bunlara örnektir.<sup>120</sup> Yine Şehîd-i Sâni tarafından merdud hadis kısmına eklenen müştebih terimi de Sünnî kaynaklarda bu-

<sup>117</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 64; krş., a.mlf., *Riâye*, 70.

<sup>118</sup> Krş. İbn Hacer, *Nuhbe*, 191; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 21, a.mlf., *Riâye*, 69 vd. Burada İbn Hacer'in meşhur ve müstefizi "İkiden daha fazla isnâda sahip" haberler olarak kaydederken, Şehîd-i Sâni'nin müstefizi "Her tabakada üçten daha fazla râvisi olursa veya bazılarında göre ikiden daha fazla râvi naklederse..." şeklinde zikrettiği belirtilmelidir.

<sup>119</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 71.

<sup>120</sup> Sırasıyla bk. Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 33, 23.

lunmaz.<sup>121</sup> O, Tîbî'nin *Hulâsa'sını* takip ederek oluşturduğu sahih, hasen, (müvessak) ve zayıf için kullanılan müşterek lafızları sayıp son olarak zikrettiği makbulü "Sahih olup olmamasına bakılmaksızın, kabulle karşılanan ve içeriğiyle amel edilen hadis" diye tanımlamış ve Ömer b. Hanzele'nin Ca'fer es-Sâdık'a sorduğu iki hasmın sultana birbirini dava edip edemeyeceğine dair sorusunu makbule örnek vermiştir.<sup>122</sup> Şehîd-i Sâni'ye göre rivayetin isnâdında iki zayıf râvi olsa ve bizzat Ömer b. Hanzele hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi bulunmasa (*mühmel*) da bu hadisin içeriğiyle herkes amel etmiştir ve metin makbuldür.<sup>123</sup> Yine Şiî geleneğe has müvessak terimi "Akidesi fasid olsa da Şiî âlimlerin açıkça ta'dîl ettikleri şahısların naklettiği hadis" şeklinde tanımlanmış ve buna kavî de dendiği kaydedilmiştir.<sup>124</sup> Şehîd-i Sâni kavî teriminin, hakkında medih ve zem ifadesi bulunmayan râviler için de kullanıldığını belirtmektedir.<sup>125</sup> *Bidâye'nin* genelinde Şîa'ya has başlıklar bunlarla sınırlıdır. Ancak bu ekleme veya düzenlemelerin nicelik açısından Şiî hadis usulünü nasıl etkilediği sorusu müellifin diğer tasarrufları zikredildikten sonra ele alınacaktır.

db | 535

Başlık düzeyinde olmasa da Şehîd-i Sâni'nin kimi zaman çeşitli meselelerde kendi bakış açısını metne eklediği görülür. Örneğin cerh-ta'dîl bahsinde, cerhin gıybet olup olmadığı gibi meselelerde Şehîd-i Sâni, Tîbî'yi takip etmiş ancak sonrasında *Hulâsa'da* zikredilmeyen, geçmiş âlimlerin râvilerin cerh-ta'dîl sorumluluklarını genel olarak yerine getirdiklerini, ancak yeni gelenlerin de onların zikrettikleri hükümleri iyice düşünmeleri gerektiğini, belki de onların gözden kaçırdıkları bazı yönler muttali olabileceklerini belirtmiş, özellikle cerh ile ta'dîlin çatıştığı alanlarda bunun olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>126</sup> *Bidâye'nin* şerhi *Rîaye'de* örneklerini zikrederek açıkladığı gibi<sup>127</sup> bu ekleme aslında Şîa'nın cerh-ta'dîl serüveninin doğal bir sonucudur. Zira Şiî gelenekte cerh-ta'dîl büyük oranda râvinin mezhepteki yerine göre belirlenmiş ve bunun tespiti için gerek ilgili şahıs hakkında İmamdan gelen ifadeler gerekse şahsın

<sup>121</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 21; krş. a.mlf., *Rîaye*, 71.

<sup>122</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 33.

<sup>123</sup> Şehîd-i Sâni, *Rîaye*, 130-1.

<sup>124</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23.

<sup>125</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23-4.

<sup>126</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 41.

<sup>127</sup> Şehîd-i Sâni, *Rîaye*, 179-180.

İmam nezdindeki konumu etkili olmuştur.<sup>128</sup> Dolayısıyla mezkûr rivayetlerden hareketle bir şahsın nihai durumunu değerlendirmek günümüzde de devam eden bir ameliye olduğu için Şehîd-i Sâni'nin kendi zamanı hakkındaki vurgusu önemlidir.<sup>129</sup>

Benzer şekilde Şehîd-i Sâni râvilerin adalet ve zabt sahibi olmaları gerektiğini belirtmiş, bazı tali meselelerin ardından "Ashâbımız arasındaki meşhur görüşe göre iman [imâmî olma]<sup>130</sup> şartı da bulunmaktadır" demiştir.<sup>131</sup> Ancak ona göre fıkıh usulü kaynaklarında bu şart ileri sürülmesine rağmen âlimler, müvessak ve zayıf hadislerle amel etmiştir. Zira yaygın kanaate göre haberin meşhur olması gibi durumlar ilgili zayıflığı ortadan kaldırır. Her ne kadar Şehîd-i Sâni, şöhret nedeniyle zayıf bir hadisin makbul sayılmasına karşı çıksa da<sup>132</sup> gelenekte bu görüşün taraftarı çok fazla olduğu için konunun hadis usulüne eklenmesi gerekli hâle gelmiştir.<sup>133</sup> Zira şöhret veya amel edilmesi sebebiyle hadisin makbul sayılacağı görüşü, kaynaklarda İmâmî olmayan veya hakkında bilgi bulunmayan ya da zayıf sayılan birçok râvi bulunduğu için beklenen bir durumdur ve birçok mütakaddimûn âlim tarafından da uygulanmıştır.

536 | db

*Bidâye*'de hem Tîbî'nin *Hulâsa*'sında olmayan hem de Şii gelenekle doğrudan bir ilgisi görülmeyen ziyadelere de rastlanır. Örneğin Sünnî literatürde yaygın şekilde incelenen meçhul birine verilen icazet veya meçhul bir şeyin icazeti konusu *Hulâsa*'da yer almazken Şehîd-i Sâni bunları *Bidâye*'de zikretmiştir.<sup>134</sup> Ancak bunlar, kitabı merkeze alan ilmî anlayışın önemli konuları olduğu için Şehîd-i Sâni tarafından *Bidâye*'de zikredilmesi beklenen bir husustur.

### b. Düzenlemeleri

Şehîd-i Sâni Tîbî'nin *Hulâsa*'sını alıntılarken usuldeki bazı unsurları Şii geleneğe uygun şekilde düzenlemeye çalışmış ya da kendisinden önceki bazı Şii âlimlerin görüşlerinden yararlanmış. *Bidâye*'de dikkat çeken en önemli tasarruf, sahih ve hasen hadisin

<sup>128</sup> Topgöl, *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi*, 119, 372-3, 427 vd.

<sup>129</sup> Şehîd-i Sâni'nin önceki âlimlerin cerh-ta'dillerine karşı ileri sürdüğü görüşlerini topluca görmek için bk. *Riâye*, 179 (muhakkik'in notu).

<sup>130</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 189.

<sup>131</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 42-3.

<sup>132</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 92-3. Konu hakkında bk. Ünügür, "Metin Tenkidi Kullanımı", 317-8.

<sup>133</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 43; krş. Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 189-191.

<sup>134</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 126-130; Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 52.

tarifindedir. Zira Tîbî, sahih hadisin “Adalet ve zabt sahibi kişinin kendisi gibi olanlardan muttasıl bir isnâdla naklettiği, şâz ve illetten uzak olan hadistir” şeklindeki meşhur tanımı vermişken,<sup>135</sup> *Bidâye*'de sahih “İmâmî âdil olan bir kimsenin bütün tabakada, kendisi gibi olan râviden muttasıl isnâdla masumdan -şâz da olsanakledilen hadistir” diye tanımlanmıştır.<sup>136</sup> Ana çatısı itibarıyla Ehl-i sünnet'ten alındığı açık olan bu tanımda Hz. Peygamber yerine onu ve imamları kapsayacak şekilde “masum” ifadesi kullanılmış, âdil kelimesi “imâmî” olmakla teyit edilmiş, “zabt” terimine ve “muallle olmama” şartına değinilmemiş, şâz hadisin sahih olabileceği belirtilmiştir.

Hz. Peygamber'in yerine masum ifadesinin kullanılması Şîi gelenek için bir zorunluluk olup bu durum *Bidâye* de dâhil Şîi hadis usulünün tamamında görülür. Şîi anlayışta sadece on iki imama inananlar âdil olabileceği için “imâmî” kaydının gereksiz olduğu söylenmişse de<sup>137</sup> bu adaletin İmâmî olmayanları da kapsayabileceği belirtilerek cevaplanmıştır.<sup>138</sup> Dolayısıyla tanımda imâmî kaydının bulunması zorunlu olmaktadır. Şîi gelenek açısından gerekli olan bu hususlar dışında Şehîd-i Sâni'nin tanımında şâzlığın sıhate aykırı olmadığını söylemesi ve illete yer vermemesi önemlidir. Zira Şehîd-i Sâni'nin bu iki terime itibar etmemesi, tanımda râvinin zabt unsurunu zikretmemesiyle birlikte düşünüldüğünde, aslında sıhhat kriterlerinin adalet ve ittisâl üzerine kurulduğu dikkat çeker. Tanımda sadece adaletin bulunmasının yeterli olduğu, Şehîd-i Sâni'nin “Gerçekte, adalet şartı zabt şartına ihtiyaç hissettirmez, çünkü âdil olan kişi iyice zapt etmediği bir şeyi aktarmaya yeltenmez. O hâlde zabt şartının söylenmesi tekit veya zikredilmesi âdet olduğu içindir” cümlesinden de anlaşılmalıdır.<sup>139</sup> Şehîd-i Sâni'nin oğlu buradaki “söylenmesi âdet olduğu” ifadesini “yani Ehl-i sünnet'in âdeti olduğu üzere demektir. Çünkü onlar haberin kabul şartları arasında zabtın olmasını şart koşarlar” diye açıklayıp bazen âdil kişilerin de istemeden hata yapabileceklerini ileri sürerek babasının yaklaşımını eleştirmiştir.<sup>140</sup> Aynı dönemde yaşayan Bahâî de Şehîd-i

<sup>135</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 35.

<sup>136</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23; krş. Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 77. Şehîd-i Sâni'den önceki bazı âlimlerin yaptığı sahih hadis tanımları için bk. Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 235.

<sup>137</sup> Hasan b. Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cüman*, 1/5.

<sup>138</sup> Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 238-240.

<sup>139</sup> Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 186.

<sup>140</sup> Hasan b. Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cüman*, 1/5-6.

Sânî'ye benzer itirazlarda bulunmuş<sup>141</sup> ve bu mesele sonraki zamanlarda da canlılığını sürdürmüştür.<sup>142</sup> Daha sonraki Şîî gelenekte şâz hadisin sıhate aykırı olmadığı genel bir kabuldür.<sup>143</sup> Buna karşılık illetin sahih hadisin tanımında olması gerektiği söylenmişse de daha yaygın kanaat bu şarta gerek olmadığı yönündedir. Zabt konusu ise Sünnî hadis usulüne kıyasla yeterince dikkate alınmamıştır.<sup>144</sup> Bu durum, Şehîd-i Sâni'nin kaydettiği hasen hadisin tarifine de yansımış ve bu kısım "Bütün tabakalarda ya da diğerleri sahih hadisin şartlarına uygun ricâlden oluşmasına rağmen bazı tabakalarda, adaleti açıkça söylenmeksizin memduh olan İmâmî râvilerin naklettiği ve isnâdı -aynı şekilde masumlara kadar- muttasıl olan hadistir" diye tanımlanmıştır.<sup>145</sup> Ehl-i sünnet'in hasen tanımı düşünüldüğünde burada da zabtın açıkça zikredilmediği, tarifi adalet üzerine kurulduğu dikkat çeker. Şîî geleneğe mahsus olsa da müvessak terimi aynı özellikleri taşımaktadır. Zira zabt ifadesini içermeyen bu terim, Şîî âlimler sika demesine rağmen akidesi fasid, yani İmâmî olmayan râvilerin naklettiği hadisler için kullanılmaktadır.<sup>146</sup>

538| db

Tanımlardaki bu tasarruflar, Şehîd-i Sâni'nin çeşitli yerlerde *Hulâsa*'nın tertibiyle oynamasını da gerektirmiştir. Nitekim yukarıdaki tabloda dikkat çekildiği üzere Tîbî şâz terimini zayıfa mahsus kısımda incelerken Şehîd-i Sâni sahih-hasen-müvessak tanımına uygun olarak onu müşterek terimler arasına almıştır.<sup>147</sup> Ancak şâzla birlikte muallele de sahih, hasen, müvessak tanımında yer verilmediği için onun da müşterek kısma alınması beklenirken Şehîd-i Sâni, muallel terimini zayıflara mahsus tarafta bırakmış<sup>148</sup> ve bu durum da bizzat kendi oğlu tarafından eleştirilmiştir.<sup>149</sup>

### c. Hazifleri

Şehîd-i Sâni muhtasar karakterli bir kitap olan *Bidâye*'de gerek Tîbî'nin gerekse sınırlı sayıda alıntılar yaptığı İbnü's-Salâh ve İbn

<sup>141</sup> Bahâî, *Meşriku'ş-şemseyn*, 16.

<sup>142</sup> Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 236-7.

<sup>143</sup> Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 235.

<sup>144</sup> Şîî hadis geleneğinin ve usulünün anlaşılmasında önemli olan bu hususlar başka bir makalede ele alınacaktır.

<sup>145</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23; krş. Şehîd-i Sâni, *Riâye*, 81.

<sup>146</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23.

<sup>147</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 30.

<sup>148</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 36.

<sup>149</sup> Hasan b. Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cumân*, 1/6-7. Ayrıca bk. Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/277.

Hacer'in eserlerinde yer aldığı hâlde önemli görmediği çeşitli yerleri hazfetmiştir. Bu haziflerden bazıları dikkat çekiciyken bazıları ise Şîî-Sünnî farkı açısından öngörülebilir durumdadır. Örneğin Tîbî çeşitli yerlerde Buhârî ve Müslim'e atıf yapmasına rağmen, Şehîd-i Sâni ne *Bidâye*'de ne de onun şerhi olan *Riâye*'de bu iki müellifi anmıştır.<sup>150</sup> Bağdat'ta on kişinin onar hadisi karıştırarak Buhârî'yi imtihan etmesi olayı gibi bazı hususlar anılan eserlerde yer alsa da bu gibi yerlerde sadece olaya işaret edilmiş, hâdiseyi kimin yaşadığı belirtilmeden "bir âlim" denmiştir.<sup>151</sup>

Şehîd-i Sâni'nin bazı hazifleri ise yukarıda zikredilen yapıya uygun düşecek şekilde Şîî hadis usulünde zabt konusuna verilen önemin azlığını gösterir. Zira Tîbî, Cürçânî ve Şehîd-i Sâni'nin kitaplarından hareketle müşterek ve zayıfa mahsus ıstıhlara dair oluşturulan listeye göre Tîbî'nin *Hulâsa*'sında bir başlık olan i'tibâr terimi<sup>152</sup> *Bidâye*'de bulunmamaktadır. İ'tibârın yanı sıra mütâbi, âdid, şevâhid gibi birbirine yakın terimler de Şehîd-i Sâni'nin eserlerinde zikredilmemiştir. Bu durum da yukarıda ifade edildiği üzere Şîî gelenekte râvilerin zabtına dair inceliklere ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hususlara fazla dikkat edilmediği iddiasını güçlendirmektedir.

db | 539

Şehîd-i Sâni'nin meçhulün hükmü, bid'at sahibinin rivayeti gibi blok şeklindeki bazı hazifleri<sup>153</sup> ise bu konuların daha farklı başlıklar altında incelenmesinden kaynaklanmış olabilir.<sup>154</sup> Şehîd-i Sâni'nin, *Hulâsa*'nın hâtimesinde zikredilen hoca, öğrenci ve kâtibin âdâbı bahislerini ise âdâb konusunu genel olarak inceleyen kitaplara havale ettiği varsayılabilir.

### C. Neden Tîbî'nin *Hulâsa*'sı?

Bu makalenin en zor meselelerinden birisi, yaşadığı zaman dilimi düşünülecek olursa Şehîd-i Sâni'nin İbnü's-Salâh, Nevevî, Irâkî ve İbn Hacer gibi âlimlerin meşhur hadis usulü kitapları varken

<sup>150</sup> Söz gelimi muallak konusunun işlenişi için bk. Tîbî, *Hulâsa*, 52; krş. Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, s. 27; a.mlf., *Riâye*, 101-3.

<sup>151</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 52; krş. Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 38; a.mlf., *Riâye*, 150.

<sup>152</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 64.

<sup>153</sup> Tîbî, *Hulâsa*, 106-110; krş. Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 47.

<sup>154</sup> Bid'atçı meselesinin, müvessak hadis (Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 23), meçhul konusunun ise râvinin âdil olması vesilesiyle gündeme geldiği ileri sürülebilir. Ancak bu ikinci konu *Riâye*'de incelenmiştir (s. 183).

neden farklı bir coğrafyada, Tebrîz bölgesinde yazılmış<sup>155</sup> Tîbî'nin *Hulâsa*'sının seçtiği konusudur. Osmanlı hakimiyeti altında çoğu kere Sünnî toplumla irtibatlı olarak yaşadığı için eserlerinde ihtiyatlı davranan Şehîd-i Sâni'nin bu davranışı hakkında elimizde açık bir delil olmasa da bazı açılardan makul fakat muhtelif bakış açılarıyla eleştirilebilecek bazı ihtimallere dikkat çekilebilir.

Bu ihtimallerden ilki Şehîd-i Sâni'nin ilmî birikiminin hayatını sürdürdüğu Şam bölgesine ve çeşitli alanlarda ilmini arttırmak için seyahat ettiği Mısır'a dayanmasına rağmen Tîbî ve *Hulâsa*'sının günümüz İran coğrafyasında kalan Tebriz bölgesinde yazılması üzerine kurulabilir. Başlıca ilim merkezlerinin dışında bir coğrafyada yazıldığı için Şehîd-i Sâni'nin yaşadığı bölgede tanınmayacağı düşüncesiyle onun hadis usulü alanında meşhur bir kitap yerine az tanınan bu eseri esas alması makul görülebilir. Kendisinden sonraki klasik hadis usulü eserlerinde genel olarak Tîbî'ye sınırlı sayıda atfın yapılmasının bu düşünceyi desteklediği söylenebilir. Öte yandan *Bidâye*'nin sonunda konu hakkında geniş bilgi almak isteyenleri *Gunyetü'l-kâsîdîn*'e yönlendirerek<sup>156</sup> eserin başka bir kaynaktan değil de mezkûr kitabından alındığını ihsas etmesi de esas kaynağı gizleme hedefine matuf olabilir. Ancak günümüzden bakıldığında geçerli görülebilecek bu ihtimaller dönemin eser telifi mantığı açısından da değerlendirilmelidir. İlgili dönemde bir eseri isim vermeksizin özetlemek intihal olarak görülmez. Nitekim Cürcânî de Tîbî'nin *Kâşîf*'inin girişindeki hadis usulünü ismini anmaksızın özetlemiştir. Benzer şekilde Ebü'l-Feyz el-Fârisî (ö. 837/1433) *Cevâhiru'l-usûl*'de yukarıda Tîbî'ye has olduğu belirtilen tasnifi almasına rağmen<sup>157</sup> kaynağını zikretmemiştir. Dolayısıyla o günkü ilim anlayışında bir kitabın, ismi verilmeyen önceki bir âlimin eserinden özetlenmesi ve bu eserin de kendi adıyla bilinmesi yaygın bir durumdur. Bu açıdan Şehîd-i Sâni'nin bölgede meşhur bir eseri seçip seçmemesi arasında anlamlı bir fark yoktur. Onun bu iktibasındaki asıl mesele bir Şii olarak, Sünnî hadis usulü sistemini genel anlamda iktibas edip Şii çevreye uyarlamasıdır. Öte yandan sonraki dönem klasik usul eserlerinde gözükmesi ve âlimlerin sebet veya fihristlerinde sık karşılaşılan meşhur bir eser olmasa da Tîbî'nin hadis

<sup>155</sup> Kitabın yazıldığı bölge hakkında bk. Demirci, "Usul Kitaplarının Tehzîbine Mütevazi Bir Katkı", 72.

<sup>156</sup> Şehîd-i Sâni, *Bidâye*, 66.

<sup>157</sup> Fârisî, *Cevâhiru'l-usûl*, 26-7.



usûlünü *Kâşîf*'in girişinde muhtasar olarak zikretmesi ve bu şerhin şöhret kazanması, döneminde yaşayan âlimlerin Tîbî'nin yazdığı usulden haberdar olduğunu göstermektedir.

Şehîd-i Sâni'nin *Hulâsa*'yı tercih etmesindeki ikinci ihtimal onun, Tîbî'yi Şîî düşünceyle irtibatlandırması veya Şîa'ya yakın bulması olabilir. Tîbî'nin biyografisinde onun Sünnî düşünceye sahip olduğu net olarak söyleniyor ve eserlerinde bu durum açıkça görülüyorsa da onun teccid hadisinin yorumunda bazı Şîî âlimleri müceddid olarak zikretmesi muahhar Şîî literatürde memnuniyetle karşılanmıştır.<sup>158</sup> Aslında bu düşüncenin temeli, Tîbî'nin önemli bir kaynağı olan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'e dayanır. O teccid hadisinde, her mezhebin kendi âlimlerini öne çıkardığını fakat bu hadisin her mezhepten âlimleri, hatta ilim dışındaki şahısları barındırabileceğini belirtmiş, 2./8. asrın sonu veya sonraki yüzyıllar için Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî, Şîî âlimlerin ve diğer alanlardan önemli şahısların isimlerini saymıştır. Buna göre 1./7. asırda Şîa'ya nispet edilmese de Muhammed el-Bâkır, 2./8. asır için İmâmiyye'den Ali b. Musa er-Rıza, 3./9. asırda İmâmiyye'den Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî yani Küleynî, 4./10. asırda ise Şerîf el-Murtezâ müceddid olarak kaydedilmiştir.<sup>159</sup> Sünnîler tarafından bir mezhep olarak icmaya dahil edilmeyen hatta meselelerde görüşlerine başvurulmayan Şîa'nın, söz konusu isimler vasıtasıyla kendisine teccid hadisinde yer bulması önemli bir husus olup bu durum en azından Şehîd-i Sâni için bir ünsiyet sebebi sayılabilir. Ancak bu durumun, *Hulâsa*'yı seçmesinde ne kadar etkin olduğu belirsizdir.

Tîbî'nin yukarıda ismi geçen hocası, Haydar b. Ali b. Haydar el-Kâşî'nin bazı kaynaklarda Haydar b. Ali b. Haydar el-Alevî el-Âmülî el-Hüseynî ile aynı şahıs sayılarak sanki adı geçen hocasının Şîî olduğu izleniminin verilmesi de<sup>160</sup> Şehîd-i Sâni'nin Tîbî'yi seçmesin-

<sup>158</sup> Bahru'l-Ulûm, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*, 3/127; Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 549.

<sup>159</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usul*, 11/320-3; Tîbî, *Kâşîf*, 2/699-700.

<sup>160</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 341. Konu hakkındaki tartışmayı ve kaynakları topluca görmek için bk. Kâşî, *Mu'temed*, 7-8 (muhakkiklerin önsözü); Kurt, *Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i*, 77 (ilgili dipnotlar), Bu noktada *Mu'temed*'in matbu nüshasında bir yandan onun Tîbî'nin hattıyla yazıldığı belirtilirken diğer taraftan Kâşî'nin bu eseri 776 yılında bitirdiğini söylenmesi (Kâşî, *Mu'temed*, 1/12 ve eserin kapak bilgisi) Tîbî'nin vefat tarihi düşünüldüğünde açık bir çelişkidir. Bu bilginin kaynağı olan bazı fihrist türü kitaplar -sözelimi Ömer Kehhâle- aynı şekilde eserin 776 yılında bitirildiğini belirtmiştir (*Mu'cemü'l-müellifin*, 1/664-5). Buna karşın Bağdatlı İsmail Paşa'nın, *Mu'temed*'in bitirilmesi tarihi olarak zikrettiği 733 yılı daha muhtemel gözükse de bu eserin çok daha önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Zira Kâşî'nin Tîbî'ye verdiği

de bir karine gibi gözükebilir. Ancak bunlar farklı şahıslardır, Kâşî'nin ise gerek günümüze ulaşan *Mu'temed* adlı eserinde gerekse Tîbî'nin *Keşşâf* haşiyesi olan *Futûhu'l-gayb*'da *Mu'temed*'den yaptığı alıntıda Sünnî bir âlim olduğu açıktır.<sup>161</sup> Sonuçta Şehîd-i Sâni'den önceki kitaplarda görülmeyip sonraki müelliflerin düştüğü bu karışıklığın Tîbî'nin *Hulâsa*'sının seçilmesinde bir etkisinden bahsetmek zordur.

Şehîd-i Sâni'nin *Hulâsa*'yı tercih etmesindeki üçüncü ihtimal ise Tîbî'nin hadise dair eserleri olmasına rağmen daha çok dil, belağat ve hadislerden ince manalar çıkarmakla tanınması olabilir.<sup>162</sup> Şehîd-i Sâni ise Şîa'da hadis usulünün kurucusu veya bu alandaki önemli bir âlim olarak bilinmesine rağmen onun asıl ilgi alanı fıkıhtır. Nitekim fıkıh alanında telif ettiği eserleri, fetvaları ve mezhebinde müctehid sayılması bunu gösterir.<sup>163</sup> Şehîd-i Sâni'nin temel ilgi alanının farklılığı, onun doğrudan İbnü's-Salâh, Nevevî veya İbn Hacer gibi hadisçi çizgi yerine, meşhur yerine müstefizi öne çıkarmak, hüccet olmamasına bakarak mevkuף ve maktu terimlerini zayıf kategorisinde zikretmek<sup>164</sup> gibi hususlarda –bu son kısım eleştiriliyor olsa da - fikhî bakış açısını önceleyen Tîbî'yi seçmesi sonucunu doğurmuş olabilir. Ancak yukarıda söylendiği üzere şöhreti zayıf hadisin makbul sayılması için yeterli görmemesi meselesinde olduğu gibi Şehîd-i Sâni'nin isnadı merkeze alan bakış açısı bu durumu olumsuz etkilemektedir. Neticede Şehîd-i Sâni'den veya dönem itibarıyla ona yakın olan âlimlerden bu konuya ışık tutan bir bilgi gelmemesi, neden Tîbî'nin *Hulâsa*'sının tercih edildiğine dair net bir karar vermeyi zorlaştırmaktadır.

icazetnamede açıkça *Mu'temed*'in adı zikredilerek icazetin 719 yılında yazıldığı belirtilir (İcazetnamenin görseli için bk. Kurt, *Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i*, 402-7). Dolayısıyla eserin yukarıda söylenen tarihlerden çok daha önce kaleme alındığı açıktır.

<sup>161</sup> Kâşî, *Mu'temed*, 1/8 (muhakkiklerin önsözü). Tîbî, *Futûhu'l-gayb*, 11/52 (Tîbî'nin hocası Kâşî'yi minnetle anarak yaptığı alıntıda Hz. Âişe'nin faziletine dair İbn Abbas'tan nakledilen bir hadis yer almaktadır).

<sup>162</sup> Nitekim şarihlerin Tîbî'den yoğun alıntılarının genel olarak dil-belağat ve hadislerden istinbat ettiği ince manalara yönelik olması dikkat çeker. Hadis usulü eserlerinde Tîbî'ye yapılan atıflar ise sınırlı sayıdadır.

<sup>163</sup> Şehîd-i Sâni'nin fetva vermesi ve müctehidlik makamında olduğuna dair bk. Avdî, "Buğyetü'l-mürîd", 2/644-645.

<sup>164</sup> Tîbî *Hulâsa*, 32, 70-1. Tîbî, âhâd haber tanımında "müstefiz ve diğerleri..." derken söz gelimi İbn Hacer, âhâd haberi kısımlara ayırırken meşhuru tanıtmış sonrasında bunun fukaha dilinde müstefiz olarak anıldığını da söylemiştir (*Nüzhe*, 191-3).

Sonuçta bu ihtimallerden birisi veya tamamı ya da günümüze ulaşmayan bir nedenle *Bidâye*'de *Hulâsa*'nın esas alındığı söylenebilir. Bu tercihin sebebi ne olursa olsun, Tîbî'nin *Hulâsa*'sı Şehîd-i Sâni vasıtasıyla tarihte ve günümüzde yazılan birçok Şîi kitabı etkilemiştir. Nitekim Şîi geleneğin en hacimli eserlerinden biri olan Mâmekânî'nin (ö. 1351/1932) *Mikbâsü'l-hidâye*'sinde veya İran'daki ilim havzalarında ders kitabı olarak okutulan Sübhânî'nin *Usûlü'l-hadîs*'inde,<sup>165</sup> hatta bazı fıkıh usulü ve ricâl kitaplarında<sup>166</sup> istilahlar - *Hulâsa*'da olduğu gibi - ortak terimler ve zayıfa mahsus terimler şeklindeki ayrımla incelenmiştir. Yine birçok kaynakta hadis tahammül ve rivayet yollarının yedi olarak belirlenmesi de aynı etkinin bir sonucudur.<sup>167</sup> Sonuçta Tîbî'nin, Şehîd-i Sâni vasıtasıyla sonraki Şîi hadis usulünün yapısına etkisi oldukça belirgindir.

#### IV. Sonuç

Şehîd-i Sâni'nin hadis usulü kitabı *Bidâye*'nin doğrudan etkilendiği Sünnî kaynağı belirlemeyi hedefleyen bu makalede ortaya çıkan en belirgin sonuç, mezkûr eserin Tîbî'nin *Hulâsa*'sını takip ettiğinin tespit edilmesidir. Gerek bölümlenme, başlıklandırma veya bunların sıralaması gerekse içerik olarak *Hulâsa*'nın takip edildiği, birebir yapılan karşılaştırmayla belirlenmiştir. Ayrıca çeşitli fihristler ve benzeri ekler ile muhakkikin mukaddimesi çıkarıldığında yaklaşık elli sayfa tutan *Bidâye*'nin iki-üç sayfasında İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden ya da İbn Hacer'in *Nuhbe*'si ve *Nüzhe*'sinden de blok alıntılar yapılmıştır. Dolayısıyla Şehîd-i Sâni'nin oran olarak İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'den aldığı kısımlar genele göre oldukça azdır.

Şehîd-i Sâni'nin, Tîbî gibi genel olarak İbnü's-Salâh, Nevevî ve İbn Cemâ'nın usul kitaplarına dayanarak bir özetleme yaptığı, yani

<sup>165</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/169, 246; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 65, 101 (Sübhânî'nin bu eserinde *Bidâye*'yi takip edeceğine dair ifadeleri için bk. a.g.e., 6). Sübhânî'nin eserinin İran ilim havzalarında ders kitabı olarak yaygınlığı konusunda bk. Bâbü'lî, "Musennefâtü's-Şîa fi ilmi'd-dirâye", 1/30.

<sup>166</sup> Fıkıh usulü alanına örnek olarak bk. Mirza Kummî, *Kavânînu'l-usûl*, 487. Ricâle dair kitaplara örnek olarak bk. Mehdî eş-Şîrâzî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*, 190 vd.

<sup>167</sup> Şîa'da Şehîd-i Sâni'den sonra bir hadis usulü kaleme alan Hüseyin el-Âmilî, tahammül ve eda yollarını sekiz olarak belirlemesine rağmen (*Vusûlü'l-ahyâr*, 131) oğlu Bahâî, muhtemelen Şehîd-i Sâni'nin etkisiyle, onun yedi tane olduğunu kaydetmektedir (*Vecîze*, 547. krş. Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 447). Ahmed b. Abdürrıza el-Basrî, *el-Mukni'atü'l-enîse ve'l-muğniyetü'n-nefise*, Bâbü'lî 2/39. Şeriatmedâr, *Risâle fi ilmi'd-dirâye*, 2/299, Hemdânî, *Vecîze*, 2/549.

diğer bazı klasik metinlerde görülebildiği gibi kaynakları aynı olan bu metin ile Tıbbı'nın *Hulâsa*'sının birbirine benzeyebileceği tezi isabetli değildir. Zira *Hulâsa* sadece bir özetleme çalışması olmayıp ıstılahların sahih, hasen ve zayıf için müşterek olanları ve sadece zayıfa mahsus olanlar Şeklindeki ayırım gibi özđün tasarruflar içerir. *Hulâsa*'yla *Kâşif*'in girişindeki muhtasar hadis usulü arasında bazı farklılıklar bulunsa da her iki eserin çatısı aynıdır. Benzer durum, Cürcânı'nın *Muhtasar*'ı için de geçerlidir. Zira bu eser *Kâşif*'in girişindeki usulü özetlemişse de gerek başlık gerekse bilgi olarak birçok yeri hazfetme gibi nitelikler taşıır ve Şehîd-i Sâni'nin onu esas almadığı açıktır. Dolayısıyla Mirza Mahdûm'un, çağdaşı sayılabilecek Şehîd-i Sâni'nin usulünün Cürcânı'nın *Muhtasar*'ına dayandığına dair iddiası hatalıdır. Mirza Mahdûm'un bu iddiasında onun Cürcânı'nın kız evlattan torunu olmasının etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan Mirza'nın Tıbbı'nın *Hulâsa*'sını görüp görmediği bilinmemektedir.

544 | db *Bidâye* ile *Hulâsa*'nın karşılaştırmasında en çok dikkat edilmesi gereken nokta, Şehîd-i Sâni'nin *Hulâsa*'yı özetlerken yaptığı tasarruflarıdır. Onun *Hulâsa*'ya yaptığı ziyadeler, hazifler ve düzenlemeler, Şii geleneğe uyarılama veya Allâme el-Hillî ya da Şehîd-i Evvel gibi âlimlerin tasarruflarının bir yansımasıdır. Çatısı Ehl-i sünnet'ten alınmasına rağmen sahih hadisin tanımında Şâz ve illetin çıkarılması, buna bağlı olarak bazı tasarrufların yapılmasını gerektirmiş, örneğin Şâz terimi, zayıfa mahsus ıstılahlar yerine müşterek olanlara alınmıştır. Yine *Hulâsa* veya diğer Sünnî kaynaklarda bulunmasına rağmen itibâr, mütâbi ve Şevâhid terimlerinin hazfedilmesi Şehîd-i Sâni'de veya Şii gelenekte zabtla ilgili meselelerin nispeten atıl kalmasıyla ilgilidir.

Şehîd-i Sâni'nin Sünnî hadis usulünü alırken yaptığı tasarrufların hadislerin sıhhatini ilgilendiren kısımlara yoğunlaŐması, onun bu alandaki düzenlemelerinin nicelik olarak fazlaca etkiye sahip olduğunu düşündürebilir. Ancak onu çeşitli detaylarda *Hulâsa* ve diğer Sünnî hadis usulü eserlerinden farklılaŐtıran sahih, hasen, müvessak ve zayıf Şeklindeki dörtlü taksim kaynağı Şii gelenekte İbn Tâvûs ve/veya Hillî'de görülmesine rağmen onlar da bu taksimi genel kabule göre Ehl-i sünnet'ten almışlardır. Bu nedenle hadislerin sıhhatini ilgilendiren bu kısımda *Bidâye*'deki Sünnî etki zımnen devam etmiştir. Bu yüzden Ahbârîler, genelde dörtlü taksime yoğun olarak karşı çıkarken Şehîd-i Sâni'nin hadis usulü kitaplarını da

eleştirmişler ve bu yeni usulün Şîî gelenekteki hadislerin sıhhatini belirlemede bir işe yaramadığını özellikle belirtmişlerdir. Ahbârîlerin hadis usulüne karşı bu yoğun propagandaları gerek kendi zamanlarında Usûlî kanadın çalışmalarıyla gerekse Ahbârîlerin tarih sahnesinden neredeyse tamamen çekilmesiyle akim kalmış, ancak bu karşıt propagandalar özellikle Hasan es-Sadr'dan sonra Şîî hadis geleneğinde Sünnî etkiyi mümkün merteye göstermemeye veya en azından asgarî düzeye indirmeye evrilmiştir. Zira amaçları farklı olsa da Ahbârîler ve onlardan önceki bazı Şîî âlimler bu etkiyi daha açıkça ifade etmişlerdir. Şîîlerce dillendirilsin veya dillendirilmesin Tîbî ve diğer Sünnî âlimlerin *Bidâye*'deki ve Şehîd-i Sâni sonrasındaki Şîî hadis usulü yazımındaki etkisi açıktır. Nitekim Tîbî'ye has kullanım olarak belirlenen bazı hususlar günümüzdeki çeşitli Şîî hadis usulü eserlerinde de takip edilmiştir. Ayrıca Şehîd-i Sâni'nin *Bidâye*'de *Hulâsa*'yı neredeyse birebir özetleyip kısmen İbnü's-Salâh ile İbn Hacer'in eserlerini kullandığı, *Riâye*'de ise ana hatlarıyla yine *Hulâsa*'dan istifade ettiği, İbn Hacer'den iktibas ettiği yerlerde ise *Nüzhe*'yi kullanarak *Bidâye*'deki alıntılarını şerh ettiği belirtilmelidir. Nitekim sahâbenin tanımı ve etrafındaki meselelerde bu husus oldukça belirgindir. Ancak Şehîd-i Sâni *Bidâye*'ye nispetle *Riâye*'de Şîî gelenekten çok daha fazla örnek vermiş ve meseleleri açıklamıştır. Her hâlükârda *Riâye*'nin de Sünnî eserlerle sistemli olarak karşılaştırılması gerekir. Bu ise müstakil başka bir araştırmanın konusudur.

db | 545

Şehîd-i Sâni'nin, İbnü's-Salâh, Nevevî, Irâkî ve İbn Hacer'in meşhur usul eserleri yerine neden Tîbî'nin *Hulâsa*'sını tercih ettiği sorusuna gelince bu konuda bizzat Şehîd-i Sâni'nin veya döneme yakın âlimlerin bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu durum, Tîbî'nin teccid hadisinde Şîa'ya bir pay vermesinden veya hadis ilmine has konulara eğilmekle meşhur muhaddislerden olmamasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bazı noktalarda *Hulâsa*'ya da yansıyan bu ikinci özellik, asıl ilgisi fıkıh olan Şehîd-i Sâni'nin dikkatini çekmiş olabilir ancak bunun tersini gösteren karineler de mevcut olduğu için eldeki verilerden hareketle bu soruya net bir cevap vermek mümkün görünmemektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdülhâdî el-Fadlî. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1421/2000.  
 Ahsâî, İbn Ebî Cumhûr. *Kâşifü'l-hâl an ahvâli'l-istidlâl*. nşr. Ahmed el-Kinânî. yy.: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 1416/1995.  
 Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/388-392. Ankara: TDV Yayınları 1999.

- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. nşr. Cemâl Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdüssamed. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. nşr. Seyyid Abdullatif el-Kühkemerî. Kum: Mecmau'z-zehâiri'l-İslâmiyye, 1401/1980.
- Avdî, Muhammed b. Ali b. Hasan. "Buğyetü'l-mürîd fi'l-keşfi an ahvâli's-Şeyh Zeynüddîn eş-Şehîd". (Ali b. Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *ed-Dürri'l-mensûr mine'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr* içinde). nşr. Mansûr el-İbrâhîmî. Tahran: el-Merkezü'l-Âlî li'l-Ulûmi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Bâbü'lî. Ebü'l-Fazl Hâfîzyân. "Musennefâtü's-Şîa fi ilmi'd-dirâye". *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde. nşr. Ebü'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbü'lî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifîn ve esmâü'l-müellifîn ve'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî (İstanbul 1951'den ofset baskı).
- Bahâî, Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdüssamed. "el-Vecîze fi ilmi'd-dirâye". *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde. nşr. es-Seyyid Hasan el-Hüseyinî âli'l-Müceddid eş-Şîrâzî. (haz. Ebü'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbü'lî), Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Bahâî, Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdüssamed. *Meşriku's-şemseyn ve iksîru's-saadeteyn*. nşr. es-Seyyid Mehdi er-Recâî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed b. İbrahim. *el-Hadâiku'n-nâdura fi ahkâmi'l-ıtre't-tâhira*. nşr. Muhammed Takî Eyrevânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.
- Bür, Süleyman. *Şehid-i Sani*. İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ca'fer es-Sübhânî. *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmuh fi ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1403/2012.
- Cârihî, Muhammed b. Avad. *Nakdül-hadîs 'inde's-Şîati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâşeriyye*. y.y., 1429/2008.
- Cîzâvî, Eşref. *İlmü'l-hadîs beyne asâleti Ehl-i Sünne ve intihâli's-Şîa*. Mısır: Dâru'l-Yakîn, 2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Muhtasar / Risâle fi ilmi usûli'l-hadîs*. nşr. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Maktarî. San'a – Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Kuds – Dâru İbn Hazm, 1413/1992.
- Demirci, Selim. "Usul Kitaplarının Tehzibine Mütevazı Bir Katkı: *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs*", *HTD* 15/2 2017, 67-84.
- Demirel, Serdar. *Ulümü'l-hadîs beyne Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati ve's-Şîati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâşeriyye*. Malezya: International Islamic University Malaysia Press, 1430/2009.
- Ebnâsî, İbrahim b. Musa b. Eyyub. *eş-Şeza'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*. nşr. Salâh Fethî Helel. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Esterâbâdî, Muhammed Emin. *el-Fevâidü'l-Medeniyye*. nşr. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî. y.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424/2003.
- Fârisî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-usûl fi ilmi hadîsi'r-Resûl*. nşr. Ebü'l-Me'âlî Ethar el-Mubârekfûrî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, t.y.
- Füveyle, Muhammed Taha. *el-Furûkü'l-munîa beyne mehdiyyi's-Sünnî ve mehdiyyi's-Şîi*. Mısır: Daru'l-Lü'lü, 2018.
- Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy". *Osmanlı Araştırmaları* 53 2019, 153-194.
- Hansârî, Mirza Muhammed Bâkır. *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sadât*. nşr. Esedullah İsmâiliyyân. Kum: yy., 1391.
- Hasan b. Şehîd-i Sâni, Ebû Mansur Cemalüddîn. *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sihâh ve'l-hisân*. nşr. Ali Ekber Gaffârî. Kum: Câmîatü'l-müderrişîn, 1404/1984.
- Hâşim, Sâmîr. "Târîhu'l-hadîs ve ulûmuhû". *Türâsüna*. 47 cilt. 1417/1996.

- Hemdânî, Molla Abdürrezzâk b. Ali Rızâ el-Hâirî. "el-Vecîze fi dirâyeti'l-hadîs". *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde. nşr. Ebû'l-Fazl Hâfizyân el-Bâbüfî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi'ş-Şîfî: et-tekevün ve's-sayrûra*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1427/2006.
- Hûî. *Mu'cemu ricâli'l-hadîs*. Kum: Merkezü'n-neşri sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Hür el-Âmilî. *Emelü'l-Âmil*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, t.y.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari ulûmi'l-hadîs'i'n-Nebevî*. nşr. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1987.
- İbn Hacer. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*. *Nühzetü'n-nazar*'la birlikte. (Ali el-Kâfî. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Heysem Nizâr Temîm, Muhammed Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts. içinde)
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Ebü's-Saadât. *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*. nşr. Abdulkadir el-Arnâvut. Mektebetü'l-Hilvânî, Matbaatu'l-Melâh, Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969.
- İbnü's-Salâh. *Ulumu'l-hadîs*. nşr. Nureddin Itr. Beyrut – Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir – Dâru'l-Fikr, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin musannifin kütübü'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/45-9. Ankara: TDV Yayınları 2007.
- Kâşî, Bahâuddîn, Haydar b. Ali b. Haydar el-Kâşî. *el-Mu'temed mine'l-menkûl fîmâ ruviye anî'r-Resûl*. nşr. Faysal b. Cafer b. Abdullah Bâlî – Muhammed Vuld Sîdî Vuld Habîb. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1420/2000.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: 1360-1362/1941-1943.
- Kerekî, Hüseyin b. Şihâbüddîn. *Kitâbü Hidâyeti'l-ibrâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr*. nşr. Raûf Cemalüddîn. y.y., t.y.
- Koca, Mustafa Kemal. *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Muhtasar Hadis Usûlü ve Leknevî'nin Zaferu'l-emânî İsimli Şerhindeki Metodu*. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kohlberg, Etan. "Dört Yüz Asıl". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu – M. Enes Topgül. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kurt, Muhammed Sacit. *Mu'tezileye Karşı Bir Ehl-i Sünnet Müdafî'i et-Tîbî'nin (743/1343) "Futûhu'l-gayb" Adlı el-Keşşâf Haşiyesi ve Eserinde ez-Zemahşerî'ye (538/1144) Yönelttiği Eleştiriler*. Ankara: İlahiyat, 2018.
- Kurt, Muhammed Sacit. "Şerefüddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri". *Dinbilimleri Dergisi*, 18/2, 2018.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kuzudışlı, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed. *Mikbâsü'l-hidâye fi 'ilmi'd-dirâye*. nşr. Muhammed Rızâ el-Mâmekânî. y.y.: Menşûrâtü Delil-i Mâ, 1428/2007.
- Mehdî eş-Şîrâzî. *el-Fevâidü'r-ricâliyye*. nşr. Muhammed Kâzım Rahman Sitâyîş. Kum: Darü'l-hadîs, 1424.
- Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fudalâ*. nşr. Ahmed Hüseyinî. Kum: Menşûratu Mektebeti 'Ayetillahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1403/1982.
- Mirza Kummî. *Kavânînü'l-usûl*. y.y., t.y.

- Mirza Mahdûm. *Kitâbü'n-Nevâkız li zuhûri'r-revâfız*. Topkapı Ahmet III kit, 1828.
- Molla Hanefî, Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî. *Şerhu'd-Dibaci'l-müzehheb fi mustalahi'l-hadîs*. (Cürcânî, *ed-Dibâcü'l-müzehheb* ile birlikte). Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evladih, t.y.
- Muhammad Kazem Rahmatî. *Law in Transmission: 'Amilî Role in Development of Shi'a Law* [International Congress of Shahîdayn]. ed. Muhammad Kazem Rahmatî. Kum: Academy of Islamic Science and Culture, 2009.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Şî'a*. nşr. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983/1403.
- Mühezzibüddîn Ahmed b. Abdürriżâ el-Basrî. *el-Mukni'atü'l-enîse ve'l-muğniyetü'n-nefîse*. nşr. Ali Rıza Hezâr. *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde. nşr. Ebû'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbü'lî. Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.
- Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. nşr. Muhammed Osman el-Heşt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985.
- Özkan, Halit, "Tîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/125-127. Ankara: TDV Yayınları 2012.
- es-Sadr, Hasan. *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'r-Risâleti'l-mevsûme bi'l-Vecîze li'l-Behâî*. nşr. Mâcid el-Garbâvî. [Kum]: Neşru'l-meş'ar, t.y.
- es-Sadr, Hasan. *Te'sîsü's-Şî'a li ulûmi'l-İslâm*. Kum: İntişârâtü A'lemî, 1417/1996.
- Snober, Ahmet Abdülcebbâr. *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye inde's-Şiati'l-İmâmiyye: Dirâse tahliyye nakdiyye*. Doktora tezi. Ammân: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2009.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Âmilî el-Cübaî. *er-Riâye fi ilmi'd-dirâye*. nşr. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Necef: Mektebetü Âyetullâh Mar'aşî, 1408/1987.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Âmilî el-Cübaî. *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*. nşr. Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: İntişârât-i Mahlâtî, 1421/2000.
- Şeriatmedâr, Refî b. Ali el-Cilânî. *Risâle fi ilmi'd-dirâye*. nşr. Hasan el-Hüseynî Âlî'l-Müceddid eş-Şîrâzî. *Resâil fi dirâyeti'l-hadîs* içinde. nşr. Ebû'l-Fazl Hâfîzyân el-Bâbü'lî. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- et-Tabâtabâî, Bahrululûm Muhammed Mehdî. *Ricâlü's-Seyyid Bahru'l-ulûm: el-ma'rûf bi'l-Fevâidi'r-ricâliyye*. nşr. Muhammed Sâdik Bahru'l-ulûm, Hüseyin Bahru'l-Ulûm. Tahran: Mektebetü's-Sâdik, 1363/1944.
- Tahrânî, Aga Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tesânü'fi's-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.
- Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah. *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l-hadîs*. nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmî. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009. *el-Hulâsa fi Usûli'l-hadîs*. nşr. Subhî es-Semerrâî. Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985. [*Hulâsa*'nın mutlak kullarımlarındaki alıntılar, Ebû Âsım eş-Şevâmî tahkikinden yapılmıştır.]
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah. *Kâşif an hakâiki's-sünen (Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtü'l-Mesâbih)* nşr. Abdülhamîd Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah. *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf an kunâ'i'r-rayb*. nşr. Ömer Hasan el-Kıyyâm. İmârat; Câizetü'd-Dübey, 1434/2013.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şii Rical İlmî: Keşşî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Tüsterî, Nurullah b. Şerefüddîn el-Mar'aşî. *Mesâibü'n-nevâsib (fi'r-reddi alâ nevâkızı'r-refâvîz)*. Kum: Delîl-i Mâ, 1426/2005.
- Ünügür, Peyman, "III/XI (IX/XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2018.



# What was the Sunnī Source of al-Shahīd al-Shānī's al-Bidāya: al-Tībī's al-Khulāsa or al-Jurjānī's al-Mukhtasar?

Bekir KUZUDİŞLİ\*

## Extended Abstract

This article aims to determine the exact source of al-Shahīd al-Shānī's (d. 965/1558) al-Bidāya, focusing on debates regarding the influence of Sunnī usūl al-Hadīth on Shī'ī usūl al-Hadīth. In the past as well as today, scholars have debated whether or not al-Shahīd al-Shānī is the first author of Shī'ī usūl al-Hadīth and what his sources were among Sunnī books. Although certain topics relating to usūl al-Hadīth were discussed by Shī'ī scholars before al-Shahīd al-Shānī, he is generally accepted to be the first author in this field because his book al-Bidāya and commentary al-Ri'āya contain almost all the topics of usūl al-Hadīth.

In the debate on exact source al-Shahīd al-Shānī, scholars offer several possibilities, such as Ibn al-Salāh's (d. 643/1245) 'Ulūm al-Hadīth or al-Suyūti's (d. 911/1505) Tadrīb al-rāwī, some of them offer more specific book. One of them is Mirzā Makhdūm (d. 995/1587), who was a bureaucrat in the Safawī state and then to refuge among the Ottomans after converting to Sunnī Islām in the X./XVI. century. That is to say, he was contemporary or near contemporary of al-Shahīd al-Shānī. He argued that the book of Usūl al-Hadīth written by al-Shahīd al-Shānī was plagiarized from his own grandfather al-Jurjānī (d. 816/1413). But I shall argue that the exact source of al-Shahīd al-Shānī is not a famous book of Ibn al-Salāh, al-Suyūti or al-Jurjānī, but rather al-Tībī's (d. 743/1343) al-Khulāsa. Systematic comparison of this book with al-Bidāya reveals that it was quoted from al-Khulāsa almost step by step. Citing unique features of al-Khulāsa from among the Sunnī usūl al-Hadīth, it is possible to show that al-Bidāya bears sufficient similarities to be confidently judged as mostly quoted from it rather than any other Sunnī book.

As is known almost all books about usūl al-Hadīth in the Ahl al-Sunnah are based on Ibn al-Salāh's 'Ulūm al-Hadīth while al-Khulāsa also was written based on Ibn al-Salāh's book. But he also benefitted from al-Nawawī's (d. 676/1277) al-Muhtasar and Ibn Jamā'a's (d. 733/1333) al-Manhal al-rawī which were written also based on Ibn al-Salāh's book. However, al-Tībī paid also attention to introduction of Ibn al-Athīr's (d. 606/1210) Jāmī al-usūl and others. So al-Khulāsa is not purely a summary of one book but has a lot of original features distinguishing it from other books in the field. For example, al-Tībī first

\* Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Hadith, İstanbul, Turkey, bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9018-7347>

introduces important terms in *usūl al-Hadīth* such as *sahīh* (sound), *hasan* (good) and *dhaif* (weak), and then separates some general terms in two parts. The first are described as “relating in common to sound, good and weak hadīths” the second as “only for weak hadīth”. This feature I here find only in the *al-Khulāsa* or certain books that explicitly follow it. His putting some terms under the first rather than the second part, is unique to him like writing *al-mu’allaq* and *al-mudraj* under the first part while putting *al-mawqūf* and *al-maktū’* under the second part. There is scholarly consensus that *al-mu’allaq* and *al-mudraj* fall under the category of weak hadīth while *al-mawqūf* and *al-maktū’* are able to be sound, good or weak according to their *isnāds*. On the other hand, all *usūl al-hadīth* books study the way of transmission of hadīth as eighth part, while by contrast they are just seven in the *al-Khulāsa*. Although in these cases *al-Tībī* is generally criticized by scholars it is very useful for us to determine who follows him. My comparison of *al-Bidāya* with *al-Khulāsa* regarding these unique usages strongly suggests that the latter is *al-Shahīd al-Shānī*’s exact source. Here, I also confirm that the exact source is not *al-Jurjānī*’s *al-Mukhtasar* in contrast to *Mirzā Makhdūm*, grandson of *al-Jurjānī*, argument. This claim is possible because *al-Mukhtasar* is a summary of *usūl al-hadīth* written by *al-Tībī* in the introduction of his famous commentary *Mishkāt al-Masābīh*. This introduction and the *al-Khulāsa* have the same features, although they differ in some details. In any event, determining which books are the exact source of *al-Shahīd al-Shānī* is possible as a result of the structure in *al-Jurjānī*’s summarization. *al-Jurjānī* summarises the *usūl al-hadīth* of *al-Tībī* by extracting important titles, such as *al-isnād al-ālī*, *ziyādāt al-thiqa*, *mukhtalif al-hadīth*, *al-nāsikh wa al-mansūkh* and *al-gharīb*. In the all of these, *al-Shahīd al-Shānī* follows *al-Khulāsa* not *al-Jurjānī*’s *al-Mukhtasar*.

550 | db

On the other hand, *al-Shahīd al-Shānī* made changes such as additions, extractions and rearrangements when he quoted from *al-Khulāsa*. These kinds of changes are important as they shed light on the development of *Shī’a* hadīth criticism. In consequence of studying these changes, I claim that almost all of them are related back to the structure of *Shī’ī* hadīth. For example, he added the term of *al-Muwassaq*, that is, a hadīth transmitted by someone who is trustworthy but not a *Imāmī*, which is important because the main idea relating to narrators in the *Shī’a* is about *adāla*, which is becoming a *Shī’ī* (*Imāmī*, *Ithna ashari*). The same thing is valid in his extractions and rearrangements. For example, *al-Shahīd al-Shānī* extracted the conditions of *dhabt* (memory) in the definition of sound hadīth. He also transferred the term *shāhdh* (irregularity) from the part containing just weak hadīth to the part containing common terms (sound, good, weak) as he did not pay attention to the condition of free of irregularity in the sound hadīth definition.

Consequently, comparison *al-Bidāya* and his exact source *al-Khulāsa* throw light on the matter of how *usūl al-hadīth* in the *Shī’ī* tradition, even to this day, was influenced.

**Keywords:** *Usūl al-Hadīth*, *Shī’ī usūl al-Hadīth*, *al-Shahīd al-Shānī*, *al-Tībī*, *al-Jurjānī al-Bidāya*, *al-Khulāsa*.



# RUHSAL RAHATSIZLIKLARA YÖNELİK BİLGİ DÜZEYİ VE DİNDARLIĞIN RUHSAL RAHATSIZLIKLARA İLİŞKİN DAMGALAMA İLE İLİŞKİSİ: ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA

Ali AYTEN\*  
Fatma Sümeyye HARDAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 28 Temmuz 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Ayten, Ali. Hardal, Fatma Sümeyye. "Ruhsal Rahatsızlıklara Yönelik Bilgi Dü-Zeyi Ve Dindarlığın Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama İle İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 551-571.

<https://doi.org/10.33415/daad.739660>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 19 May 2020, **Accepted:** 28 July 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Ayten, Ali. Hardal, Fatma Sümeyye. "The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity and stigmatisation: A Quantitative Study among Undergraduate Students". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 551-571.

<https://doi.org/10.33415/daad.739660>



## Öz

Makale, ruhsal rahatsızlıkların damgalanması, ruhsal rahatsızlıklara ilişkin bilgi düzeyi ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşimi konu edinmektedir. Bu çerçevede araştırmada, ruhsal rahatsızlıklara ilişkin bilgi düzeyinin ve dindarlığın ruhsal rahatsızlıkların damgalanması üzerindeki rolü ve dindarlık damgalama arasındaki ilişkide bilgi düzeyinin aracı rolünü tespit etmek amaçlanmıştır. Araştır-

\* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aliyeten@marmara.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>

\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Programı Öğrencisi, hardalsumeyye@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5602-607X>

manın çalışma grubu, Marmara ve Uludağ üniversitelerinde İlahiyat, Psikoloji ve Psikolojik Danışma ve Rehberlik bölümlerinde okuyan yaşları 17 ile 40 arasında değişen 370 öğrenciden oluşmaktadır. Bilgi düzeyi ve damgalama ilişkisinin anlaşılması için İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden psikoloji ile ilgili dersleri alanlar ve almayanlar ayrıca gruplandırılmıştır. Araştırma hipotezlerinin testi için, *Kişisel Bilgi Formu*, *Ruhsal Rahatsızlıklarla İlgili Bilgi Düzeyi Ölçeği*, *Kısa Dindarlık Ölçeği* ve *Damgalama Ölçeği*'nden müteşekkil bir anket uygulanarak veriler toplanmıştır. Bulgulara göre, psikolojiye ilişkin dersleri alma damgalamayı anlamlı düzeyde düşürmüştür. Ayrıca bulgular, ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama ile ruhsal rahatsızlıklara dair bilgi düzeyi arasında negatif dindarlık arasında ise pozitif ilişki olduğunu göstermiştir. Bilgi düzeyinin, damgalama ve dindarlık ilişkisindeki kısmi aracılık rolü de ayrıca bulgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Damgalama, Dindarlık, Ruhsal Rahatsızlık, Damgalama Ölçeği, Dinsel İçerikli Damgalama.

### The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity and stigmatisation: A Quantitative Study among Undergraduate Students

#### Abstract

The study aims to investigate the links between stigmatisation about mental diseases, religiosity and the level of knowledge on mental diseases. The sample of the study is recruited from 370 undergraduate students from Marmara and Uludağ universities. The sample is ranged in age from 17 to 40. Personal Information Form, Stigmatisation Scale, and Brief Religiosity Scale are utilised to collect data. Firstly, findings from explanatory and confirmatory factor analyses displayed that Stigmatisation Scale is validated and reliable to use with a Turkish Muslim sample. Findings indicated that there is a positive correlation between stigmatisation about mental health disorders and religiosity, and a negative link between the level of knowledge about mental health diseases and stigmatisation. Furthermore, findings showed that the level of knowledge about mental health diseases is partial mediating factor on the link between religiosity and stigmatisation.

**Keywords:** Religiosity, Stigmatisation, Mental Health Disorders, Stigmatisation Scale, Religiously Contained Stigmatisation.

#### Giriş

Damgalama bireyin fiziksel, karakter ve kimlik özellikleri üzerinden yapılabilen ve bireyin toplum içerisindeki değerini düşürmeyi hedefleyen bir davranıştır. Birey damgalamayı başka bir bireye ya da gruba yönelik yapabildiği gibi kendisiyle ilgili olarak da ortaya koyabilir. Bu konu başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere pek çok disiplinin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu yönde Goffman'ın çalışmaları ilk olma özelliği taşımaktadır. Damgalama, damgalanan kişi ya da grubun değer kaybına uğramasına ve itibarsızlaş-

tırılmasına sebep olur.<sup>1</sup> Geniş bir perspektifte ele alabileceğimiz damgalama davranışının gerçekleştirildiği alanlardan biri de ruhsal rahatsızlıklardır. Özellikle ruhsal rahatsızlıklarla ilgili damgalamanın bireyin profesyonel destek almasını engelleme, sosyal ilişkilerini zayıflatma ve iyileşme sürecini baltalama gibi olumsuz etkileri olabilir.<sup>2</sup> Ruhsal rahatsızlıkların sebeplerinin yeterince bilinmemesi ve belirtilerinin anlamlandırılması sürecinde yaşanan güçlükler, tarihsel süreçte ruhsal rahatsızlık yaşayanlara yönelik önyargı ve damgalamayı bir yönüyle kaçınılmaz kılmıştır. Alan yazında ruhsal rahatsızlıklarla ilgili damgalama konusunun pek çok farklı yönüyle ele alındığını görülür.<sup>3</sup> Bu çerçevede ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama, birbiri ile bağlantılı birçok değişken ile ilişkilendirilmiştir.<sup>4</sup> Bu değişkenlerden en önemlisi rahatsızlıklara ilişkin sahip olunan bilgi düzeyi ve bu bilgilerin türüdür. Rahatsızlıklara ilişkin bilgiler hem damgalama davranışını hem de sağaltım yöntemlerini etkilemektedir.<sup>5</sup> Bilgi düzeyinin damgalamayı etkilemesi üzerine yapılan bazı araştırmalar, bilgi düzeyinin yüksek olmasının damgalama eğilimini azaltıcı bir etkisinin olduğunu bulgulamışlardır.<sup>6</sup> Ancak bu bulguların aksine yeterli bilgi seviyesine sahip olunduğu halde

- <sup>1</sup> Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1963), 1-5.
- <sup>2</sup> Bruce G. Link - Jo C. Phelan, "Labelling and Stigma", *Handbook of the Sociology of Mental Health*, Ed. Carol S. Aneshensel vd. (Springer 2013), 528-554; Gamze Sarıkoç vd., "Ruhsal Hastalıklarda Yardım Arama: Hasta Yakınlarının Tutumlarına Yönelik Bir Çalışma", *Balikesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 32-38.
- <sup>3</sup> Bkz. Barry Trute - Anne Loewen, "Public Attitude Toward the Mentally Ill as a Function of Prior Personal Experience", *Social Psychiatry* 13 (1978), 79-84; Olcay Çam - Ayşegül Bilge, "Türkiye'de Ruhsal Hastalığa/ Hastaya Yönelik İnanç, Tutum ve Damgalama Süreci: Sistemantik Derleme", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/2 (2013), 91-101.
- <sup>4</sup> Bkz. Mattihas C. Angermeyer vd., "Effects of Labelling on Public Attitudes Towards People With Schizophrenia: Are There Cultural Differences", *Acta Psychiatrica Scandinavica* 109/6 (2004), 420-425; James H. Wirth - Galen V. Bodenhausen, "The Role of Gender in Mental- Illness Stigma", *Psychological Science*, 20/2 (2009), 169- 173.
- <sup>5</sup> Mattihas C. Angermeyer vd., "Whom to ask for help in case of a mental disorder? Preferences of the lay public", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 34 (1999), 202-210; Stephen P. Hinshaw, *The Mark of Shame : Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*, (Oxford: Oxford University Press 2007), 8.
- <sup>6</sup> P. W. Corrigan vd., "Challenging Two Mental Illness Stigmas: Personal Responsibility and Dangerousness", *Schizophrenia Bulletin* 28/2 (2002), 293-309; Nalan Kara, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnançları ve Ruhsal Hastalıklara Yönelik Verilen Teorik Eğitimin Etkileri", *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 2 (2015), 69-77.

damgalama eğiliminde değişme olmadığını gösteren çalışmalar da vardır.<sup>7</sup>

Damgalama davranışı üzerinde etkili olan bir diğer değişken ise dindarlıktır. Bireysel ve toplumsal bir olay olan damgalama davranışı kişilerin sahip oldukları bilgi birikimlerinden etkilendiği gibi bu bilgilerin oluşmasında etkisi olan dini anlayıştan da etkilenmektedir. Dinin bireylerin yaşamları üzerindeki etkisini içeren dindarlık<sup>8</sup> kapsamında kişiler dinî yüklemelerde bulunabilir.<sup>9</sup> Yapılan bu yüklemelerse rahatsızlıklarla ilişkin doğru bilgilere sahip olunmadığında damgalama davranışını etkileyebilir. Utz, İslam dünyasında ruhsal rahatsızlıklara ilişkin yapılan açıklamaları biyolojik, psikolojik, çevresel, manevi ve doğaüstü olarak sınıflandırmıştır.<sup>10</sup> Utz'un sınıflandırmasında yer alan tinsel ve doğaüstü açıklamalar doğrudan dindarlık ile ilişkilendirilebilir. Kişiler özellikle depresyon ve psikotik rahatsızlıkların nedenlerini manevi bir zaaftan ya da Allah'tan uzaklaşmaktan kaynaklı görebilirler.<sup>11</sup> Kişilerin rahatsızlıkların nedenlerini Allah'tan uzaklaşma olarak ele almaları, rahatsızlıkları işlenen günahların karşılığı olarak algılanmaya da neden olabilir.<sup>12</sup> Vesvese, büyü (sihir), nazar ve cin çarpması ise doğaüstü ya da geleneksel açıklamalar içerisinde ele alınabilir.<sup>13</sup> Vesvese, özellikle

<sup>7</sup> Haluk Arkar - Doğan Eker, "Influence of Having a Hospitalized Mentally Ill Member in The Family on Attitudes Toward Mental Patients in Turkey", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 27 (1992),151-155; Nükhet Paksoy Erbaydar - Nesrin Çilingiroğlu, "Tıp Eğitimi Geleceğin Hekimlerinin Ruh Sağlığı Sorunu Olan Bireylere Yönelik Tutumlarını Etkilemekte midir?", *Türk Psikiyatri Dergisi* 21/2 (2010), 114-125.

<sup>8</sup> Ali Ayten, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 44; Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Hayati Hökeleki, (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 53.

<sup>9</sup> Bernard Spilka vd., "A General Attribution Theory for The Psychology of Religion", *The Psychology of Religion*, ed. Bernard Spilka ve Daniel. N. McIntosh (Westview Press, 1997), 160.

<sup>10</sup> Aisha Utz, "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması", *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma: Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, ed. Sameera Ahmed ve Mona M. Amer (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 16.

<sup>11</sup> Zari Hedayat - Diba, "Psychotherapy With Muslims", *Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity*, ed. Scott P. Richards and Allen E. Bergin (Washington: American Psychological Association, 2000), 300.

<sup>12</sup> Amber Haque, "Religion and Mental Health : The Case of American Muslims", *Journal of Religion and Health* 43/1 (2004), 49.

<sup>13</sup> Utz, "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması",19.

obsesif kompulsif bozukluklar ile ilişkilendirilmiştir.<sup>14</sup> Ayrıca cinlerle bağlantılı olarak “ele geçirme, sahip olma (possession)” durumunun ise DSM-5’te çoklu kişilik bozukluğu başlığı altında “geniş bir kabul alanında normal olarak ele alınan kültürel ve dinî pratiklerin” rahatsızlık olarak görülmemesi gerektiğine dair bir açıklama ile ele alınması dikkat çekicidir.<sup>15</sup> Yapılan tüm açıklamalar ve araştırmalar<sup>16</sup> göz önüne alındığında rahatsızlıklara ilişkin damgalamalar; işlenen günahlar nedeniyle cezalandırma, Allah’ın terbiyesi, ibadet ve inanç eksikliklerin neticesi, ahlaki/ kişisel zayıflık, tevekkül inancında eksiklik, nazar, cin, büyü, vesvese başlıkları altında ele alınabilir. Bireylerin rahatsızlıklara dair yaptıkları bu damgalamalar, bireylerin sağaltım yöntemlerinde yaptıkları tercihlerini de etkilemektedir. Sağlık alanında yapılan çalışmalara bakıldığında rahatsızlığa yakalanan bireylerin rahatsızlıkları nazar, büyü gibi nedenlere bağlayarak klinik ve profesyonel yardıma başvurmadan önce geleneksel tedavi yöntemlerine yöneldikleri görülmektedir.<sup>17</sup>

### Konu, Amaç ve Hipotezler

Bu çalışma, ruhsal rahatsızlıklara yönelik bilgi düzeyi ve dindarlığın ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama ile ilişkisini açıklamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda yapılan araştırmanın temel amacı ruhsal rahatsızlıklara yönelik *bilgi düzeyi, dindarlık ve damgalama düzeyleri arasında ne tür bir etkileşim bulunmaktadır?* sorusuna cevap aramaktır. Ayrıca bireylerin aldıkları eğitimin damgalama eğilimlerinde farklılık oluşturup oluşturmadığı irdelenmiştir. Dindarlık-damgalama ilişkisinde bilgi düzeyinin arabuluculuk rolü de ilaveten sorgulanmıştır. Bilgi düzeyinin ruhsal rahatsızlıklara ilişkin

<sup>14</sup> Mustafa Çağrıncı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/71.

<sup>15</sup> American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5 (Fifth Edition)*, (V.A Arlington: American Psychiatric Publishing, 2013), 292; Simon Dein - Abdool S. Illaiee, “Jinn and Mental Health : Looking at Jinn Possession in Modern Psychiatric Practice”, *The Psychiatrist* 37/9 2013, 290 – 293.

<sup>16</sup> Eric D. Wesselmann - William G. Graziano, “Sinful and/or Possessed Religious Beliefs and Mental Illness Stigma”, *Journal of Social and Clinical Psychology* 29/4 (2010), 402-437; Kevser Çağlan, Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı ( İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 142.

<sup>17</sup> İsmet Kırpınar, “Erzurum Numune Hastanesi Psikiyatri Kliniğinde Yatan Hastalarda Ruhsal Bozukluklar Nedeni İle Tıp Dışı Kişilere Başvurma Davranışı Üzerine Bir Araştırma”, *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Science* 5 (1992), 24-28; Gamze Sarıkoç vd., “Ruhsal Hastalıklarda Yardım Arama: Hasta Yakınlarının Tutumlarına Yönelik Bir Çalışma”, *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 32-38.

damgalama davranışına etkisine dair çalışmalara<sup>18</sup> rastlanmakla birlikte dindarlığın etkisinin ele alan Çağlan'ın<sup>19</sup> mülakat yöntemiyle yaptığının dışında bir çalışmaya ülkemize ait alan yazınında rastlanmamıştır. Dindarlığın damgalama ile ilişkisine dair ulusal alan yazında rastlanan az sayıdaki çalışma da Müslüman olmayan örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir.<sup>20</sup> Bu bakımdan çalışma aynı zamanda özellikle Müslüman bir örnekleme uygun damgalama ölçeğini ulusal alan yazında bulunan ölçeklerden sorular analiz ederek geliştirmeyi ve alan yazındaki eksikliği gidermeyi de amaçlamaktadır. Bu amaçlara sahip olan mevcut çalışmada, daha önce yapılan araştırmalar da göz önüne alınarak aşağıdaki hipotezler oluşturulmuştur:

(H<sub>1</sub>) Psikolojiyle ilgili ders alan öğrencilerin damgalama eğilimleri, psikolojiyle ilgili dersleri almayan öğrencilere göre daha az olacaktır.

(H<sub>2</sub>) Dindarlık ve damgalama arasında olumlu ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır.

(H<sub>3</sub>) Bilgi düzeyi ve damgalama arasında olumsuz ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır.

(H<sub>4</sub>) Bilgi düzeyi, dindarlık ve damgalama düzeyleri arasındaki ilişkide arabulucu bir role sahiptir.

## Yöntem

### Çalışma Grubu

Marmara ve Uludağ üniversitelerinde İlahiyat, Psikoloji ve Psikolojik Danışma ve Rehberlik bölümlerinde okumakta olan 370

<sup>18</sup> Yoshio Mino vd., "Effects on a One-hour Educational Program on Medical Students' Attitudes to Mental Illness", *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 55/5 (2001), 501-507; Ayfer Öztürk vd., "Kastamonu Üniversitesinde Öğrenim Gören Hemşirelik Öğrencilerinin Ruhsal Hastalıklara Karşı İnançları ve Psikiyatrik Hemşireliği Dersinin Etkisi", *Uluslararası Hakemli Psikiyatri ve Psikoloji Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 146-166.

<sup>19</sup> Çağlan, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*.

<sup>20</sup> Bkz. Wesselmann ve Graziano, "Sinful and/or Possessed Religious Beliefs and Mental Illness Stigma" ; Matthew S. Stanford, "Demon or Disorder: A Survey of Attitudes Toward Mental Illness in The Christian Church", *Mental Health, Religion and Culture* 10/5 (2007), 446-449; Lily A. Mathison, *Mental Health Stigma in Religious Communities: Development of a Quantitative Measure* (Iowa: State University, Graduate Theses and Dissertations, 2016).



lisans öğrencisi araştırma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubu kolayda örnekleme yoluyla seçilmiştir. Örneklemin yaş aralığı (ranj) 17 ila 40 arasındadır. Ortalama yaş ise 21,5'tir ( $SD = 2,88$ ). Araştırma grubunun %74,9'u ( $N = 277$ ) kız, % 25,1'i ( $N = 93$ ) ise erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcıların %74,6'sı ( $N = 276$ ) ilahiyat öğrencisidir. Bunlardan din psikolojisi ya da ilgili herhangi dersi (sosyal psikoloji, eğitim psikolojisi, manevi danışmanlık vb.) alanların oranı %40,8 ( $N = 151$ ), psikolojiye dair herhangi bir ders alanların oranı ise %33,8'dir ( $N = 125$ ). Katılımcıların %25,4'ünü ( $N = 94$ ) ise psikoloji ya da PDR öğrencileri oluşturmaktadır.

### Ölçme Araçları

Bilgi toplama için kullanılan anket formu, Demografik Bilgi Formu, Ruhsal Rahatsızlıklarla İlgili Bilgi Düzeyi Ölçeği, Kısa Dindarlık Ölçeği ve Damgalama Ölçeğini içermektedir.

*Demografik Bilgi Formu.* Bu formda denekleri cinsiyet, yaş, okudukları bölüm ve ilahiyat fakültesinde okuyanlar için psikolojiyle ilgili dersleri alma(ma) durumu sorulmuştur.

*Ruhsal Rahatsızlıklarla İlgili Bilgi Düzeyi Ölçeği.* Katılımcıların ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeylerini 1 ile 10 arasında değişen bir parametrede değerlendiren tek soruluk kendini değerlendirme ölçeği yer almıştır. Katılımcıların ölçekten aldıkları ortalama  $M = 5.14$ 'tür. Öğrencilerin ruhsal rahatsızlıklarla ilgili olarak bilgi düzeylerini "orta düzey" olarak değerlendirdikleri söylenebilir.

*Dindarlık Ölçeği.* Ayten'in<sup>21</sup>, geliştirip geçerlik-güvenilirliğini test ettiği *Kısa Dindarlık Ölçeği*'nin Ayten ve Yıldız<sup>22</sup> tarafından oluşturulan 5'li likert sürümü dindarlık ölçümünde kullanılmıştır. Ölçeğin Ayten<sup>23</sup> tarafından ulaşılan psikometrik değerleri şu şekildedir [ $KMO = .830$ ;  $\chi^2 = 2325,27$ ;  $p = .000$ ]. Ölçek, "bilgi-ibadet" ve "inanç-etki" olarak adlandırılan iki boyuttan oluşmaktadır. [Dindarlık genel  $\alpha = .800$ , 'inanç - etki boyutu'  $\alpha = .743$  ve 'bilgi - ibadet boyutu'  $\alpha = .742$ 'dir. Daha önce faktörleştirme çalışması yapılmış olan ölçeğe sadece iç-tutarlılık analizi tekraren yapılmıştır [Ölçek genel

<sup>21</sup> Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

<sup>22</sup> Ali Ayten - Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerinde Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

<sup>23</sup> Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, s. 106.

$\alpha = .888$ ; '*inanç-etki boyutu*'  $\alpha = .863$ ; '*bilgi-ibadet boyutu*'  $\alpha = .774$  olarak tespit edilmiştir. Bu bulgular, ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğunu göstermiştir. Ayrıca ölçek için doğrulayıcı AMOS yardımıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Model uyum değerleri ölçeğin iyi uyumda (good fit) olduğunu göstermiştir. [CMIN/df = 2.527, GFI = .957, CFI = .928, NFI = .971, RMSEA = .064].

*Damgalama Ölçeği*. Türkçe alan yazında ruhsal rahatsızlıklara ilişkin hem dinî/ahlaki gerekçelerle yapılan damgalamayı hem de genel damgalama eğilimlerini değerlendiren ve bu araştırmanın sorularına uygun bir ölçek bulunmamaktadır. Bu nedenle Batı'da din psikolojisi alan yazınında geliştirilen ölçekler incelenerek Wesselman ve Graziano'nun<sup>24</sup> geliştirdiği ölçekler ile onların ölçeklerinden ilham alarak Mathison'un<sup>25</sup> geliştirdiği ölçekten istifade edilmiştir. Müslüman bir örnekleme uygun hale getirmek amacıyla sorulara düzenlemeler yapılmıştır. Örneğin ölçeklerdeki rahatsızlıkların sebebini kötü ruh ya da şeytanî güçlerin ruhu ele geçirmesine atfeden maddeler, cin tasallutu ve büyü inançlarıyla ilişkili ifadelerle dönüştürülmüştür. Ayrıca nazar gibi Türk kültüründe yaygın olarak inanılan etkiler de ölçek maddelerine eklenmiştir. Ölçekler belirli bir rahatsızlık üzerinden manipüle edilmemiş ancak katılımcılara daha açıklayıcı olması bakımından "şizofreni" ve "temizlik rahatsızlığı (obsesif-kompulsif bozukluk)" iki rahatsızlık örneği olarak maddelere diğer ölçeklerden bağımsız olarak eklenmiştir.<sup>26</sup> Toplam 17 sorudan oluşan damgalama ölçeğine ait maddelerin hangi ölçeklerden alındığı Tablo-1'de gösterilmiştir.

Hazırlanan maddelerin yapılan açımlayıcı faktör analizi bulgularına göre iki boyutta toplandıkları görülmüştür. Bu alt boyutlar *korku ve kaçınma* ve *ahlaki/dinsel nedenler* boyutları şeklinde isimlendirilmiştir. Faktör analizi bulguları (KMO=.877;  $\chi^2 = 2349,062$ ;  $p = .000$ ) ölçeğin geçerli olduğunu ve Cronbach *alpha* değerleri (Damgalama genel  $\alpha = .832$ ; *ahlaki/dinsel nedenler boyutu* (fak-1)  $\alpha = .884$ ; *korku ve kaçınma boyutu* (fak-2)  $\alpha = .739$ ) de güvenilir

<sup>24</sup> Wesselman ve Graziano, "Sinful and/or Possessed Religious Beliefs and Mental Illness Stigma" .

<sup>25</sup> Mathison, *Mental Health Stigma in Religious Communities: Development of a Quantitative Measure* .

<sup>26</sup> Bkz. Fatma Sümeyye Hardal, Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Ruhsal Rahatsızlıklara Karşı Damgalama İlişkisi (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

olduğunu göstermiştir. Araştırmada analizler yapılırken genel damgalama ve iki alt boyutun ortalama puanları kullanılmıştır.

**Tablo 1: Damgalama Ölçeği Maddeleri, Aritmetik Ortalamalar ve Madde Yük Değerleri**

F-1: Ahlaki / Dinsel Nedenler Boyutu	N	M	SD	Madde Yüğü
Ahlaki zayıflık, ruhsal rahatsızlıkların temel sebeplerinden bir tanesidir. <sup>a</sup>	345	3,37	1,22	0,70
Dini inançlara uygun yaşanmadığında bedel olarak ruhsal rahatsızlıklara yakalanılır. <sup>a</sup>	345	2,92	1,30	0,82
Dinî pratikler samimi bir biçimde yerine getirilmediğinde ruhsal rahatsızlıklara yakalanılır. <sup>a</sup>	345	2,90	1,25	0,82
Günah işlendiğinde bedel olarak ruhsal rahatsızlıklara yakalanılır. <sup>a</sup>	345	2,49	1,20	0,76
Cinler ruhsal rahatsızlıklara sebep olabilir. <sup>a</sup>	345	3,03	1,19	0,59
Dinî inancına bağlı ve ibadetlerini samimiyetle yerine getiren kişi ruhsal rahatsızlıklara yakalanmaz. <sup>a</sup>	345	2,57	1,22	0,61
Kişi ruhsal rahatsızlığa sahipse çözümü öncelikle dinî inanç ve pratiklerinde aramalıdır. <sup>a</sup>	345	2,88	1,14	0,73
Kişi ruhsal rahatsızlığa yakalanırsa ibadet ve dua etmesi yeterlidir. <sup>a</sup>	345	2,02	0,90	0,62
Ruhsal rahatsızlığa yakalanır ve ilaç tedavisi almak zorunda kalırsam kendimi dinî anlamda yetersiz hissederim. <sup>b</sup>	345	2,27	1,08	0,57
Ruhsal rahatsızlıklara sahip kişiler iradelerindeki zayıflıktan dolayı bu rahatsızlıklara yakalanmaktadır. <sup>a</sup>	345	2,88	1,08	0,61
Büyü ve nazar ruhsal rahatsızlık sebeplerinden olabilir. <sup>c</sup>	345	3,43	1,11	0,49
Seküler inançlara ve tedavi yöntemlerine sahip ruh sağlığı uzmanları ruhsal rahatsızlıklara yakalananlara yardımcı olamazlar. <sup>b</sup>	345	2,39	0,96	0,45
<b>F-2: Korku ve Kaçınma Boyutu</b>	<b>N</b>	<b>M</b>	<b>S</b>	<b>Madde Yüğü</b>
Ruhsal rahatsızlığa sahip birisiyle tek başıma kalmaktan korkarım. <sup>a</sup>	345	2,82	1,12	0,81
Ruhsal rahatsızlığa sahip birisiyle iletişime geçmekten tedirgin olurum. <sup>a</sup>	345	2,61	1,12	0,82
Daha önce ruhsal rahatsızlığa yakalanmış ve tedavi almış birisiyle evlenmek istemem. <sup>b</sup>	345	3,11	1,10	0,66
Temizlik hastası, takıntılı birisiyle yaşamak bana zor gelmez. <sup>c</sup>	345	3,55	1,10	0,38
Şizofreni tanısı konmuş birisiyle vakit geçirmek beni rahatsız etmez. <sup>c</sup>	345	3,35	1,10	0,68
a: Wesselmann & Graziano'nun Ölçeği (2010) b: Mathilson'un Ölçeği (2016) c: Araştırmacılar tarafından eklenmiştir.				

Araştırmacılar açıklayıcı faktör analizi bulgularından hareketle doğrulayıcı faktör analizi yapmışlardır. AMOS-21 programında yapılan analizin bulguları ölçek için belirlenen modelin kabul edilebilir (acceptable fit) bir uyuma sahip olduğunu göstermiştir. [CMIN/df = 2.463, GFI = .909, CFI = .928, NFI = .886, RMSEA = .063].

### Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Araştırma verileri Mart-Mayıs 2019 tarihleri arasında toplanmıştır. Anketler üniversite öğrencilerine araştırmacılar ve anketörler yardımıyla yapılmıştır. Uygulamada gönüllülük esas alınmış öğrencilere anketi doldurmaları karşılığında puan ya da para verilmemiştir. Uygulama öncesi gerekli açıklamalar yapılmış yaklaşık 20 dakika süren anket doldurma süresince katılımcılar herhangi bir itiraz ve tereddüt yaşamadan formları doldurmuşlardır. 380 kişiden anket toplanmasına rağmen 10 form eksik doldurma nedeniyle çıkarılmıştır. Verilerin analizi SPSS ve AMOS programları yardımıyla yapılmıştır. Analiz sürecinde açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri, betimsel istatistik analizleri, ANOVA, Pearson korelasyon analizi ve hiyerarşik çoklu regresyon analizlerine başvurulmuştur.

### Bulgular

#### Alınan eğitim ve ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama eğilimi (H<sub>1</sub>)

Makalede ilk olarak, “öğrencilerin okudukları bölümler ve psikolojiyle ilgili dersler almaları onların ruhsal rahatsızlıklarla ilgili damgalama düzeylerinde farklılık oluşturur mu?” sorusuna cevap aranmıştır. Bu soruyu cevaplamak üzere araştırma grubu psikolojiyle ilgili dersleri almayan ilahiyat öğrencileri, söz konusu dersleri alan ilahiyat öğrencileri ve psikoloji/PDR öğrencileri olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Grupların damgalama ölçeğinden aldıkları puanların karşılaştırılmasında varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Gruplar arasındaki farklılığı ortaya çıkarmak için ise Scheffe testinden yararlanılmıştır. Elde edilen değerlere aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Tablo 2: Okunulan Bölüm ve Damgalama Arasındaki İlişkiler (One-way ANOVA ve Scheffe Testi)

Faktörler	Okunulan Bölüm	N	M	SD	F	p	Farklar
	a). Psikolo-	151	2.88	.528			

Damgalama (Genel)	jiyle Alakalı Dersleri Alan İlahi- yat Öğren- cileri				77.089	.000	b-a, c
	b). Psikolo- jiyle Alakalı Dersleri Almayan İlahiyat Öğrencileri	125	3.26	.486			
	c). Psikoloji ve PDR Öğrencileri	94	2.35	.613			
Korku ve Kaçınma Boyutu	a). Psikolo- jiyle Alakalı Dersleri Alan İlahi- yat Öğren- cileri	151	3.05	.759	11.643	.000	a-b b-c
	b). Psikolo- jiyle Alakalı Dersleri Almayan İlahiyat Öğrencileri	125	3.32	.780			
	c). Psikoloji ve PDR Öğrencileri	94	2.82	.706			
Ahlaki/Dinsel Nedenler Boyutu	a). Psikolo- jiyle Alakalı Dersleri Alan İlahi- yat Öğren- cileri	151	2.81	.629	77.555	.000	a-b,c b-a,c c-a,b
	b). Psikolo- jiyle Alakalı Dersleri Almayan İlahiyat Öğrencileri	125	3.24	.585			
	c). Psikoloji ve PDR Öğrencileri	94	2.16	.724			

Tablo 2’de yer verilen bulgulara göre damgalama toplamda, korku/kaçınma ve ahlaki/dinsel nedenler boyutlarında psikolojiyle

ilgili dersler almayan ilahiyat öğrencileri en yüksek ortalamalara sahip olmuştur (sırasıyla  $M= 3.26; 3.32; 3.24$ ). Tüm boyutlarda en düşük ortalamaya ise psikoloji ve PDR öğrencileri sahip olmuşlardır (sırasıyla  $M= 2.35; 2.86; 2.16$ ). Gruplar arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak oldukça anlamlı olduğu tespit edilmiştir ( $p=.000$ ). Scheffe testinden elde edilen bulgular ise b ile a ve c grupları arasında farklılık olduğunu göstermiştir. Bu bulgular, psikolojiyle ilgili ders alan öğrencilerin ruhsal rahatsızlıklarla ilgili damgalama eğilimlerinin almayanlara kıyasla daha az olacağına dair hipotezi ( $H_1$ ) doğrulamıştır.

### **Dindarlık, Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Bilgi Düzeyi ve Damgalama İlişkisi ( $H_2, H_3$ )**

Araştırmanın temel değişkenleri arasındaki ilişki Pearson korelasyon katsayıları yardımıyla tespit edilmiştir. Tablo 3’de de görüldüğü üzere, ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama ile dindarlık arasında orta düzeyde olumlu ve manidar ilişki vardır ( $p < 0.01$ ). Ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgi düzeyi ile ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama ve dindarlık arasında ise olumsuz ve anlamlı bir ilişki söz konusudur. Bu bulgular, dindarlık ve damgalama arasında olumlu ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ( $H_2$ ) ve bilgi düzeyi ile damgalama arasında olumsuz ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ( $H_3$ ) olacağını öngören hipotezleri desteklemektedir. Yine aşağıdaki tabloda verilen bulgulara göre araştırma grubunun dindarlık düzeyi yüksek ( $M= 4.13$ ), ruhsal rahatsızlıklara ilişkin bilgi düzeyi ( $M= 5.15$ ) ve damgalama eğilimi ( $M= 2.8$ ) orta düzeydedir.

562 | db

Tablo 3: Dindarlık, Ruhsal Rahatsızlıklarla İlgili Bilgi Düzeyi ve Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama, Korelasyon Matrisi

Değişkenler	Dam	D	B
D ( $M=4.13; SD=,618; ranj=1-5$ )	1		
B ( $M=5.14; SD=2,20; ranj =1-10$ )	-,161**	1	
Dam ( $M=2,88; SD=,639; ranj =1-5$ )	.435**	-.364**	1

Not: N= 370. D= Dindarlık, B= Ruhsal rahatsızlıklara ilişkin bilgi düzeyi, Dam=Damgalama  
\*\* $p < 0.01$

### Dindarlık ve Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Bilgi Düzeyinin Damgalama Eğilimini Yordayıcılığı (H<sub>4</sub>)

Korelasyon analizinden (Tablo-3) elde edilen bulgular ışığında, ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgi düzeyinin ve dindarlığın ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama üzerindeki etkisini ve aynı zamanda bilgi düzeyinin dindarlık damgalama ilişkisindeki rolünü belirleyebilmek hedeflenmiştir. Bu amaçla çoklu hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Baron ve Kenny'nin modeli<sup>27</sup>, ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgi düzeyinin, ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama ve dindarlık ilişkisindeki rolünü belirleyebilmek için kullanılmıştır. Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak damgalama, bağımsız değişkenleri olarak ise dindarlık ve bilgi düzeyi alınmıştır. Birinci adımda dindarlık tek başına, ikinci adımda bilgi düzeyi ile birlikte modele dâhil edilmiştir. İlişkisellik (collinearity) sorununun olmadığı da yapılan analiz çerçevesinde anlaşılmıştır (VIF=1.026<3). Regresyon analizinin sonuçları Tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 4: Bağımlı Değişkenin Damgalama Olduğu Çoklu Regresyon Analizi (Enter Metot)

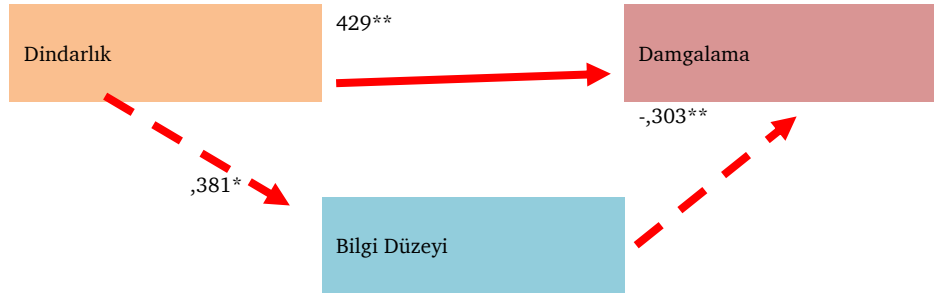
$\beta$ (p)	1.Adım	$\beta$ (p)	2.Adım
Dindarlık	.429(.000)		.381 (.000)
Dindarlık & Ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgi düzeyi			-.303 (.000)
$\Delta R^2$	.184		.274

Tablo 4'de görüldüğü üzere dindarlık tek başına ilk adımda damgalama eğiliminin %18'ini açıklamaktadır ( $\Delta R^2=.184$ ;  $F=81.162$ ;  $p=.000$ ). İkinci adımda ise dindarlık ve ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgi düzeyi ile birlikte damgalama eğiliminin %27'sini açıklamaktadırlar ( $\Delta R^2=.274$ ;  $F=67.569$ ;  $p=.000$ ). Öl-

<sup>27</sup> Rauben M. Baron - David A. Kenny, "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182.

çünlü regresyon katsayısı ( $\beta$ ) açısından damgalama ve dindarlık arasında olumlu bir ilişki varken, ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyi modele dâhil edildiğinde dindarlık bağımlı değişken üzerinde etkili olmaya devam ederken regresyon katsayısı düşmüştür. Bu bulgu, ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyinin dindarlık-damgalama arasında kısmi bir arabuluculuk (mediating) rolünün olduğu ortaya koymuştur (2. Adım; Dindarlık için  $\beta=.381$ ;  $t=8.345$ ;  $p=.000$ ; bilgi düzeyi için  $\beta= -.303$ ;  $t=-6.649$ ;  $p=.000$  ). Ayrıca elde edilen bulgulara göre ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyi ile damgalama arasında negatif ilişki olduğu anlaşılmıştır. Bulgular hem dindarlığın hem de ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyinin damgalama eğilimi üzerinde yordayıcı olduğunu göstermiştir. Bu bulgular, dindarlığın damgalamayı artıracığı ( $H_2$ ) bilgi düzeyinin ise azaltacağı ( $H_3$ ) şeklindeki hipotezleri bir kez daha desteklemekle beraber ayrıca bilgi düzeyinin dindarlık damgalama ilişkisinde arabuluculuk rolünün olacağına dair hipotezi ( $H_4$ ) de kısmen desteklemiştir. Arabuluculuk ilişkisi aşağıdaki şekilde (Şekil 1) resmedilmiştir.

564 | db



**Şekil 1:** Bilgi Düzeyinin Ruhsal Rahatsızlıklar Üzerindeki Arabulucu Rolü

### Tartışma ve Sonuç

Araştırma ruhsal rahatsızlıklara dair damgalama ve dindarlık ilişkisini temel olarak konu edinmiştir. Açıklayıcı, doğrulayıcı faktör analizleri ve güvenilirlik analizi ölçeğin güvenilir, geçerli ve uyumlu olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada ruhsal rahatsızlıklara dair bilgi düzeyinin ve psikolojiye ilişkin eğitimler almanın



ruhsal rahatsızlıklara dair damgalama eğilimiyle ilişkili olacağı öngörülmüştür. Bulgular, psikoloji ve PDR öğrencilerinin ve psikolojiyle ilişkili dersler alan ilahiyat öğrencilerinin stigma puanlarının bu dersleri almayan ilahiyat öğrencilerinden anlamlı derecede düşük olduğunu göstermiştir. Ayrıca araştırmada dini bilgi düzeyi ile ruhsal rahatsızlıklara ilişkin damgalama düzeyi arasında olumsuz ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu bulgular ruhsal rahatsızlıklara dair eğitimi almanın ve bilgi düzeyinin damgalamayı azaltacağına dair hipotezleri doğrulamıştır. Türkiye’de ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyinin ve eğitimin damgalamayı azaltıcı etkisine dair bazı araştırmalar yapılmıştır. Örneğin Birdoğan ve Berksun<sup>28</sup>, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesinde 1. sınıf ve 6.sınıf öğrencileri arasında psikiyatrik hastalara yönelik tutumların farklılaşıp farklılaşmadığını araştırdıkları çalışmalarında 6. Sınıf öğrencilerinin tutumlarının 1. Sınıf öğrencilere kıyasla daha olumlu olduğunu bulmuşlardır. Bu bulguları ise eğitim sürecinin etkisine bağlamışlardır. Yine Danacı ve arkadaşları<sup>29</sup> tarafından Celal Bayar Tıp Fakültesinde psikiyatri eğitimi almamış bir grup öğrenciye (N=106) “Tutum Anketi” uygulanmış, 5 yıl sonra psikiyatri stajının bitiminde gruba anket tekrarlanmıştır. Bulgular şizofreni etiyolojisi, sağaltım seçenekleri, hastaya yaklaşım ve sosyal ilişkilerde süreç içerisinde olumlu bir değişim olduğunu göstermiştir. Sosyal Hizmet bölümü öğrencilerinin inançlarının ve ruhsal rahatsızlıklara yönelik aldıkları teorik eğitimin damgalamadaki etkisini araştıran bir çalışmada öğrencilerin 1/3’ü, rahatsızlığı büyü, cin ve şeytana atfederek açıklamış ve %10.7’si ise rahatsızlığa yakalandığında din görevlisine başvuracağını bildirmiştir. Öğrencilerin ders almadan önceki ve aldıktan sonraki tutumlarına bakıldığında ise ruhsal rahatsızlıklara karşı daha olumlu bir tutum sergiledikleri özellikle de rahatsızlığa sahip kişileri tehlikeli olarak değerlendirmelerinin ders sonunda değiştiği görülmüştür<sup>30</sup>.

Yukarıda örnekleri verildiği üzere ilgili bazı araştırmalar alınan eğitim ve derslerin damgalama eğilimi üzerindeki azaltıcı etkisini göstermişlerdir. Ancak bazı araştırmalar verilen eğitimin damgalama eğilimi üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını ortaya koy-

<sup>28</sup> Sevilay Y. Birdoğan - Oğuz E. Berksun, “Tıp Fakültesi 1. ve 6. Sınıf Öğrencilerinde Psikiyatrik Hastaya Yönelik Tutumlar”, *Kriz Dergisi* 10/2 (2002), 1-7.

<sup>29</sup> Ayşen Esen Danacı vd., “Tıp Eğitiminin Şizofreniye Yönelik Tutumlar Üzerine Etkisi; 5 Yıllık İzlem Çalışması”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 27/3 (2016),176-68.

<sup>30</sup> Kara, “Teorik Eğitimin Etkileri”, 74-5.

muşlardır. Erbaydar ve Çilingiroğlu, tıp fakültesi öğrencilerinin ruhsal rahatsızlığı olan bireylere karşı tutumlarını iki aşamalı bir çalışma yürüterek araştırmışlardır. İlk aşama birinci sınıf tıp fakültesi öğrencilerine, ikinci aşama ise aynı öğrenciler altıncı sınıfa geldiklerinde yapılmıştır. Elde edilen bulgular öğrencilerin eğitim sürecinin rahatsızlık yaşayan bireylere karşı tutumlarında önemli bir değişim sağlamadığını göstermiştir.<sup>31</sup> Aynı şekilde Özmen ve arkadaşları<sup>32</sup> tarafından yapılan araştırmada da sağlık yüksekokulu öğrencilerinin depresyona yönelik tutumlarında sınıflarının, stajın ve sağlık meslek lisesi mezunu olup olmama durumlarının etkili olmadığı gözlemlenmiştir. Demirören ve arkadaşları<sup>33</sup> karma desende yaptıkları çalışmalarında tıp öğrencisi, hoca ve sağlık çalışanından oluşan örneklemin (N=775) ruhsal rahatsızlıklara dair damgalama tutumlarını incelemişlerdir. Araştırma bulguları, alınan eğitimin rahatsızlıkların karakteristik özelliklerini damgalama eğilimini azalttığı ancak sosyal mesafe isteğinde bir değişim olmadığını göstermiştir. Nitel veriler ise eğitimden ziyade kültür, inanç ve akrabalığın müessir olduğunu göstermiştir. Bütün bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, psikoloji ile ilgili derslerin ruhsal rahatsızlıkları damgalama eğilimini azalttığı, ancak damgalamada eğitimin tek etken olmadığı inanç, kültürel değerler ve geleneksel kabullerin de etkili olabileceği ve bu konuda daha fazla nicel ve nitel çalışmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Din, kişilerin hayat görüşünü, yaşam biçimlerini hatta olgulara ilişkin bilgi düzeylerini etkileyen bir zemin ve yönelim sunmaktadır. Bununla bağlantılı olarak da ruhsal rahatsızlıklara ilişkin değerlendirme ve damgalamalarda da dini inanç ve kabullerinin etkisi görülebilir. Özellikle de fiziksel rahatsızlıklara göre anlamlandırılması daha zor süreçleri kapsayan ruhsal rahatsızlıklar din ve inançların etkisine daha açıktır. Bu bağlamda kişilerin dindarlık düzeyleri ile ruhsal rahatsızlıkları damgalama düzeyleri arasında bir ilişki olacağı öngörülmüştür. Araştırma bulguları dindarlık ile ruhsal rahatsız-

<sup>31</sup> Erbaydar - Çilingiroğlu, "Tıp Eğitimi Geleceğin Hekimlerinin Ruh Sağlığı Sorunu Olan Bireylere Yönelik Tutumlarını Etkilemekte midir?" ,122.

<sup>32</sup> Erol Özmen vd., "Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Depresyona Yönelik Tutumları", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 4 (2003), 95.

<sup>33</sup> Meral Demirören vd., "Tıp Eğitiminde Ruhsal Bozukluklara Karşı Damgalama Eğitimi Gereksiniminin Değerlendirilmesi: Nitel ve Nicel Yaklaşım", *Anatolian Journal of Psychiatry* 16/1 (2015), 22-29.

lıklara ilişkin pozitif ilişki olduğunu dindarlığın damgalamayı artırıcı bir etkisinin olduğunu göstermiştir. Dindarlığı iç kaynaklı ve dış kaynaklı yönelim olarak ele alan ölçeklerle yapılacak çalışmalardan farklı bulgular elde edilebilir. İleriki çalışmalarda araştırmacıların bu hususu dikkate almasında yarar vardır. Araştırmada ayrıca dindarlık ile damgalama ilişkisinde ruhsal rahatsızlıklara ilişkin bilgi düzeyinin arabulucu rolü de araştırılmıştır. Bu çerçevede ulaşılan bulgular bilgi düzeyinin dindarlığın damgalamaya olan etkisini azalttığı yani ruhsal rahatsızlıklarla ilgili bilgi düzeyi artmışsa dindarlığın damgalamayı artırıcı katkısının zayıfladığı anlaşılmıştır. Bütün bunlara ilaveten dindarlık ve ruhsal rahatsızlıklara yönelik bilgi düzeyinin birlikte dinsel/ahlaki damgalamadaki değişimin %27'sini açıklıyor olması dikkate alındığında bu değişkenlerin damgalama konusunda önemli faktörler oldukları anlaşılmıştır. Ancak bu faktörler tek açıklayıcı değişkenler değildir dolayısıyla kişilik özellikleri, ruhsal hastalığa sahip biriyle hayatı paylaşma ya da ruhsal rahatsızlık tanısı alıp almama gibi pek çok değişkenin de süreçte rolünün olacağı düşünülebilir.

#### KAYNAKÇA

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statical Manual of Mental Disorders: DSM-5 (Fifth Edition)*. Arlington, V. A: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Angermeyer , Mattihas C. vd. "Effects of Labelling on Public Attitudes Towards People with Schizophrnia: Are There Cultural Diffirences". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 109/6 (2004), 420-425.
- Angermeyer, Mattihas C. vd. "Whom to Ask for Help in Case of a Mental Disorder? Preferences of The Lay Public". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 34 (1999), 202-210.
- Arkar, Haluk ve Eker, Doğan, "Influence of Having a Hospitalized Mentally Ill Member in the Family on Attitudes Toward Mental Patients in Turkey", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 27, 1992, ss. 151-155.
- Ayten, Ali. *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerinde Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Baron, Rauben M. vd. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182.
- Birdoğan, Sevilay Y. - Berksun, Oğuz E. "Tıp Fakültesi 1. ve 6. Sınıf Öğrencilerinde Psikiyatrik Hastaya Yönelik Tutumlar". *Kriz Dergisi* 10/ 2 (2002), 1-7.
- Corrigan, P. W. vd. "Challenging Two Mental Illness Stigmas: Personal Responsibility and Dangerousness". *Schizophrenia Bulletin* 28/2 (2002), 293-309.

- Çağlan, Kevser, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Vesvese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70-72 . Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çam, Olcay - Bilge, Ayşegül. "Türkiye'de Ruhsal Hastalığa/ Hastaya Yönelik İnanç, Tutum ve Damgalama Süreci: Sistemik Derleme". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/2 (2013), 91-101.
- Danacı, A. E. vd. "Tıp Eğitiminin Şizofreniye Yönelik Tutumlar Üzerine Etkisi; 5 Yıllık İzlem Çalışması". *Türk Psikiyatri Dergisi* 27/ 3 (2016),176-68.
- Dein, Simon - Illaiee, Abdool S., "Jinn and Mental Health : Looking at Jinn Possession in Modern Psychiatric Practice". *The Psychiatris* 37/9 (2013), 290-293.
- Demirören, Meral vd. "Tıp Eğitiminde Ruhsal Bozukluklara Karşı Damgalama Eğitimi Gereksiniminin Değerlendirilmesi: Nitel ve Nicel Yaklaşım". *Anatolian Journal of Psychiatry* 16 /1 (2015), 22-29.
- Erbaydar Paksoy, Nükhet - Çilingiroğlu, Nesrin. "Tıp Eğitimi Geleceğin Hekimlerinin Ruh Sağlığı Sorunu Olan Bireylere Yönelik Tutumlarını Etkilemekte Midir?". *Türk Psikiyatri Dergisi* 21/2 (2010), 114-125.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice Hall , 1963.
- Hedayat-Diba, Zari. "Psychotherapy With Muslims" , *Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity*. Ed. P. S. Richards and A.E. Bergin. Washington: American Psychological Association, 2000.
- Haque, Amber. "Religion and Mental Health : The Case of American Muslims". *Journal of Religion and Health* 43/1 (2004), 45-58.
- Hardal, Fatma S. *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Ruhsal Rahatsızlıklara Karşı Damgalama İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hinshaw, Stephen P. *The Mark of Shame : Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kara, Nalan. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnançları ve Ruhsal Hastalıklara Yönelik Verilen Teorik Eğitimin Etkileri". *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 1 (2015), 69-77.
- Kırpınar, İsmet. "Erzurum Numune Hastanesi Psikiyatri Kliniğinde Yatan Hastalarda Ruhsal Bozukluklar Nedeni İle Tıp Dışı Kişilere Başvurma Davranışı Üzerine Bir Araştırma", *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Science* 5 (1992), 24-28.
- Link, Bruce G. - Phelan, Jo C. "Labelling and Stigma". *Handbook of the Sociology of Mental Health*. ed. S. C. Aneshensel vd. 528-554. Springer, 2013.
- Mathison, Lily A. *Mental Health Stigma in Religious Communities: Development of a Quantitative Measure*. Iowa: Iowa State University, Graduate Theses and Dissertations, 2016.
- Mino, Yoshio vd. "Effects on a One-hour Educational Program on Medical Students' Attitudes to Mental Illness". *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 55/5 (2001), 501-507.
- Özmen, Erol vd. "Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Depresyona Yönelik Tutumları". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 4 (2003), 87-97.
- Öztürk, Ayfer vd. "Kastamonu Üniversitesinde Öğrenim Gören Hemşirelik Öğrencilerinin Ruhsal Hastalıklara Karşı İnançları ve Psikiyatrik Hemşireliği Dersinin Etkisi". *Uluslararası Hakemli Psikiyatri ve Psikoloji Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 146-166.
- Sarıkoç, Gamze vd. "Ruhsal Hastalıklarda Yardım Arama: Hasta Yakınlarının Tutumlarına Yönelik Bir Çalışma". *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 32-38.

- Spilka, Bernard vd. "A General Attribution Theory for The Psychology of Religion" . *The Psychology of Religion*. ed. B. Spilka & D. N. McIntosh. 153-170. Boulder: West-view Press, 1997.
- Stanford, Matthew S. "Demon or Disorder: A Survey of Attitudes Toward Mental Illness in The Christian Church". *Mental Health, Religion and Culture* 10/5 (2007), 446-449.
- Tekin, Mustafa. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. 49-63. ed. Hayati Hökekleli. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Trute, Barry - Loewen, Anne. "Public Attitude Toward the Mentally Ill as a Function of Prior Personal Experience". *Social Psychiatry* 13 (1978), 79-84.
- Utz, Aisha. "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması". *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma: Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*. ed. S. A. Amer ve M. M. Amer. 15-31. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Wesselmann, Eric D.- Graziano, William G. "Sinful and/or Possessed Religious Beliefs and Mental Illness Stigma". *Journal of Social and Clinical Psychology* 29 /4 (2010), 402-437.
- Wirth, James, H. - Bodenhausen, Galen V. " The Role of Gender in Mental- Illness Stigma". *Psychological Science* 20/2 (2009), 169- 173.

# The Links between the level of knowledge on mental health diseases, religiosity and stigmatisation: A Quantitative Study among Undergraduate Students

Ali AYTEN \*

Fatma Sümeyye HARDAL \*\*

## Extended Abstract

### Introduction

Stigmatisation concerning mental health disorders is one of the most important problems in the coping process with mental health diseases and it also affects individuals' seeking professional help from mental health professionals. Even though there are numerous variable which are effecting people's level and type of stigmatisation, religiosity and the level of knowledge about mental health diseases are important variables. In the Judeo-Christian literature there are various studies about the links between knowledge about mental health disorders, religiosity and stigmatisation. However, there is a lack of study with regards to the aforementioned variables in Turkey in particular, and also across the Muslim world in general.

### Aims and Hypotheses of the Current Study

The present research focused to develop a suitable scale on stigmatisation about mental health diseases in order to utilise it among a Turkish Muslim sample. It also aims to fill the gap existing in the Turkish Muslim literature on the link between religiosity, stigmatisation and the level of knowledge about mental health diseases. In this study, the following hypotheses are generated depending on the questions of the study and previous literature:

-Stigmatisation about mental health diseases will be related positively to religiosity and negatively related to the level of knowledge about mental health diseases.

-Taking courses related to psychology will decrease the level of stigmatisation of individuals.

-The level of knowledge about mental health diseases will be partial mediating factor on the relationship between stigmatisation and religiosity.

### Method

\* Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, aliyayten@marmara.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>

\*\* Marmara University, Student of the Institute of Social Sciences Psychology of Religion Program, hardalsumeyye@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5602-607X>

In the present cross-sectional study, researchers used the survey method and the questionnaire technique for collecting data. Pearson correlation and multiple regression analyses are employed to test hypotheses of the research. Researchers used SPSS-16 and AMOS-21 package programs in order to complete the required analyses.

Researchers recruited data from 370 undergraduates whom are ranging from 17 to 40 years old. (M=21,5; SD = 2,88). 74,9% (N= 277) of the sample were female and 25,1% (N= 93) of the sample were male. 74,6% (N= 276) of the sample were the students of theology faculty and 25,4% (N= 94) were the students of psychology and psychological counselling and guidance departments.

Personal Information Form, Stigmatisation Scale, and Brief Religiosity Scale are operated for gathering statistics.

### Results

Findings of explanatory factor analysis indicated that the two-sub-scales and 17-items measurement for assessing people's level of stigmatisation about mental health disorders is validated. [KMO=,877;  $\chi^2 = 2349,062$ ;  $p = .000$ ]. The sub-scales are named as 'fear and avoidance' and 'moral/religious reasons'. Cronbach Alpha values showed that the scale in general and its sub-dimensions are reliable for using in the current sample [respectively  $\alpha = .832$ ;  $\alpha = .739$ ;  $\alpha = .884$ ]. Findings of confirmatory factor analysis also displayed that psychometric values are acceptable fit. [CMIN/df = 2.463, GFI = .909, CFI = .928, NFI = .886, RMSEA = .063].

Findings of Analysis of Variance and the test of Scheffe revealed that there are significant differences within the groups (students who took psychological course and students who did not take those courses) in the levels of stigmatisation about mental health diseases. It was understood that acquiring courses concerning the psychological and physiological explanations of the mental health diseases is affective in decreasing the level of stigmatisation. These finding supported the first hypothesis of the study.

Hierarchic regression analysis is employed in order to detect the impact of religiosity and the level of knowledge with regards to mental health disorders on the level of stigmatization among students. In the first step of model, religiosity only illuminated 18% of the variance in stigmatization. [ $\Delta R^2 = .184$ ;  $F = 81.162$ ;  $p = .000$ ; see for details Table 4). In the second step of the model, religiosity and the level of knowledge about mental health disorders explained together 27% of the variance in stigmatization [ $\Delta R^2 = .274$ ;  $F = 67.569$ ;  $p = .000$ ]. Standardized Beta coefficients displayed that there is a negative relationship between stigmatization and the level of knowledge about mental health diseases and a positive link between stigmatization and religiosity [In step 2; for religiosity  $\beta = .381$ ;  $t = 8.345$ ;  $p = .000$ ; for the level of knowledge  $\beta = -.303$ ;  $t = -6.649$ ;  $p = .000$ , see for details Table 4]. Additionally, findings indicated that the level of knowledge about mental health diseases partially mediated the link between religiosity and stigmatization. These findings also supported the hypotheses (H2, H3, H4) of the study concerning the links between religiosity, the level of knowledge about mental health and stigmatization.

**Keywords:** Religiosity, Stigmatisation, Mental Health Disorders, Stigmatisation Scale, Religiously Contained Stigmatisation.







# BAĞLAMINDAN KOPUK KUR'ÂN OKUMALARININ SERENCAMI

Recep DEMİR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 14 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 573-604.

<https://doi.org/10.33415/daad.761309>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 June 2020, **Accepted:** 14 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Demir, Recep. "The Results of Contextless Qur'an Readings". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 573-604.

<https://doi.org/10.33415/daad.761309>



## Öz

Bu makalede bağlamından kopuk Kur'ân okumaları konu edinilmiştir. Kur'ân'dan istifade etmenin en önemli yanı onun doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Doğru anlama eyleminin gerçekleşmesi ise sağlam bir yöntemle mümkündür. Bu yöntemin en önemli ilkelerinden birisi de bağlamdır. Bağlamsız yapılan Kur'ân okumalarıyla doğru anlamı yakalamak mümkün değildir. Bağlamsız okumalar günümüze has bir durum olmayıp sahabe döneminden bugüne kadar hep var olmuştur. Bağlamsız Kur'ân okumalarının birçok nedeni bulunmaktadır. Bunların her birinin tespit ve tayini oldukça güçtür. Makalenin sınırları içinde bunlardan sadece bir kısmına değinilmiştir. Bu makalede öncelikle bağlamın lügat ve terim anlamları üzerinde durulmakta ardından bağlamın oturduğu zemin tartışılmaktadır. Daha sonra sınırlı sayıda olsa da kimi âyetlerin bağlamlarından koparılıp nasıl yanlış anlaşılıp amacından uzak bir şekilde istihdam edilebildiği meselesi üzerinde durulmaktadır. Âyetleri bağlamından kopuk okumaların nasıl bir sonuca gö-

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi, recepdemir55@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7582-3437>

türdüğüne ve bağlam ilkesinin ne kadar önemli olduğuna örnekler üzerinden işaret edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Bağlam, İlke, Yorumlama.

### The Results of Contextless Qur'an Readings

#### Abstract

In this article, the readings of the which is detached from its context are discussed. The most important aspect of benefiting from the Qur'an is its proper understanding. It is possible to realize the act of correct understanding by a correct method. One of the most important principles of this method is the context. It is not possible to get the correct meaning with readings of the Qur'an without context. The readings without context are not unique to the present day but have always existed from the period of the companions (al-sahaba) to the present day. There are many reasons for these uncontext readings. It is very difficult to identify and define each of these reasons. Only a few of these are mentioned within the boundaries of the article. In this article, firstly, the word and term meanings of the context are focused and then the ground on which the context is based is discussed. Subsequently, the issue of how some verses can be disconnected from their contexts and how they can be misunderstood and employed away from their aims is emphasized. It is pointed out by examples how the readings which are disconnected from the context of the verses lead to the result and how important the principle of the context is.

**Keywords:** The Qur'an, Context, Principle, Interpretation.

#### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden itibaren Müslümanların hayatında merkezi bir konuma sahip olduğundan her zaman anlama ve yorumlamaya konu olmuştur. İnananların Kur'ân'a bağlanma arzuları, ona yönelmelerini ve ifadelerin delaletini tespit etmek amacıyla bir gayret içine girmelerini sağlamıştır. Tarihsel süreçte karşılaşılan toplumsal, kültürel ve ahlakî sorunlara Kur'ân'ın rehberliği ve örneğinde çözümler aranmıştır. İnsanların bireysel ilgileri/eğilimleri, toplumsal ihtiyaçlar ve Kur'ân'ı rehber edinme çabaları, Kur'ân'ın tarihsel süreçte ictimaî, edebî, filolojik, hukukî, felsefî, tasavvufî ve pozitif bilimler açısından çok çeşitli şekillerde yorumlanmasına yol açmıştır. Bu yorumlama etkinlikleri muazzam bir tefsir literatürü meydana getirmiştir.

Bu literatür içerisinde sahih ve doğru anlamı yakalayanların yanı sıra isabetsiz yorumlar yapanlar da olmuştur. Kur'ân'ı doğru yorumlamak ve murâd-i ilâhîyi elde etmek için Kur'ân'ın mahiyeti ile metinsel ve tarihsel bağlamının iyi tespit edilmesi gerekir. Her

şeyden önce Kur'ân-ı Kerîm, tarihin belirli bir döneminde (m. 610-632 yılları arasında), belirli bir yörede (Mekke-Medine) ilk muhatapları Araplardan oluşan bir topluma Hz. Peygamber aracılığıyla iletilmiş ilâhî bir kelâmdır. Zaman, mekan ve ilk muhatabın kimler olduğu gerçeği Kur'ân'ın doğru anlaşılması için göz önünde bulundurulması gereken en önemli ilkelerden birisidir. Çünkü sözün tabîî bağlamı, anlamı muhafaza eden en güvenilir merci, anlaşılan mananın anlatan'a başvurularak test edilemediği durumlarda, ancak bu mercie (bağlam) başvurulmak sûretiyle doğrulanabilir.<sup>1</sup> Bir başka ifadeyle Kur'ân'daki mananın doğru bir şekilde tayin ve tespit edilmesinin en zor tarafı kendisinden işiterek murâdın ne olduğunun insanlar tarafından öğrenilmesinin mümkün olmadığı ayrıca kendisine ulaşmanın imkansız olduğu mütekellimin (konuşmacının) sözü olmasıdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla yüce Allah'ın kullarına iletmek istediği mesajları, emir ve yasakları doğru bir şekilde öğrenmek için Kur'ân'ın diliyle birlikte bağlamını da iyi bilmek gerekir.<sup>3</sup>

Her bilimin temel eserlerini doğru anlamak için o alanda belirli bir altyapı gerekirken bunun yanında uyulması icap eden önemli bazı ilkeler de vardır. İslâm'ın kurucu metni olan Kur'ân'ın doğru anlaşılması da ilkelere uymakla mümkün olacaktır. Bu ilkelerin neler olduğu ve hangisinin önceliğe sahip olduğu meselesi tefsirde usûl tartışmalarının yapıldığı zeminlerde hep gündemde olmuştur. Bu makalede oldukça önemli gördüğümüz "bağlam" ilkesi üzerinde durulacaktır. Bağlam, Kur'ân'ın doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında dikkate alınması gereken önemli ilkelerden birisidir. Nasıl ki her bir söz bir bağlamda ortaya çıkıyorsa, ilahî bir söz/kelâm olan Kur'ân âyeti de bir bağlamda geçmektedir. Âyetler özelinde düşünüldüğünde onların ilâhî iradenin gözetimi altında uygun bir bağlama yerleştirilmeleri, bağlam konusunu daha da anlamlı ve önemli bir hale getirmektedir. Sıradan bir insan davranışı bile en doğru olarak söz konusu davranışın ortaya çıktığı bağlamda anlaşılabiliriyorsa, her ilâhî ifade de en sağlıklı bir şekilde içinde doğduğu bağlamda anlaşılabilir. Bağlamsız Kur'ân okumaları âyetlerin yanlış anlaşılmasına ve yanlış yerde kullanılmalarına se-

<sup>1</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 24.

<sup>2</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1/16.

<sup>3</sup> Yusuf Karadâvî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem" çev. Muhittin Akgül, *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (2002), 68.

bep olmaktadır. Tarihin birçok döneminde ferdî, siyasî, ideolojik, mezhebî/meşrebî, bilimsel vs. görüşleri desteklemek için Kur'ân, bağlamından kopuk okuma ve yorumlamalara maruz kalmıştır. Bu makalede öncelikle bağlamın lügat ve terim anlamları üzerinde durulacak ardından bağlamın oturduğu zemin tartışılacak daha sonra sınırlı sayıda olsa da kimi âyetlerin bağlamlarından koparılarak nasıl yanlış anlaşılıp amacından uzak bir şekilde istihdam edildiği meselesi üzerinde durulacaktır. Bağlamsız okumaların nasıl bir sonuca götürdüğüne ve bağlam ilkesinin ne kadar önemli olduğuna örnekler üzerinden işaret edilecektir.

### 1- Lügat ve Terim Yönüyle Siyâk-Sibâk/Bağlam

Siyâk terimi Arapça kökenli olmasına rağmen Türkçeye girmiş ve bu haliyle dilimizde kullanılmaktadır. Kimi araştırmacılar bu terimin Türkçe karşılığının “bağlam” olduğunu ifade ederken<sup>4</sup> bazıları da siyâk-sibâk veya sibâk-siyâk teriminin dilimizdeki karşılığının “bağlama” tekabül etmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Bu iki terim arasında kapsam açısından farklılık olduğunu belirterek siyâkın dar anlamıyla ancak bağlam çeşitlerinden iç bağlama karşılık geldiğini belirtir.<sup>5</sup>

Arap dilinde “sürmek, salmak, sevk etmek, göndermek” gibi anlamlara gelen *siyâk* kelimesi,<sup>6</sup> ıstılah olarak “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, yol, anlatım biçimi” gibi manalarda kullanılmakta olup bir terkip olarak da *siyâku'l-kelâm* ise “sözün gelişi, sevkedilişi” anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> *Siyâk* ile birlikte *sibâk* kelimesi de kullanılmaktadır ki sözlükte *sibâk*, “her alanda ileri geçmek, öne geçmek, önde olmak, ilk ve öncü olmak...” gibi manalara gelirken ıstılah olarak “bir şeyin öncesi, geçmişi, üst tarafı, başlangıcı...” gibi anlamlar ifade etmektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 79.

<sup>5</sup> Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 30-31.

<sup>6</sup> İsmâil b. Hammâd Cevherî, “s-v-k”, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1990), 4/1499-1500; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, “s-v-k”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/252.

<sup>7</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. Baskı (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 2/1067; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 7. Baskı (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 1002.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 5/180; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 2/1056; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 995.

Sibâk ve siyâk kelimeleri bir terkip olarak kullanıldığında, *sibâk* ile sözün öncesine, geçmişine ya da baş tarafına atıfta bulunulmakta; *siyâk* ile de sözün gayesi ve yönüne yani yöneldiği şeye işaret edilmektedir. Çünkü *siyâk*, sözün ne için ve hangi gayeye matuf olarak sevk edildiğini ifade etmektedir. Gaye ve amaç ise sözün ilerisi ile ilgilidir. Bir sözün *siyâkı*, okuyucu ya da dinleyicinin zihninde uyandırmayı ya da canlandırmayı amaçladığı şey ile ilgilidir ki bu da ileride olacak bir şey demektir. *Siyâk* sözün ilerisi ile *sibâk* da gerisi ile ilgili olduğundan bunların her ikisini bir bakımdan mezc eden terim ise bağlamdır.

Bağlam terimi farklı ilmî disiplinlerde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Sözlükte *bağlam* kelimesi ise olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı anlamına gelmektedir. Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünüdür.<sup>9</sup> Dilbilim açısından *bağlam*, bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelmektedir. Zira cümledeki bir kelime, o cümledeki diğer kelimelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtır. Kısaca kelimelerin bağlı bulunduğu bu unsurların oluşturduğu bütüne bağlam adı verilmektedir.<sup>10</sup> Kapsayıcı bir deyişle, bir kelime veya ifadenin anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümüdür.<sup>11</sup> Felsefî yönden *bağlam* ise bir düşüncenin, bir eserin, bir öğretinin bölümleri arasındaki çelişmeye yer vermeyen bağlantıdır.<sup>12</sup> Herhangi bir kelimenin anlamı, o kelimenin içinde bulunduğu bağlama göre değişikliğe uğramaktadır. Dolayısıyla kelimenin anlamı, dilsel dağılımına göre farklılaşmaktadır.<sup>13</sup>

Bağlam konusunu ele alan bilim insanları dilsel bağlam (linguistic context), duygusal bağlam (emotional context), durumsal bağlam (situational context) ve kültürel bağlam (cultural context) ol-

<sup>9</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 1/106.

<sup>10</sup> Ahmet Cevizci, "Bağlamsal Tanım" Maddesi, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 51.

<sup>11</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 31.

<sup>12</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1975), 24.

<sup>13</sup> Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", çev. Şahin Güven, *Bilimnâme* 20/1 (2011), 198.

mak üzere bağlamın dört çeşidinden söz ederler.<sup>14</sup> Ayrıca bağlamı, sosyal bağlam ve olgu bağlamı şeklinde taksim edenler de olmuştur.<sup>15</sup> Ancak bağlamın çeşitlerine dair yapılan taksimatta genel olarak tercih edilenin<sup>16</sup> iç ve dış bağlam şeklindeki ayırım olduğunu söyleyebiliriz. Buraya kadar verdiğimiz bilgilerin sonucunda Kur’ân özelinde düşünüldüğünde iç bağlama tekâbül eden şeyin “âyetler ve sûreler arası ilişkiler” (münâsebetü’l-ây ve’s-süver) veya siyâk; dış bağlamı ise nüzûl ortamı ile nüzûl sebeplerinin oluşturduğunu belirtmemiz gerekir.

## 2- Bağlam/Siyâk İlkesinin Oturduğu Zemin

Bu başlık altında Kur’ân’ın anlaşılmasında bağlam/siyâk ilkesini dikkate almayı gerekli kılan sebepler üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki Kur’ân’ın sözlü kültürün hâkim olduğu bir topluma vahyedilmiş olmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm, yazılı kültüre alışık olmayan ve sözlü dil geleneklerinin hâkim olduğu bir toplum içerisinde ortaya çıkmış, uzun denilebilecek bir süreç sonrası metinleşmesi sağlanmış, hitabî sözlü dil kuralları içinde oluşmuş bir kitaptır.<sup>17</sup> Sözlü dil ile yazı dili arasında üslup bakımından önemli farklılıklar mevcuttur. Konuşma dili üslup olarak canlı, sıcak ve interaktif bir hüviyet arz ederken yazı dili ise kuru, soğuk ve statiktir. Yazı dili okuyucuyu daha çok bilgilendirirken hitabî dil, muhatabını aynı zamanda etkiler.

Hitabî bir metinde muhatap okuyucu değil, dinleyicidir. Bu tür metinlerde anlam genellikle ibarenin sınırlarını aşar. O sözü kimin söylediği, kime söylediği, nerede söylediği, ne zaman söylediği ne için söylediği, ne söylediği ve nasıl söylediği anlamın belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Dolayısıyla hitabî bir metinde anlam, sadece metnin içeriğinden ortaya çıkmaz, hitabın bağlamı yani dış bağlamın da iyi bilinmesini gerekli kılar. Bu yüzden bağlamı bilen ve aynı zamanda kendisi de bağlamın bir parçası olan dinleyicinin rahatlıkla anladığı bir konuşma yazıya aktarıldığında, bağlamın dışında olan ve bağlamı bilmeyen okur tarafından anlaşılabilir veya yanlış anlaşılabilir. Bu sebeple Kur’ân’ın nüzûlüne şahit olan

<sup>14</sup> Ömer, “Bağlam Teorisi”, 198.

<sup>15</sup> Demir ve Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 205.

<sup>16</sup> Bkz. Şahin Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık Sorunu”, *Bilimnâme* 25/2 (2013), 257.

<sup>17</sup> Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12.

ilk neslin Kur'ân yorumları sonraki nesiller için son derece önemlidir. Kısaca, okuyucu ile âyetin bağlamı arasındaki mesafenin artması, okuyucu ile âyetin anlamı arasındaki mesafenin artması demektir.

Kur'ân şu anda yazılı bir metindir. Yazılı bir metinde bağlam metnin içindedir; sözlü hitapta ise yukarıda da belirttiğimiz gibi büyük ölçüde bağlam sözün dışındadır. Yazılı bir metinde bağlam, metnin içinde bulunan birtakım ipuçlarından ortaya çıkarken, sözlü bir metinde veya devam eden bir konuşma ortamında ise konuşma anıyla sınırlıdır. Konuşmanın yazıya geçirilmesi halinde söz dışı bağlamın bilinmesi gerekir.<sup>18</sup> Dolaylı muhataplar bu söz dışı ortamın bilgisine sahip olmazlarsa yazılı Kur'ân metnini anlamalarında bazı problemlerin ortaya çıkması muhtemeldir. Söz dışı bağlam bilgisi, yazılı metnin anlamı konusunda tamamlayıcı bir işleve sahiptir. Anlam, dilsel ya da dile dayalı bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı veya taşınması muhtemel olan içerik olarak tanımlanır. Böyle olunca anlamın, aradığımız ifadenin belli bir dilde veya o dilin uyuşum kuralları çerçevesinde dile getirilmiş olan sözlü ya da yazılı bir ifade olması son derece önemli bir konudur.<sup>19</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılmasında bu özelliklerin göz önünde bulundurulması gereklidir.

Âyetlerin anlaşılmasında iç bağlamın önemli olması, onların sûre içindeki tertibinin tevkîfî olmasıyla alakalıdır. Nazil olan âyetin hangi sûrenin neresine konulacağıyla bizzat Hz. Peygamber'in kendisinin ilgilendiği ve bunu yapmalarını vahiy kâtiplerine emrettiği yolundaki rivâyetler<sup>20</sup> âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda Sünnî âlimler arasında bir konsensüs (icma') oluştuğu bile söylenmiştir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Sabahat Tura, "Anlam ve Yorum", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 112.

<sup>19</sup> Turan Koç, "Kur'ân Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'ân ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Van: y.y., 2001), 20; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*, 15.

<sup>20</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenü't-tirmizî*, thk. İbrâhim Atva ( Mısır: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 3086.

<sup>21</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân* (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâs, ts.), 1/339-340; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1983), 56, Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1993), 50. Şia ise âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî, *Usûlü'l-kâfî*, şrh. Akâyî Hac Seyyid

Sûrelerin tertibi konusunda ise tevkîfî, ictihâdî, kısmen tevkîfî kısmen de ictihâdî şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır.<sup>22</sup> Her bir düşünce sahibi kendi görüşünün haklılığına dair birtakım argümanlar zikretmektedir. Suyûtî (ö. 911/1505), Ebû Bekir el-Enbârî'den (ö. 328/940) "sûrelerin birbiri ardınca sıralanmasının âyet ve harflerin sıralanması gibi olup bunların hepsinin Rasûlullah tarafından yapıldığını dolayısıyla bir sûrenin öne ve arkaya alınmasıyla Kur'ân'ın düzeninin bozulacağına" dair bir rivâyet nakleder.<sup>23</sup> Subhi Sâlih (ö.1986) de sûrelerin tertibinin sahabe ictihadıyla veya bir kısmının ictihâdî bir kısmının da tevkîfî olduğunu ileri süren görüşlerin kabulünün mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre sahabenin özel mushaflarının buna delil sayılması da doğru değildir. Çünkü sahabenin özel mushaflarını tertip etmeleri şahsî bir seçim idi. Onlar hiçbir zaman başkasını bu tertibe zorlamamış ve ona muhalefetin haram olduğunu iddia etmemişlerdir. Onlar bu mushafları başkaları için değil, kendileri için yazmışlardı. Nihâyetinde ümmet, Hz. Osman'ın tertibi üzerine ittifak edince kendileri de şahsî mushaflarını terk etmişlerdir.<sup>24</sup> Eğer bu mushaflar Hz. Peygamber'in istediği şekilde olsaydı, mushaf sahipleri bu mushaflara sınıksız sarılır, ondan vazgeçmezler, Hz. Osman'ın İmam Mushaftan başka mushafları yakmayı emrettiğinde mushaf sahipleri kendi mushaflarını yakılmak üzere halifeye arz etmezlerdi. Buradan şu sonuca varılabilir ki mushaf sahiplerinin şahsî mushaflarından vazgeçip İmam Mushaf'a tabi olmaları, İmam Mushaf'ın ictihâdî olmadığını gösterir.<sup>25</sup>

Sûrelerin tertibi noktasındaki farklı görüşlerden sarf-ı nazar edip metin içi birimlerin tertibinin tevkîfî olduğu kabul edildiğinde, bir sûreye hangi âyetle başlandığının ve sûrenin hangi âyetle sonlandırıldığının Allah tarafından bir münasebet üzere belirlendiği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Âyet ve sûreler arasındaki bu münâsebetin

Cevâd Mustafa (Şiraz: y.y., ts.), 2/ 279; Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayıncılık, 1983), 34.

<sup>22</sup> Reşid Rıza, "el- İttisâl beyne'l-âyet ve's-suver", *Mecelletü'l-Menâr* 8/8 (1323/1925): 289-290; Kemal Atik, "Âyet ve Sûrelerin Tevkîfiliği Meselesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989): 210.

<sup>23</sup> Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/197.

<sup>24</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 2009), 71-73.

<sup>25</sup> Atik, "Âyet ve Sûrelerin Tevkîfiliği Meselesi", 218.

<sup>26</sup> Muhammed İsa Yüksek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*, 2. Baskı (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018), 68.



keşfedilmesi herkes için aynı düzeyde değildir. Kişilerin anlayış ve kabiliyetlerine göre bunun tayin ve tespiti değişkenlik arz edecektir. Bir başka deyişle bu münâsebet bazen açık, bazen bilinmeyecek kadar ince, bazen de asla anlaşılmayacak şekilde kapalı olabilir.<sup>27</sup> Bu konuya dair kimi tefsirlerde ve tefsir usûlüne dair yazılmış olan eserlerde tenâsübü'l-â-y ve's-süver başlığı altında bolca malumat bulmak mümkündür.<sup>28</sup>

Âyetler ve sûreler arasındaki bağlantıya ilkesel düzeyde özellikle dikkat çeken isimlerden birisi Abdullah Draz'dır (ö. 1958). Draz'a göre farklı zamanlarda vahyedilmiş olan uzun bir sûreyi okuyan bilgisiz birisi, dağınık birtakım manalar ve rastgele toplanmış malzeme ile karşı karşıya bulunduğunu zannedebilir. Fakat iyice düşünüldüğünde o sûrenin bir esasa göre düzenlendiği, ana bölümlere ayrıldığı, bazı küllî maksatlar esas alınarak muhkem bir binaya benzediği görülür. O binanın bölümlerinde dolaşan kişi, bir elden çıkmış ve kapsamlı bir plana göre yapılmış büyük bir binanın odaları ve salonlarında dolaştığını hisseder.<sup>29</sup> Münâsebeti anlatmak için Draz parçaya değil de bütüne bakılması gerektiğinden hareketle "halı" teşbihini de getirir. Nasıl ki koskocaman bir halının el kadar bir kısmına bakan birisi farklı renklerin bir araya gelmesinde fazla uyum göremese de halıya uzaktan bütün olarak baktığında ondaki simetri ve ahengi görür. Dolayısıyla Kur'ân sûrelerindeki âhengi görmek için uzaktan ve bütüncül bir şekilde bakılması gerektiği ortadadır.<sup>30</sup> Münâsebet meselesi üzerinde duran Zerkeşi (ö. 794/1391) de bu duruma el-Mâide sûresinin sonu ile el-En'âm sûresinin başındaki âyetleri örnek verir. el-Mâide sûresinin son âyetinde yer ile göğün ve o ikisinde bulunanların Allah'ın mülkü olduğu ifade edilirken, el-En'âm sûresinin ilk âyeti, yerleri ve gökleri yaratan Allah'a hamd ile başlamaktadır.<sup>31</sup>

Âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetin kabulü tertibin tevkiîliği ile Kur'ân'ın üslub ve i'câz zemini üzerine bina

<sup>27</sup> Muhammed b. Ömer b. Salim Bazmul, *İlmü'l-münâsebât fi's-suveri ve'l-âyât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002), 18.

<sup>28</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 2/151; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 204-207.

<sup>29</sup> Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 186.

<sup>30</sup> Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, 191.

<sup>31</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Halep: 'Isâ el-Bâbî el-Halebî, 1972) 1/38; Suyûtî, *el-İtkan*, 2/138.

edilmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı her yıl Cibrîl (as) ile ramazan ayında baştan sona mukabele etmeleri<sup>32</sup> âyet ve sûrelerin bir tertip içinde olduğunu göstermektedir. Çünkü âyet ve sûre sırası bilinmeyen bir kitabın mukabele edilmesi mümkün değildir.<sup>33</sup> Kur'ân'ın üslubu, nazmı ve telifi akıllara şaşkınlık verecek bir mahiyettedir. Kur'ân, âyet âyet, sûre sûre ele alındığında fasılları, kesitleri (makta'), sûre başları – sonları, fasılları-vasılları ile konu geçişleri incelendiğinde ise ister kısa, ister orta, isterse uzun ölçütlü olsun bütün âyetlerindeki i'caz açık bir şekilde görülecektir.<sup>34</sup> Kur'ân, muhataplarını nazmındaki özelliklerle, lafzın siyâkıyla, âyet ve kesitlerindeki eşsiz üslubuyla, lafızlarının yeriyle, mesel, haber, tenbih, va'd-void... gibi içeriğindeki bütün dinamiklerin benzerinin getirilmesinden aciz bırakmıştır.<sup>35</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın üslub ve nazım bakımından i'cazı onun anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken önemli yönlerdendir.

582 | db

Âlimlerin büyük bir kısmı âyetler ve sûreler arasındaki bağlantının varlığını kabul ederken buna karşı çıkanlar da olmuştur. İzz b. Abdüsselam (ö. 660/1262) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi âlimler bu ilmi tekellüf addedip zaman kaybı olarak değerlendirmişlerdir. Mesela İzz b. Abdüsselam'a göre Kur'ân, yirmi küsur senede farklı sebepler üzerine farklı hükümler hakkında inmiş bir kitaptır. Onun bir kısmının diğer bir kısmı ile bağlantılı olması gerekmez. Nitekim illetler ve sebepler farklı olduğundan Allah'ın yaratma ve hükümleri noktasındaki tasarrufları arasında bir ilişki kurulması güzel karşılanmaz.<sup>36</sup> Şevkânî de nüzûl sebeplerinin özünde birbiriyle yan yana gelmesi zor olacak derecede farklı oldukları düşünüldüğünde, sebepler üzerine inen Kur'ân'ın da özünde aynı şekilde farklılıklar barındırdığı anlaşılır<sup>37</sup> diyerek münâsebet konusuna karşı çıkar.

<sup>32</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *es-Sahîh* "Bed'ü'l-vahy" 5 (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/4.

<sup>33</sup> Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 90.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *İcâzül-Kur'ân* (yy: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 193.

<sup>35</sup> Ebû'l-Hasen Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 36.

<sup>36</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/37; Suyutî, *el-İtkân*, 2/138.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdül-fettah Ebû Gudde (Yy: ts.), 1/171-172.

Âyetler arasındaki bağlantının varlığını kabul edenler ile etmeyenlerin birbirlerinden ayrıldıkları nokta şurası olmuştur. Bazı âlimler âyetler arası ilişkileri kurma uğruna farklı zorlamalara girmişler, sûredeki pasajların sadece birliktelik (ittihad), benzerlik (mümâsele) veya girişlilik (tedâhül) gibi aynı cinsten bir bağlantı ile kurulacağını zannetmişler; buna karşı diğerleri ise açık bir bağlantı göremezlerse, hemen burada konusal bağlantının bulunmadığına hükmetmişlerdir.<sup>38</sup> Âyetlerin çeşitli olaylar üzerine inmelerinden dolayı arasında münasebet aranmaz demek doğru değildir. Çünkü Kur'ân, nüzûl açısından olaylara, tertip açısından da hikmete mebnidir. Bütün âyetler tevkîfi yolla tertip edilmiştir. Üslubu ve parlak nazmı mucizedir.<sup>39</sup> Aynı zamanda âyetlerin münferit vesilelerle inmiş olmaları, onların uygun siyâka yerleştirilmelerine engel bir durum teşkil etmemektedir. Zaten bu iki husus arasında da herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

Kısaca âyetler arasındaki tertibin tevkîfi olması “Kur'ânî birimlerin, siyâkları içinde anlaşılması gerektiği ilkesininin”<sup>41</sup> önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca bağlamı/siyâki dikkate almak bütün âyetler veya sûreler arasında mutlaka bir münâsebet tesis etmek anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'ân yorumunda bağlam göz önüne alınırken bazen Kur'ân'ın tamamı, bazen sûre, bazen âyetler topluluğu, bazen de birkaç pasajın dikkate alındığı yerler olabilir ya da değişik hükümler için bunların hepsinin veya birkaçının devreye girmesi mümkün olabilir.<sup>42</sup>

Kur'ân âyetlerinin tertibinin tevkîfliği iç bağlamı, onun hitabî bir metin oluşu dış bağlamı dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Burada Kur'ân'ın sözlü dilin yazıya dökülmüş şekli olarak sadece hitap mı yoksa yazılı bir metin olarak kitap şeklinde mi anlaşılması gerektiği şeklindeki indirgemeci yaklaşımlara katılmadığımızı belirtmek isteriz. Her şeyden önce Kur'ân, yirmi üç yıllık bir süreçte olaylara mukarin ve hayatın tam ortasına inmiştir. Kur'ân'ın üslûbu (nidâ edatlarıyla hitap, soru-cevap tarzı, kul/de ki! sesleniş, vb.) nüzûl döneminde onun bir hitap olduğunu göstermekte ve bu

<sup>38</sup> Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, 160.

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 37; Suyutî, *el-İtkân*, II, 138.

<sup>40</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 25.

<sup>41</sup> Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 84.

<sup>42</sup> Nihat Uzun, “Bağlam'ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012): 11.

durum konuşma dilinin özelliklerini yansıtmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın sıcak ve interaktif ifadeleri konuşma diline ait özelliklerdendir. Diğer taraftan daha sonra Kur'ân'ın tedvin edilerek kitap haline gelmesi ve bu kitabın âyetlerinin tevkîfi bir yolla tertibi bir bakıma da kitap gibi algılanmasını gerektirir. Kısaca Kur'ân hem bir hitap hem de bir kitap/metindir. Hitap olması onun anlaşılması ve yorumlanmasında dış bağlamı, metin gibi olması da iç bağlamı dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Kur'ân'ı sadece bir hitap olarak alıp ardından da iç bağlamı/siyâkı onu anlamada delil olarak almanın bir çelişki oluşturduğunu ifade etmek durumundayız. Elbette Kur'ân modern insanın alışkın olduğu tarzda bir kitap şeklinde inzal edilmiş değildir. Ancak âyetleri ve pasajları da tamamen rastgele tertip edilmiş değildir. Yoksa onun eşsiz üslûbunun mucize olmasının ve bir benzerini meydana getirmeyi muarızlarından istemesinin izah edilebilir bir yanı olmasa gerektir.

### 3- Bağlamından Kopuk Okumalara Dair Örnekler

584 | db

Yukarıda ifade edildiği gibi dilbilimde bağlam, farklı açılardan çeşitli şekillerde kategorize edilmektedir. Ancak Kur'ân araştırmalarında yaygın kullanım iç ve dış bağlam şeklindeki taksimdir. Burada da buna riâyet edilerek önce iç bağlam ardından da dış bağlam dikkate alınmadan yorumlanan ve kullanılan kimi âyetlere örnek verilecektir.

#### a. İç Bağlamdan Kopuk Okumalar

Kur'ân'da konular işlenirken önce üst başlıklar verilip ardından da alt başlıklara ayırma şeklinde bir yöntem takip edilmemektedir. Ancak bazı sûrelerde aynı konu ile ilgili âyetlerin peşpeşe sıralanarak pasajlar oluşturduğu görülmektedir. Birbiri ardınca veya pasajlar halinde gelen bu âyetlerin çoğu zaman ortak bir konuyu hedef aldığı görülmektedir. Dolayısıyla ifadeler, bu maksadın etrafında dönmektedir. Doğru anlamı yakalayabilmek ve âyetleri veya ifadeleri hiç kasetmediği bir manaya çekmemek için iç bağlama dikkat edilmesi gerekir. Şimdi iç bağlamdan uzak yapılan yorumlara örnekler vermek istiyoruz.

#### 1. Hiç Bilenlerle Bilmeyenler Bir olur Mu? (ez-Zümer 39/9. Âyet)

Bu âyet bir çok ortamda özellikle de eğitim-öğretim yılı başlangıcında okuma ve yazmanın önemine vurgu için hazırlanan

hutbelerde okunmakta olup istisnasız her türlü konuda bilenlerle bilmeyenleri kıyaslamak için kullanılmaktadır. Yine birçok okulun duvarında veya insanların en çok görebileceği yerlerde İslâm'ın eğitim- öğretime verdiği önemi ve değeri belirtmek için bu âyetin yazıldığını görmekteyiz. Bir akademisyenin yerinde tesbitiyle âyette geçen “ilim” kavramına tamamen seküler bir içerik yüklenerek eğitim-öğretim yolunda dirsek çürütenler ya da mektep–medrese tahsili yapanlar ile bunu yapmayanlar bir olur mu? şeklinde bir mesaj verilmektedir.<sup>43</sup>

Âyette “bilenler” ve “bilmeyenler” ile acaba gerçekte kimler kastedilmektedir? İç bağlam dikkate alınarak âyet okunduğunda buradaki belirsizlik ortadan kalkmaktadır. Zira önceki âyette (ez-Zümer 38/8) sadece kendisine bir musibet geldiğinde Allah'a yönelen, diğer zamanlarda ise başkasına kulluk yapan kimselerden söz edilirken, ez-Zümer 38/9. âyetin başında geceleri de dahil olmak üzere her halükarda Allah'a yönelen kimseler konu edilmekte ve daha sonra da bu iki tip insan arasında bir mukayese yapılmaktadır. Allah bu birinci grubu cahil; ikincileri ise âlim olarak nitelendirmektedir. Ya da “bilenler”, bildiklerinden yararlanan ve onlarla amel edenler, geceleri secde ve kıyam edenler, Allah'a kavuşacağını bilenler; “bilmeyenler” ise bildiklerinden yararlanmayan ve onlarla amel etmeyenler, sadece bela ve korku esnasında Allah'a yönelen, rahat dönemlerinde ise şirk koşanlardır. Dolayısıyla bu âyetteki mukayese, okuma-yazma bilenlerle bilmeyenlerin mukayesesini değil, Allah'a gereği gibi kulluk yapanlar ile yapmayanların mukayesesidir.<sup>44</sup>

Meşhur müfessir Taberî (ö. 310/923) ez-Zümer 38/9. âyeti tefsir sadedinde bilenler ve bilmeyenlerle kimlerin kastedildiğini şöyle ortaya koyar: Rablerine taatte bulduklarında sevap kazanacaklarını ve ona karşı geldiklerinde günahkar olacaklarını bilenlerle; bunu bilmeyip rastgele hareket ederek düşüncesizce davranışta bulunan ve güzel amellerden hayır beklemeyenler, kötü amellerin şer olmasından korkmayan kimselerdir. Bu iki kimse eşit değildir.<sup>45</sup> Taberî “bilenler” kelimesiyle güzel davranışları işleyip karşılığını Allah'tan bekleyen, kötü davranışların da günah olarak karşılık gö-

<sup>43</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2014), 515.

<sup>44</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995), 5/472.

<sup>45</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et et-Taberî, *Câmiu'ul-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb, 1424/2003), 20/177-178.

receğini bilenlerin, “bilmeyenler” ile de gelişi güzel davranışlarda bulunup bunların şer olduğunu düşünmeyen kimselerin kastedildiğini belirtir. Taberî bu sıfatlarla nitelenen kimselerin böyle nitelenme sebebi olarak onların davranışlarına dikkat çekmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki davranışların temelinde de inançlar yatar. Davranışları harekete geçiren unsur insanların inançlarıdır. Dolayısıyla sıyâkıyla birlikte düşünüldüğünde bu âyette sarsılmaz bir imana sahip olan kimseler bilen yani âlim, diğerleri ise cahil olarak nitelenmiştir. Kişi gerek dinî gerekse dünyevî konularda birçok malumat sahibi olabilir ama imanı sağlam değilse cahildir. En azından din açısından kişiyi azaptan kurtarma ve cennet nimetlerine kavuşturma bakımından durum böyledir.<sup>46</sup> Kısaca bu âyette “bilen” kimselerle müminler, “bilmeyenler” ile de kâfirler kastedilmektedir.

Bu duruma şöyle bir itiraz yöneltilebilir: İslâm ilim öğrenmeye teşvik ettiğine ve bilenlere sormayı öğütlediğine göre âyet literal anlamıyla anlaşılrsa bunun ne mahzuru olabilir? Bu anlayış her şeyden önce âyetleri mevzii dışında kullanmaya kapı aralayacak, Kur’ân’ı konuşmadığı alanlarda konuşurmak sûretiyle bir müddet sonra öznel, keyfi düşünceleri Kur’ân’a onaylatmak için ve bazen de hasmı susturmak için âyetleri araçsallaştırma amacına hizmet edecektir. Kur’ân’ı anlamada ve âyetleri kullanmada en temel şey murâd-ı ilahiyi doğru tespit etmek ve doğru yerde kullanmaktır.

## 2. Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi? (er-Ra’d 13/41. Âyet)

“Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi” ifadesi tarihten günümüze lafzî, mecazî, işârî (tasavvufî) olmak üzere çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu ifadeyi mecazî bir şekilde tefsir eden müfessirlerin görüşlerini dört madde halinde özetlemek mümkündür: Bunlardan birincisi; Müslümanların, kâfirlerin ellerinde bulunan toprakları fethetmesine ve böylece onların ellerindeki beldelerinin azalması,<sup>47</sup>

<sup>46</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 4/341.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli ayi’l-kur’ân*, 13/574; Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (Ürdün: Meketbetü’l-Menâr, 1410/1999), 2/476; Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve ’uyunü’lekâvîl fî vücuhî’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1947), 2/291; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Buharî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 2006), 12/95; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/448; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm Medlî Âlisi ve Tefsiri*, (Anka-

ikincisi; başarı ve yükselişin çöküşe, hayatın ölüme, gurur ve ihtişamın aşağılanmaya, kemâlin acze ve eksikliğe dönmesine, daha önce imâr ve inşâ edilmiş ülkelerin harap edilip o ülke halklarının helâk edilmesi,<sup>48</sup> üçüncüsü; herhangi bir yerin âlimlerinin ve hayır sahibi seçkin kimselerin ölümüyle o beldenin iyi kimselerinin kalmamasına,<sup>49</sup> dördüncüsü; nüfusun azalması ve bereketin kesilmesine<sup>50</sup> yorumlanmıştır.

“Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi” ifadesini lafzî/literal anlamını dikkate alarak Bilimsel tefsir ekolünü benimseyen yorumcular ise bunu doğa bilimlerine işaret olarak saymışlar ve ona göre yorumlamışlardır. Kimilerine göre burada sürekli olarak yeryüzünün daralması ve boyutunun küçülmesine,<sup>51</sup> dünyanın kutuplardan birazcık basık, ekvatorundan da birazcık şişkin olmasına,<sup>52</sup> taş kütleli levhalarının harekete geçmesiyle, kıtaların altındaki okyanus yataklarının patlamasına ve erimesine<sup>53</sup> yüksek yerlerde erozyon denilen; toprağın yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat güçlerinin tesiriyle yerinden kayması, bunun sonucunda da yeryüzünün düzleşmesi ve dolayısıyla karaların yüz ölçümünün azalmasına,<sup>54</sup> deniz suları ve okyanusların taşması sonucu kara parçasını kaplamasına,<sup>55</sup> çölleşmeye<sup>56</sup> işaret şeklinde yorumlanmıştır.

ra: Akçağ Yayınları, 1991), 3/1660; Abdülhamid Köşk, *fi Rihâbi't-tefsîr* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Mısri'l-Hadis, ts.), 13/1901.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, 13/576-578; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 19/67.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, 13/579; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/67; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Ebü's-Sena Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-seb'îl-mesani* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 8/239-240.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, 13/577; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/67; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/351.

<sup>51</sup> Zağlul Neccar, *Tefsîrül-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Mektebetü'ş-Şuruki'd Düveliyye, 2007), 1/ 422-423; Abdürrezzak Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, trc. Âkîf Nuri Karcioğlu (İstanbul: Dava Yayınları, 1974), 81.

<sup>52</sup> Neccar, *Tefsîrül-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 423-424.

<sup>53</sup> Neccar, *Tefsîrül-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 424-425;

<sup>54</sup> Neccar, *Tefsîrül-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 424.

<sup>55</sup> Adem Yakup, *Kur'ân Mûcizeleri* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003), 34.

<sup>56</sup> Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, 81; Neccar, *Tefsîrül-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 426-428.

Söz konusu ifadeyi işârî bir şekilde yorumlayan İbn Arabî (ö. 638/1240), bu âyetteki “eksiltilmeyi”, kişinin yaşlılık zamanında organlarının zayıflaması ve güçten kesilip duyularının körelmesi neticesinde yavaş yavaş ölüme doğru sürüklenmesi olarak tefsir etmiştir.<sup>57</sup> Bir başka tasavvufî yorumda ise “uçlarından eksiltilme” ifadesi, “tevhitte birlikte insan ruhunda meydana gelen kesretten vahdete yani çokluktan bir olan Allah’a varma ve dolayısıyla ruhtaki hayvânî duygulardan arınıp tek olan Allah’ı her zerrede fark etme” olarak yorumlanmıştır.<sup>58</sup>

“Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi” ifadesini pasaj bütünlüğü içerisinde okuduğumuzda doğru anlama ulaşmak mümkündür. Bu pasaj sûrenin 38. âyetinden başlayıp 43. âyette son bulmaktadır. 38 ile 39. âyetlerde Hz. Peygamber’den önce de peygamberlerin gelip geçtiği onların da eş ve çocuklarının olduğu bildirilmektedir. Peygamber’in bir beşer olmasını tuhaf karşılayan müşriklerin mucize isteklerine karşı bu mucizeleri getirmenin peygamberin kendi elinde olmadığı belirtilmektedir. Gerçekte her dönemde peygamberleri ve şerî’atları tayin hususunda olduğu gibi mucize gönderme hususunda da belirli bir ilahî hüküm vardır. Bununla birlikte Allah dilediği hükmü/şerî’atı/mucizeyi kaldırır, dilediğini daimi kılar. Bütün herşeyin bilgisi onun sınırsız ilminde mevcuttur. er-Ra’d 13/40. âyette ise Hz. Peygamber’e hitaben o kâfirleri/müşrikleri uyardığımız azabın/cezanın bir kısmını sen bu dünyadan göçüp gitmeden sana göstersek de yahut bundan önce seni vefat ettirsek de bil ki sana düşen, her halükarda Kur’ân’ı tebliğ etmektir. Onların hesabını sormak ve cezalandırmak ise bizim işimizdir. er-Ra’d 13/41. âyete gelindiğinde muhatabın yine kâfirler/müşrikler olduğu anlaşılakta onlara hitaben “(hem onlar gözleriyle de) görmediler mi ki biz (kudretimizle) arza (kâfirlerin diyarına) geliyor, onu etrafından eksiltip duruyoruz.”<sup>59</sup> denilmektedir. Yine kâfirler/müşrikler bilmiyorlar mı ki Allah herhangi bir şeyin gerçekleşmesine hükmettiği zaman onun bu hükmünü geçersiz kılacak hiçbir

<sup>57</sup> Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *Tefsir-i Kebir*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Kısın Yayınları, ts.), 1/ 597.

<sup>58</sup> A. Nuray Oktay, *Kur’ân’la Parıldayan Gerçekler* (İstanbul: Zariflik Birliktir Tasarım ve Yayıncılık, 1998), 285-286; Muhammet Yılmaz, “Yeryüzünün Etrafından Eksiltilmesi: Ra’d Sûresi 41. Âyet Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013/2), 37-38.

<sup>59</sup> Bu çeviri Hasan Basri Çantay’ın mealinden alınmıştır. Bk. <http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sûre=13&âyet=41> (27.05.2020)



güç yoktur. Allah'ın kâfirlerin hesabını çok çabuk göreceği haber verilerek onlar uyarılmaktadır. Pasaj bütünlüğü dikkate alındığında anlaşılabilir anlam budur.

Bağlamı dikkate alarak yapılan tefsirlerde bu âyetle ilgili şu yorumlara rastlamaktayız: “Kâfirler, inkârları yüzünden kendilerinden farklı şekillerde intikam aldığımızı, mâmur olan yerleri harabeye çevirdiğimizi, hayattan sonra ölümü, izzetten sonra zilleti, kemâlden sonra noksanlığı getirdiğimizi ve kendilerinden önce yaşayan ülkeleri harap, halklarını da helâk ettiğimizi görmüyorlar mı? Allah'ın, söz konusu durumu inkârcıların aleyhine çevirmeyeceğinden, azîz olduktan sonra onları zelîl kılmayacağından ve öncekilerin başlarına gelen aynı helâk ve felâketleri kendi başlarına getirmeyeceğinden kendilerini emin kılan nedir?” denilerek kendileri uyarılmaktadır.<sup>60</sup> Râzî'ye göre bu anlam, âyetin sibâkıyla da uyumludur.<sup>61</sup>

Netice olarak söz konusu âyetteki “eksiltimenin”, inkâr ve zulümleri yüzünden dünyevî iktidarların çökmesine, siyâsî egemenliğin uzandığı sınırların daralmasına ve gücün zayıflayıp kaybolmasına işaret olduğu ortadadır. Bu durumda bir ülkenin siyâsî egemenliğinin uzandığı sınırlardan kasıt, tıpkı Mekke müşrikleri gibi siyâsî erklerinin hem daralması hem de zayıflamasıdır. Diğer yandan bu

<sup>60</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadir: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir* (Mansûre: Dârü'l-vefa, 1997), 3/124; Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah Abdülkadir-i Geylânî, *Tefsirü'l-Geylânî* (İstanbul: Merkezü'l-Geylânî li'l-Buhusi'l-İlmiyye, 2009), 2/512.

<sup>61</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/67. Şu örneklerde olduğu gibi az da olsa kimi meal sahipleri bu âyeti bağlamı dikkate alarak isabetli bir şekilde çevirmiştir.

Abdülbaki Gölpınarlı: “Görmediler mi ki adeta onların yerlerine geliyor, etrafından yurtlarını eksiltip duruyoruz.”

Abdullah Parlıyan: “Peki görmüyorlar mı, biz yeryüzüne İslâm orduları göndermek sûretiyle yeryüzündeki kâfirlerin memleketlerini her taraftan daraltarak eksiltiyoruz.”

Ahmet Tekin: “Bizim yurtlarını işgal edip, her tarafından toprak kopardığımızı, boyunlarını vurup esir aldığımızı, kendilerini sıkıştırdığımızı, imkân ve nüfuz alanlarını daralttığımızı görmüyorlar mı?”

Ali Fikri Yavuz: “O kâfirler görmüyorlar mı ki, biz arazilerini (müslümanlara feth ettirmekle) etrafından azaltıp duruyoruz?”

Hayrat Neşriyat Meali: “Görmediler mi ki, şübhesiz biz (ben Azîmüştân), yeryüzüne (kâfirlerin memleketlerine, mü'minlere yardım etmekle) geliyor, onu etrafından (peygamberin fetihleriyle) eksiltip duruyoruz?”

<http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?süre=13&âyet=41>  
(27.05.2020)

Mustafa Öztürk Meali: O kâfirler/müşrikler görmüyorlar mı ki biz onların imkân ve nüfuz alanlarını gitgide daraltmaktayız! Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meâlî*, 293.

ifadenin ne bilimsel tefsir ekolünü benimseyenlerin ifade ettikleri erozyon, kutupların basıncı, med-cezir, karaların yüz ölçümünün azalması ve çölleşme gibi konularla ne de mutasavvıfların yaptığı yaşlılıkla beraber insanın gücünün azalması veya kesretten vahdete varma şeklindeki yorumlarla bir ilgisi vardır. Âyetin içinde yer aldığı pasajın bu tür yorumlara imkân vermediği aşikârdır.

### 3. O kâfirler bilmez mi ki gökler ve yer bitişikti biz onları ayırdık. Bütün canlıları sudan yarattık... (el-Enbiyâ, 21/30. Âyet)

Bilimsel tefsiri savunan kimi Kur'ân yorumcuları söz konusu âyet ve benzerlerini<sup>62</sup> modern bilimin verileri ışığında tefsir etmektedir. Bu görüş sahiplerine göre Kur'ân bilimsel gelişmelere açık olup bu gelişmelerle çelişmemekte ve bilimsel sabitelerle mutabakat sağlamaktadır. Bu durum aynı zamanda Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olması ve i'caz yönlerinden birinin ispatı olarak görülmüştür. Bu meyanda söz konusu olan el-Enbiyâ 21/30. âyet Big-Bang teorisiyle tam tamına örtüşmekte olduğu iddia edilmiştir. Bu düşünce savunucuları görüşlerini uzaydan çekilen fotoğraflarda bir dinamit patlaması esnasında ortalığa saçılan taş ve kaya parçaları gibi uzayın gök taşlarıyla dolu olması teorisiyle desteklemekte ve evrenin oluşumunun bir patlama neticesinde olduğunu varsaymaktadır. Ayrıca bugün ilim dünyasında kabul gören anlayışa göre büyük patlamadan sonra gezegenleri oluşturan gazlarla karışık bulutumsu toz(nebula)lar gelişigüzel uzay boşluğunda dolaşıyordu. Bu bulutların etrafında oluşan baskı sonucunda barındırdığı tozlar içe çökerek bir çekirdek oluşturmuş ve bu çekirdek kendi etrafında dönmeye başlamış ve bu durum zamanla güneş ve gezegenlerin oluşumunu sağlamıştır.<sup>63</sup>

Söz konusu âyet her şeyden önce *evelem yerallezine keferû (o kâfirler görmezler mi/bilmezler mi.....)* ifadesiyle ilk hitap çevresindeki kâfirlere seslenmektedir. Kur'ân'ın ilk muhatabı durumunda olan insanların evrenin oluşumuyla ilgili modern bilimsel teorileri bildikleri söylenemez. Burada kastedilenin öncelikle ilk muhatapların da anlayabildiği bir anlam olması gerektiği müsellem bir durumdur. Aksi takdirde Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından tam

<sup>62</sup> Bk. ez- Zümer, 39/5; el-İsrâ, 17/12; el-Meâric, 70/4; Fussilet, 41/53.

<sup>63</sup> Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018/2), 37-38.

olarak anlaşılmadığı gibi bir durum ortaya çıkacaktır ki bu da onun hidâyete iletme görevini tam olarak ifa etmediği anlamına gelir. Taberî (ö. 310/923) tabiûn müfessirlerinden İkrime (ö. 105/723) ve İbn Zeyd'e atıfla *rtk* kelimesinin gökten yağmurun yağmaması ve yeryüzünden de nebatın bitmemesi yani yer ve gökten hiçbir şeyin çıkmaması; *fetk* ile ise yağmurla göğün, bitkilerle de yerin yarılanması ve bitkilerin çıkması anlamına geldiğini nakleder. Bu anlamın doğruluğuna "Dönüş sahibi olan (yağmur yağdıran) göğe, (nebat ile) yarılan yere yemin ederim ki " et-Târik 86/11-12. âyetlerini delil getirir.<sup>64</sup> Taberî söz konusu âyetin tefsirinde farklı görüşleri de nakleder ancak İkrime ve İbn Zeyd'den gelen görüşü tercih eder. Bu görüşü tercih etmesinin gerekçesi olarak ise Taberî, âyetin siyâkında yer alan "canlı olan her şeyi sudan yarattık" ifadesi olduğunu kaydeder.<sup>65</sup> Kısaca bu âyette yer ile göklerin *bitişik(ratk)* olmasıyla gökyüzünden yağmurun yağmaması ve yeryüzünde kuraklık olması; *ayırma(fetk)* ile yağmurun yağdırılması ve bu sayede bolluğun olması kastedilmektedir. Dolayısıyla bu âyet de kendi bütünlüğü içinde okunduğunda Bilimsel tefsircilerin çıkardığı anlamın buradan çıkmayacağı anlaşılmaktadır.

### b. Dış Bağlamdan Kopuk Okumalar

Dış bağlam denildiğinde en genel anlamda nüzûl ortamı kastedilmektedir. Nüzûl ortamı ise âyetlerin vahyedildiği coğrafî, siyasî, kültürel, sosyolojik, psikolojik, dinî ve edebî yapının tamamını kapsar. Dar çerçevede bakıldığında genelde dış bağlam nüzûl sebepleri olarak anlaşılır. Ancak Kur'ân âyetlerinin bir kısmı bazı özel sebeplere dayanarak nazil olmuşsa da büyük bir kısmı özel bir sebep olmadan inmiştir. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında özel nüzûl sebepleri yanında âyetlerin ele aldıkları konunun tespit ve teşhisi için nüzûl ortamının da iyi bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu sebeple kimi kaynaklarda genel ve özel sebep olmak üzere nüzûl sebepleri iki kısımda mütalaa edilir.<sup>66</sup> Bu bölümde dış bağlamdan kopuk okumalara örnek vererek nüzûl ortamı ve nüzûl sebeplerinin âyetlerin doğru anlaşılmasında ne kadar önemli olduğuna işaret edilerek âyetlerin nasıl maksadı dışında kullanıldığına somut örnekler verilecektir.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 16/257-258.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 16/259.

<sup>66</sup> Bkz. Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1407/1986), 31.

**1. Allah, hani iki topluluktan birinin muhakkak sizin olacağını vadedmişti. Siz ise güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı egemen kılmak inkâr edenlerin kökünü kazımak istiyordu. (el-Enfâl, 8/7. Âyet)**

Söz konusu âyetin doğru anlaşılması için nüzûl ortamının iyi bilinmesi gerekir. Nüzûl ortamını resmeden önemli vasıtalardan birisi de siyer bilgisidir. Bu âyette ifade edilen “iki topluluk” ile neyin kastedildiğini anlamak için siyer bilgisine ihtiyaç vardır. Taberî'nin farklı rivâyetlere yer vermekle beraber naklettiklerinin özeti şudur: Âyette zikredilen iki zümreden birisi Ebu Süfyân başkanlığındaki Kureyş'in Şam'dan dönen yaklaşık kırk kişilik kervanı, diğeri de Hz. Peygamber'in bu kervana el koyacağını duyarak Mekte'den hareket edip Bedir'e kadar gelen yaklaşık bin kişilik ordusudur. Müslümanlar kuvvetli olmayan zümrenin yani kervanın kendilerinin olmasını istiyorlardı. Yüce Allah ise müşrik ordusunun mağlup edilerek Müslümanların yücelmesini, kâfirlerin ise kökünün kesilmesini istiyordu. İlâhî irade tecelli ederek Müslümanlar kervanı yakalayamadılar fakat müşriklerle çarpışarak onları mağlup ettiler.<sup>67</sup> Bu siyer bilgileri sayesinde “iki topluluk” ifadesiyle kastedilenin ne olduğu anlaşılmaktadır.

592 | db

**2. Allah yolunda infak ediniz ve kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...(el-Bakara, 2/195. Âyet)**

Bu âyet insanların canlarını bile bile kendi elleriyle tehlikeye attıkları zamanlarda özellikle gündeme getirilmektedir. Örneğin trafikte aşırı hız yaparak kendini tehlikeye atma veya başka şekillerde ölüme bile bile gitme durumlarında bu âyet okunmakta ve bunun Kur'ân'a aykırı olduğu vurgulanmaktadır. Aslında bağlamından koparılarak benzer değerlendirmeler kimi sahâbiler tarafından yapılmış olsa da âyetin nüzûlüne tanıklık etmiş başka bir sahâbi tarafından bunun düzeltildiğini görüyoruz. Böyle yanlış bir değerlendirmenin düzeltildiği bir olaya şahit olan Eslem Ebî 'İmrân şöyle naklediyor:

İstanbul'un fethi için sefere çıkmıştık. Daha geniş ve uzununu görmediğim şekilde iki saf olmuştuk. Bizans ordusu ise şehrin duvarlarına/surlarına sırtlarını dayamışlardı. Derken içimizden bir adam düşmana saldırdı.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 11/41-43.

Bunun üzerine bazıları (bu âyete aykırı davrandığını düşündükleri için) “yahu, adam kendi eliyle kendisini tehlikeye atıyor!” deyince Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) şöyle dedi: “Siz bu âyeti, bir adamın şehadete ulaşmak amacıyla saldırmaması veya kendisini belaya maruz bırakması şeklinde yorumluyorsunuz. Oysa bu âyet biz Ensar hakkında inmişti. Şöyle ki: Allah Peygamberini galip getirip de İslâm'ı üstün kılınca, Hz. Peygamberden gizli olarak kendi aramızda “Allah peygamberini galip getirmeye kadar malımızı ve ailemizi bıraktık; gelin artık mallarımızla ilgilenelim ve onları ıslah ile uğraşalım” dedik. Bunun üzerine Allah, “Allah yolunda malınızı harcayın da kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın ...” âyetini indirdi. Dolayısıyla kendi kendini tehlikeye atmak, mallarımızla ilgilenmemiz ve cihadı terk etmemizdir.”<sup>68</sup>

Taberî âyetin tefsiri sadedinde “tehlikeye atmanın” ne olduğu konusunda sahabe ve tabiûn müfessirlerinin görüşlerine yer verir. İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) göre tehlike, kişinin Allah yolunda öldürülmesi değil, infakı terketmesidir. Dahhâk'a (ö. 105/723) göre ise tehlike, kişinin kendisini ve malını Allah yolunda cihattan alıkoymasıdır.<sup>69</sup> Berâ b. Âzîb (ö. 71/690 [?]) de kendini tehlikeye atan adam, savaşta ileri atılan ve sonra da öldürülen kişi midir?” şeklinde soran birisine “Hayır, kötülük/günah işleyen ve sonra tevbe etmeyen veya benim tevbem hiç kabul edilmez diyen kimsedir” diyerek cevap vermiştir.<sup>70</sup> Bu görüşleri aynen aktaran İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de âyette ifade edilen “tehlikeye atmanın” anlamı konusunda Allah'ın azabı şeklinde bir başka görüş daha ilave eder.<sup>71</sup> Elmalılı (ö. 1942) da âyetteki uyarıyı “Sadece para kazanma ve istirahat etme sevdasının insanları esaret ve mahkûmiyet gibi büyük tehlikelere düşüreceğini ve bu tehlikenin önüne geçmek, ancak Allah yolunda savaşmakla ve savaşa alışmakla mümkün olacağını

<sup>68</sup> Tirmizi, "Tefsir", 3; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 3/322;

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/476; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Eansârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 2/361.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 3/322-324.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/67.

<sup>71</sup> Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1431/2010), 1/158.

unutmayın.”<sup>72</sup> şeklinde yorumlar. İbn Âşûr (ö. 1970) ise “ ... Ve kendinizi tehlikeye atmayın ...” cümlesinin infakı emreden cümleye atfedilmesinin sebebinin, infakın emredilme nedenini göstermek için olduğunu kaydeder. Çünkü Allah yolunda infakı terk etmek ve hazırlıksız bir şekilde savaşa çıkmak, kendini tehlikeye atmaktır.<sup>73</sup>

Taberî “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmanın” ifadesiyle ilgili yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra kendi görüşünü şöyle belirtir: Allah, kendi elimizle helâkimize neden olacak şeylere kendimizi atmamızı ve farzları terk ederek kendimizi helâke, yani azaba maruz bırakmamızı yasaklamıştır. Dolayısıyla azabı gerektiren ve Allah’ın hoşlanmadığı şeylere girişmemiz caiz değildir. Şu kadar var ki her ne kadar anlam böyle olsa da âyetin en doğru yorumu şöyledir: Ey müminler! Allah yolunda harcayın, bu uğurdaki harcamayı terk etmeyin. Yoksa bunu terk etmenizden dolayı azabı hak edersiniz.<sup>74</sup>

Görüldüğü gibi söz konusu âyetin popüler olarak kullanılan ve adeta sloganlaştırılan bilerek canımızı tehlikeye atmak anlamıyla alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Elmalılı “Bu âyetin siyâkı ve sebab-i nüzûlü fisebilillah harbü kıtalden ve o uğurda sarf-ı maldan kaçınmanın bir tehlike olduğunu ihtar içindir.”<sup>75</sup> diyerek bağlam dikkate alınarak âyetin doğru anlamının bu şekilde olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla gerek sibâka yani âyetin kendi iç bütülüğündeki anlama gerekse dış bağlama uygun düşen anlam, infaktan geri durmanın ve cihadı terk etmenin tehlikeli olduğudur. Neticede ilgili âyette, “gerek mal, gerekse diğer unsurlarla olsun, gücünüzün yettiği her şeyi Allah yolunda ve onun dini uğrunda seferber etmezseniz kendinizi tehlikeye atmış olursunuz.”<sup>76</sup> denilmektedir.

<sup>72</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/701.

<sup>73</sup> Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Beirut: Müessesetü’t-Târîh, ts.) 2/209.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli ayi’l-Kur’ân*, 3/325.

<sup>75</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/701.

<sup>76</sup> Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/214.

**3. Ey Âdemoğulları! Her mescide (Kabe'yi tavafa) gelişinizde zinetlerinizi (giysilerinizi) giyin, yiyin ve için, fakat israf etmeyin, çünkü Allah israf edenleri sevmez. (el-A'raf 7/31. Âyet)**

Söz konusu âyet içinde bulunduğumuz toplumda çoğu kere de din görevlileri tarafından cami ve mescid âdabı anlatılırken kullanılmakta ibadete gelen cemaatin temiz elbiselerle gelmeleri için uyarı mahiyetinde kullanılmaktadır. Ayrıca âyetin diğer yarısı da yemek duası esnasında okunmaktadır. Kanaatimizce ilgili âyeti doğru olarak anlamak ve uygun yerde kullanmak için gerçekte âyetin ele aldığı konunun ve muhatapların doğru tespit edilmesi gerekir. Bunun için dış bağlam yani Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki cahiliye adetlerini göz önünde bulundurmak icap eder.

Kaynaklarda cahiliye devrindeki bazı Arap kabilelerinin Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri ve ihramlı iken birtakım yiyecekleri kendilerine yasak etmeleri âdetinden söz edilmektedir. Taberî, İbn Abbas kanalıyla bu âyetin nüzûl sebebi olarak şu olayı nakleder: Kadınlar, çıplak olarak Beyt'i (Kâbe'yi) tavaf eder, bu esnada bir bez parçasını ferici üzerine koyar ve şöyle söylerdi: "Bugün onun bir kısmı yahut tamamı görünüyor olabilir ama ben ondan görünen kısmını kimseye helal kılmıyorum." Bütün Arap kabileleri olmamakla beraber Hill mensupları olarak anılan Temîm, Mâzin ve Humeys gibi bazı Arap kabileleri tavaf için geldiklerinde üzerindeki her şeyi çıkarıp çıplak kalırlar, elbiselerinden soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı.<sup>77</sup> Araplarda Kâbe'nin etrafında çıplak tavaf uygulaması, günah ve kirlerden arınma arzusunun sembolik bir ifadesi olabileceği gibi işlemiş olduğu günahlarda kendisine ortak olduğundan dolayı bu günahla kirlenmiş elbiseyle yapacağı tavafın sahih olmayacağına yahut ilahların bu tavaftan hoşnut olmayacağına dair itikatların da bir uzantısı olabilir. Âyetin yiyip içmeyle ilgili kısmı ise Kureyş, Kinâne ve Huzâa gibi kabilelerden oluşan ve hums (Ahmesîler) diye anılan bazı kabilelerin hacda ihrama girdikten sonra süt içmeyi ve süt ürünleri yememeleri konusunu ele almaktadır.<sup>78</sup>

Yukarıda ifade edilen nüzûl sebepleri çerçevesinde dış bağlam dikkate alınarak âyet yorumlandığında söz konusu âyetin Müşrik

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-kur'ân*, 10/150-154; İbn İshak, *Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 75-76.

<sup>78</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 100.

Araplardaki iki yanlış âdeti konu edindiği ve onları düzelttiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi çıplak vaziyette Kâbe'yi tavaf, diğeri ise ihramlı iken kimi yiyecek ve içecekleri kendilerine haram kılmalarıdır. Taberî, söz konusu âyetle ilgili rivâyetleri nakletmeden önce kendisi şu değerlendirmeyi yapar. Burada yüce Allah beytini (Kâbe'yi) çıplak tavaf eden ve orada avret yerlerini açan, Allah'ın helal kıldığı rızıkları yemeyi kendisine samimi olarak haram kılan Mekke müşriklerine her mescide/Kâbe'ye tavaf için gelişlerinde elbise giymelerini, güzel ve helal rızıklardan yiyip içmelerini, Allah'ın kitabında ve Rasulünün dilinde haram kıldıkları dışında hiçbir şeyi haram kılmamalarını söyler.<sup>79</sup> Kısaca bu âyette öncelikle müşrik Araplara onlar üzerinden bizim müşriklerden geri kalan ne yanımız var diyen müminleri de hitaba dâhil ederek “Ey Âdemoğulları, Kâbe'yi tavaf edeceğiniz her vakit çıplak vaziyette değil, giyinik olun, edep yerlerinizi örtün, hacda ihramlı iken yüce Allah'ın helal kıldığı her türlü yiyeceği ve içeceği yiyin için, size helal kılınanları yasaklamak sûretiyle haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez.” uyarıları yapılmaktadır.

596 | db

Söz konusu el-A'raf 7/31. âyetin asıl ve orijinal anlamı bu olmakla beraber anlam genişlemesine tabi tutularak farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin Kurtubî (ö. 671/1273) bu âyetle ilgili olarak “yüce Allah'ın “Ey Âdemoğulları” hitabında, o dönemlerde Beytullah'ı çıplak olarak tavaf eden Araplar kastedilmekle birlikte, hitabın bütün insanlara olduğunu söyler. Ve ardından bu buyruğun bundan dolayı namaz için yapılmış “bütün mescidler” hakkında umûmî olduğunu kaydeder. Bu düşüncelerini tefsir usûlündeki “Sebebin husûsîliği değil, hükmün umûmîliği nazar-ı itibara alınır.” ilkesine dayandırır. Yine Kurtubî'ye göre ilim adamları arasında bununla tavafın kastedilmiş olacağını kabul etmeyenler de vardır. Çünkü tavaf yalnızca tek bir mescidde söz konusu olur. Bütün mescidler için söz konusu olan şey ise namazdır. Ancak Kurtubî'ye göre bu, şeriatın maksatları kendisine gizli kalmış olan kimselerin söyleyeceği bir sözdür.<sup>80</sup> Kurtubî'nin de eleştirdiği gibi “her mescid” ifadesini literal anlamıyla ele alarak bütün mescidleri buna dâhil edip Kâbe'nin de bunun dışında tutulması bağlam bilgisini dikkate almamanın bir neticesidir. Âyet öncelikle ibadet maksadıyla hacda Kâbe'yi çıplak olarak tavaf eden Mekke müşriklerinin bu yanlış

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 10/149.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/189.



âdetlerini konu edinmekte ve bunu düzeltme yoluna gitmektedir. “Sebebin husûsîliği değil, hükmün umûmîliği dikkate alınmalı” ilkesi işletilecekse tarihten günümüze özelde Kâbe'nin tavafı genelde de diğer mescitlere herkesin çıplak bir vaziyette ibadet maksadıyla gelmelerinin yasak olduğu şeklinde genelleştirilebilir. Ama bu genelleştirmeye gerek duymayacak bir durum söz konusudur ki o da hiçbir kimsenin hiçbir ortamda çıplak bulunması ne Kur'ân'ın diğer nasslarına ne de toplumsal normlara uygun düşer. Dolayısıyla bu ilkeyi burada doğrudan işlevsek kılacak bir durum da bulunmamaktadır. “Her mescid” ifadesine Kâbe'yi dâhil etmemenin tutarlı bir yanı bulunmamaktadır. Zira Kâbe'nin de içinde yer aldığı alanın mescid-i haram olarak anıldığı bilinmektedir.

Bağlamından kopuk Kur'ân okumalarına dair vermiş olduğumuz örnekler maksadımızı ifade etmeye kâfidir. Şu durumu belirtmemiz gerekir ki bağlamsız okunan âyetler bu örneklerden ibaret değildir. Örneğin “Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.” (el-Vâkıa', 56/79) âyeti mushafa abdestsiz dokunulamayacağına; “Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz.” (el-İsrâ, 15/9) âyetini bilene danışmaya; “...Herhangi bir âyeti nesh eder yahut unutturursak ondan daha iyisini veya benzerini getiririz...” ( el-Bakara, 2/291) âyeti terimleşmiş anlamıyla Kur'ân'da neshin varlığına delil olarak getirilmiştir. Yine oryantalist Jansen'in belirttiği gibi modern dönemde tartışılan siyasal birçok konu bağlamından koparılan âyetlerle müdellel hale getirilmeye çalışılmıştır. Mesela “ ... sermayeniz sizindir ... ” (el-Bakara, 2/279) ifadesinin kapitalizme; “ ... sizden olan idarecilere de itaat edin! ... ” (en-Nisâ, 4/59) ifadesinin diktatörlüğe; “... işleri, aralarında danışma iledir...” (eş-Şûrâ, 42/38) ifadesinin ise parlamenter sisteme işaret olduğunu söyleyenler bile olmuştur.<sup>81</sup>

Bağlamından kopuk bir şekilde Kur'ân'ı okuma ameliyesi modern dönemlere ait bir olgu değildir. Bu eylemin tarihçesi ilk dönemlere kadar uzanır. Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik etmiş olan kimi sahabenin bile bu yola tevessül ettiği nakledilmektedir. Şâtıbî'nin nüzûl sebeplerini dikkate almanın gerekliliği bahsinde yer verdiği Hz. Ömer (ö. 70/689) döneminde meydana gelen bir hâdise bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hz. Ömer, Kudâme b.

<sup>81</sup> J. J. G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 175.

Maz'ûn'u Bahreyn'de görevlendirmişti. Cârûd adında birisi Hz. Ömer'e gelerek Kudâme'nin içki içip sarhoş olduğunu söyler. Hz. Ömer bu dediğine şahitlik yapacak birinin olup olmadığı sorar. Cârûd da Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) şahitlik edebileceğini ifade eder. Bunun üzerine Kudâme kendisinin onların iddia ettiği gibi içki içmiş olsa bile halifenin ona sopa atamayacağını belirtir. Hz. Ömer ona bunun nedenini sorduğunda cevap olarak şu âyeti okur: "İnananlara ve salih amel işleyenlere tatmış olduklarından dolayı günah yoktur..." (el-Mâide, 5/93). Hz. Ömer de Kudâme'ye yanlış te'vilde bulunduğunu; Allah'tan korkmuş olsaydı onun haram kıldığı bir şeyden uzak durması gerektiğini söyler. Başka bir rivâyette ise Kudâme kendisinin inanıp salih ameller işlediğini, Hz. Peygamberle birlikte Bedir, Uhud ve Hendek'te savaştığını ileri sürer. Hz. Ömer oradaki sahabeden buna cevap vermelerini isteyince İbn Abbas bu âyetlerin, içkinin haram kılınmasından öncekiler için bir özür, sonrakilerin de aleyhine bir hüccet olduğunu söyler ve ardından "Ey inananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir...." (el-Mâide 5/90) âyetini okur. Hz. Ömer de onu tasdikler.<sup>82</sup>

598 | db

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde müslümanlar arasında meydana gelen siyasî mücadelelerde âyetlerin bağlamlarından kopararak karşı tarafı susturmak için kullanıldığını görmekteyiz. Sıffin savaşından sonra meydana gelen tahkim olayına karşı çıkan bir grup Müslüman, kendilerine Kur'ân âyetlerini dayanak kılmıştı. Daha sonraları Hâricîler olarak anılan bu grup âyetleri zahirî anlamına göre yorumlayıp bağlamlarından kopararak rakiplerine karşı slogan olarak kullanmışlardı. Onların en çok kullandıkları "lâ hükme illâ lillâh" sloganı Kur'ân'da yer alan "Hüküm ancak Allah'a aittir, hüküm yalnız onundur"<sup>83</sup> şeklindeki âyetlere dayanmaktaydı. Yine onlar tahkim olayının bâtil olduğuna delil olarak el-Mâide sûresinin 44, 45 ve 46. âyetlerinde geçen "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir... zalimlerdir... fasıklardır" ifadelerini göstermişlerdir. Sahabeden olan bu kişilerin âyetlerin bağlamını bilmedikleri söylenemez. Öyle anlaşılıyor ki âyetleri böyle

<sup>82</sup> İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed Ebû İshâk eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/333.

<sup>83</sup> Bk. el-En'âm, 6/57; Yûsuf, 12/40, 67; el-Kasas, 28/70, 88.

te'vilin altında yatan neden Kur'ân'ı kendi durumları için bir meşrûiyet kaynağı haline getirmektir.<sup>84</sup>

Âyetleri bağlamından kopuk olarak okumanın sebep veya sebepleri nelerdir? sorusuna net bir cevap vermek zordur. Ancak bu durumun temelde kişilerin Kur'ân algısıyla çok yakın bir ilişkisi olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu algı Kur'ân'da "her şeyin"<sup>85</sup> var olduğu düşüncesine dayanmakta ve ardından da her konuyu bir âyetle destekleme arzusu şeklinde tezahür etmektedir. Bu arzuyla yapılan konulu tefsir çalışmalarında âyetler kimi kere bağlamlarından kopararak hiç de mevzu edinmediği konularda konuşturulmakta bazen de nevezuhur meselelere cevap üretmede araç haline getirilmektedir. Bir başka neden olarak ise mezhep, meşrep, grup taassubu ve siyasî, ideolojik emeller için<sup>86</sup> âyetlerin bağlamından kopararak okunduğunu tarihsel tecrübelerle dayanarak söylemek mümkündür.

Bağlam bilgisine bu kadar vurgu yapmamız bu ilkenin müslümanların Kur'ân'ı doğru anlamalarına katkı sunacağı ve aralarındaki ihtilafları azaltabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi tarihsel süreçte ümmetin bireyleri, aralarındaki ihtilaflarda her birey veya grup kendi durumunu tahkim etmek için Kur'ân âyetlerine müracat etmiştir. Âyetleri iç ve dış bağlamından kopararak yorumlamak sûretiyle de kendi haklılıklarını savunmaya çalışmışlardır. Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze bağlamından kopuk okumalar tarihin her döneminde vuku bulmuştur. Ancak nüzûl döneminden uzaklaştıkça dış bağlamdan da uzaklaşmakta ve subjektif yorumlar artmakta bu durum ise ümmetin arasındaki ihtilafları çoğaltmaktadır. Şâtıbî'nin Hz. Ömer'le ilgili naklettikleri bu söylediklerimizi teyit eder mahiyettedir. Hz. Ömer bir gün sahabeye kiblesi ve peygamberi bir olan bu ümmetin aralarında nasıl ihtilafa düşeceğini sorunca İbn Abbas ona kendilerinin Kur'ân'ın kimin hakkında nazil olduğunu bildiklerini ama sonrakilerin bunu bilmeyeceklerini ifade eder. Bunun ise Kur'ân hakkında şahsî görüşlerin ortaya çıkmasına ve

<sup>84</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nihat Uzun, "Bağlam'ı Göz Ardı Etmek", 14- 17.

<sup>85</sup> Bk. el-En'âm, 6/38, 59; en-Nahl, 16/89.

<sup>86</sup> Bağlamın göz ardı edilmesinin nedenlerine dair geniş bilgi için bk. Ahmet Öz, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2016), 159-194.

ihtilâfa yol açarak ümmetin birbirine girmesine sebep olacağını söyler. Hz. Ömer'in de İbn Abbas'ın bu yorumu hoşuna gider.<sup>87</sup>

### Sonuç

İnsanları hidâyete iletmek amacıyla gönderilmiş olan Kur'ân'ın bunu gerçekleştirmesi için onun doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Doğru anlama eylemi ise ancak sağlıklı bir yöntemle gerçekleşir. Bu yöntemin en önemli ilkelerinden birisi de şüphesiz bağlamdır.

Kur'ân iç dizayn bakımından rastgele sıralanmış bir kitap değildir. Anlam örgüsü dikkatli bir şekilde incelendiğinde âyetler kendi içinde, pasajlar bir birlik halinde, bazen de sûreler kendi içinde tematik olarak bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu yönler onun anlaşılmasında iç bağlama riâyeti gerekli kılmaktadır. Diğer yandan Kur'ân'ın olguları dikkate alarak yirmi üç yıllık bir süreçte çoğu kere olaylarla içiçe bir şekilde nazil olması onun anlaşılması ve yorumlanmasında dış bağlam bilgisine ihtiyaç hissettirmektedir.

600 | db

Âyetler bağlamından kopuk bir şekilde okunduğunda literal anlamıyla anlaşılmakta bu ise âyetin ele aldığı asıl muhatabın ve konunun değişmesine yol açmaktadır. Böylece bazen kafirlere hitap eden âyet, mü'minlere hitap ediyormuş gibi anlaşılmakta ve mü'minler için kullanılmaktadır. Buna dair onlarca örnek bulmakla birlikte bizim makalemizde yer verdiğimiz "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" âyeti bu duruma dair örneklerden sadece birisidir.

Kur'ân, nüzûlünden günümüze kadar samimi niyetlerle ve hidâyet amacıyla okunduğu gibi art niyetli okumalara da muhatap olmuş bir kitaptır. Bazen art niyetli okumaların bazen de iyi niyetli olsa da yanlış okumaların neticesi olarak keyfi yorumlar ortaya çıkmıştır. İşte bu subjektif ve keyfi yorumların önüne geçmenin veya ulaşılan yorumların sıhhat derecelerinin test edilmesinin yolu, bağlam ilkesinin daha etkin hale getirilmesiyle mümkün olabilir. Bu ilke, ümmetin içindeki görüş ayrılıkları ve ihtilâfları asgari düzeye indirmeye belki bir katkı da sunabilir. Bu sebeple bağlam ilkesi tefsir usûlünün en önemli konuları arasında yer almayı öncelikle ve özellikle hak eder durumdadır.

<sup>87</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, 3/332.

**KAYNAKÇA**

- Acar, Mustafa-Demir, Ömer. Sosyal Bilimler Sözlüğü. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Akarsu, Bedîa. Felsefe Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları, 1975.
- Âlûsî, Ebû's-Sena Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah. Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'îl-mesânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Ateş, Süleyman. Kur'ân-ı Kerim Tefsiri. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.
- Atik, Kemal. "Âyet ve Sûrelerin Tevkîfîliği Meselesi". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (1989): 210.
- Aydın, Hayati "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler" Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (2018/2): 31-44.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. İcâzü'l-Kur'ân. yy: Âlemül-Kütüb, ts.
- Bazmul, Muhammed b. Ömer b. Salim. 'İlmü'l-münâsebât fi's-suveri ve'l-âyât. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. es-Sahîh. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usûlü. Ankara: TDV Yayınları, 1983.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. es-Sihâh. thk. Ahmed Abdülgafûr Atâr. Beyrut: Dârü'l-İlmi li-Melâyîn, 1990.
- Cevzici, Ahmet. "Bağlamsal Tanım" Maddesi, Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Cündioğlu, Düccane. Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. Delâilü'l-İcâz. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Dihlevî, Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim. el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsir. Kahire: Dârü's-Sahve, 1407/1986.
- Doğan, D. Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük. 7. Baskı. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Draz, Abdullah. En Mühim Mesaj Kur'ân. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Draz, Abdullah. Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayıncılık, 1983.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Buhârî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006).
- Geylânî, Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah Abdülkadir. Tefsîr-ü'l-Geylânî. İstanbul: Merkezü'l-Geylânî li'l-Buhusi'l-İlmiyye, 2009.
- Gezer, Süleyman. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Güven, Şahin. "Dil, Anlam ve Çokanlamlılık Sorunu". Bilimnâme 25/2 (2013): 69-100.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. Tefsir-i kebir, trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Kıtasan Yayınları, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl el-Kureşî. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1410/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî. Lisânü'l-'Arab. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman. Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir. thk. Abdurrez-zâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431/2010.
- Jansen, J. J. G. Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar. çev. Halilrahmân Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- Karadâvî, Yusuf. "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem" çev. Muhittin Akgül. Diyanet İlmî Dergi 38/3 (2002): 68.
- Koç, Turan. "Kur'ân Dili Açısından Söz – Anlam İlişkisi", Kur'ân ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu. Van: y.y., 2001.
- Keşk, Abdülhamid. Fi Rihâbi't-tefsir. Kâhire: el-Mektebetü'l-Mısrî'l-Hadis, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeviş. Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985.

- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Te'vîlâtü'l-Kur'ân. thk. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Muhammed Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi. çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1993.
- Neccar, Zağlul. Tefsirü'l-âyatî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kâhire: Mektebetü's-Şuruki'd Düveliyye, 2007.
- Nevfel, Abdürrezzak. Allah ve Modern İlim. trc. Âkif Nuri Karcıoğlu. İstanbul: Dava Yayınları, 1974.
- Oktay, Nuray. Kur'ân'la Parıldayan Gerçekler. İstanbul: Zariflik Birliktir Tasarım ve Yayıncılık, 1998.
- Ömer, Ahmet Muhtar. "Bağlam Teorisi". çev. Şahin Güven. Bilimnâme, 20/1 (2012): 197-208.
- Öz, Ahmet. Kur'ân'ı Anlamada Bağlam. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. Kur'ân-ı Kerim Meâli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. Usûlü'l-kâfi. şrh. Akâyî Hac Seyyid Cevâd Mustafa. Şiraz: y.y., ts.
- Reşid Rıza, "el- İttisâl beyne'l-âyat ve's-suver". Mecelletü'l-Menâr 8/8 (1323/1925): 289-290.
- Sâlih, Subhi. Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: y.y., 2009.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. el-İtkâ'ân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed Ebû İshâk. el-Muvâfakât fi usûli's-şer'â. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. Fethu'l-kadîr. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Yy: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şimşek, M. Sait. Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tirmîzî. Ebû İsa Muhammed b. İsa. Sünenü't-tirmîzî, thk. İbrâhîm Atva. Mısır: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1975.
- Tiyek, Fatih. Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tura, Sabahat. "Anlam ve Yorum" Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, 7. Baskı. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- Uzun, Nihat. "Bağlam'ı Göz Ardı Etmek: Siyasî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2012): 1-28.
- Ünver, Mustafa. Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yakup, Adem. Kur'ân Mûcizeleri. İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yılmaz, Muhammed. Yeryüzünün Etrafından Eksiltilmesi: Ra'd Süresi 41. Âyet Üzerine Bir İnceleme", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/28 (2013/2): 21-42.
- Yüksek, Muhammed İsa. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları. 2. Baskı. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyunü'l-ekâvîl fi vücuhî't-te'vîl. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1947.
- Zerkeşi, Bedrüdîn Muhammed b. Abdillâh. el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. Menâhilu'l-irfân. Kahire: Dâru İhyâ't-Türâs, ts.
- <http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sûre=13&âyet=41> (27.05.2020)

# The Results of Contextless Qur'an Readings

Recep DEMİR \*

## Extended Abstract

In this article, the readings of the which is detached from its context are discussed. The most important aspect of benefiting from the Qur'an is its proper understanding. It is possible to realize the act of correct understanding by a correct method. One of the most important principles of this method is the context. It is not possible to get the correct meaning with readings of the Qur'an without context. Just as each word appears in a context, the verse of the Qur'an, which is a divine word, is also mentioned in a context. Considering the verses in particular, their being placed in an appropriate context under the supervision of Divine Will makes the subject of context even more meaningful and important. If even ordinary human behavior can be most accurately understood in the context in which the behavior in question arises, every Divine expression can be understood in the context in which it was born in the healthiest way. Readings the Qur'an without context causes the verses to be misunderstood and used in the wrong place.

The term context has been defined in various ways in different scientific disciplines. The word context in the dictionary means events, situations, network of relations or connection.

It is the unit or unit that surrounds a language unit, precedes or comes after it, affects that unit in many cases, determines its meaning and value. Scientists who deal with context mention four types of context: linguistic context, emotional context, situational context, and cultural context. There has been also those who divided the context into social context and fact context. However, it is the distinction the form of internal and external contexts that is generally preferred in the division of the types of context. When it is considered specifically in the Qur'an, what corresponds to the inner context is "the relations between the verses and the surahs" (münsebetü'l-ay ve's-suver) or succession (al-siyâk); we have to state that the outer context is formed by the social environment and its reasons (asbâbu'n-nuzûl).

The fact that the Qur'anic verses are ordered by God makes it necessary to take into account the internal context, and the external context as it is an oral text. In fact, we are faced with the following problem: "Will the Qur'an be understood as an address as written form of spoken language or as a book as a written text?" It is not right to choose one of these reductionist approaches. First of all, the Qur'an has descended into the middle of events and life in a twenty-three-year period. The style of the Qur'an shows that it is an address, and this reflects the

\* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, Samsun, Turkey, recepdemir55@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7582-3437>

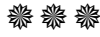
characteristics of colloquial language. In addition, interactive expressions of the Qur'an are colloquial features. On the other hand, the transformation of the Qur'an into a book and the ordering of the verses of this book by Allah necessitates it to be perceived as a book in a way. Therefore, the Qur'an is both an address and a book/text. The fact that the Qur'an is a discourse makes it necessary to take into account the external context in its understanding and interpretation, and the internal context that it is like the text. We have to express that it is a contradiction to take the Qur'an as a discourse only and then take the internal context as evidence for understanding it.

Of course, the Qur'an is not sent down in the form of a book that modern man knows. But its verses and passages are also not completely randomly sorted. Otherwise, it cannot be explained that its unique style was a miracle and it wanted her opponents to create a similar one.

When the verses are read out of context, they are understood in their literal meaning, and this leads to a change in the main collocutor and subject of the verse. Thus, sometimes the verse addressing the unbelievers is understood as if it is addressing the believers and is used for believers. Although there are dozens of examples related to this, the "Do those who know and those who do not know are one?" verse is just one example of this situation. Are those who know equal to those who do not? (ez-Zümer 39/9. ) this verse is used to compare those who know about all kinds of subjects with those who do not know, without exception, to emphasize the importance of reading and writing. Giving a completely secular meaning to the concept of "science" mentioned in this verse, will those who make an effort in the way of education and those who do not do this one? A message is given.

What are the reason or reasons for reading the verses out of context? It is difficult to give a clear answer to the question. However, we should state that this situation has basically a very close relationship with the people's perception of the Qur'an. This perception is based on the idea that "everything" exists in the Qur'an and then manifests itself as a desire to support each issue with a verse. In the thematic tafsir studies carried out for this purpose, the verses are sometimes detached from their contexts and talked about the subjects that they have not taken into account at all, and sometimes they are turned into a tool to produce answers to new issues. As another reason, it is possible to say on the basis of historical experiences that the verses are read out of context for sect, group fanaticism and political and ideological purposes.

**Keywords:** The Qur'an, Context, Principle, Interpretation.





# NIKÂHIN ASIL MAKSADI VE GEÇERLİLİĞİNE ETKİSİ

Mehmet Ali YARGI\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 18 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 28 Temmuz 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Yargı, Mehmet Ali. "Nikâhın Asıl Maksadı Ve Geçerliliğine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 605-650.

<https://doi.org/10.33415/daad.722857>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 18 April 2020, **Accepted:** 28 July 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Yargı, Mehmet Ali. "The Main Purpose of Marriage Contract and its Effect on the Validity of It". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 605-650.

<https://doi.org/10.33415/daad.722857>



## Öz

Günümüzde yapılan bazı evlilik şekilleri tartışma konusu olmakta ve fikhî açıdan tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda nikâhın bir maksadına aykırılık bulunduğu ileri sürülerek bazen gereksiz yasakçı bir yöne doğru gidildiği anlaşılmaktadır. Meselelerin usûlî bir temelde ele alınma ihtiyacı olduğu düşünülerek bu çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada nikâhın maksatlarına genel olarak işaret edilmiş, bunlardan hangisinin asıl maksat olduğu tespit edilmeye çalışılmış, sonra asıl maksada aykırı görülen durumların nikâhın geçerliliğine etkisi ele alınmıştır. Bu bağlamda kadın ile erkeğin birbirinin cinsel yönlerinden faydalanmalarının helâl hale getirilmesine, eşlerin cinsel ilişki yaşamalarına, neslin devam ettirilmesine aykırı görülen durumların nikâhın geçerliliğine etkileri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, Nikâh, Evlilik, Makâsıd, Niyet.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi, myargi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1899-5950>

## The Main Purpose of Marriage Contract and its Effect on the Validity of It

### Abstract

Some forms of marriage today are the subject of controversy and discussed from Islamic legal point of view. It is understood from these discussions that there is an unnecessary prohibitive trend claiming that there is a contradict the purpose of the marriage in them. This study has been carried out considering that the issue needs to be reconsidered on a methodological basis. In this study, the purposes of the marriage contract were generally pointed out, which of them was tried to be determined as the main purpose, and then the effect of the situations that were found to be contrary to the main purpose on the validity of the marriage contract was discussed. In this context, the effects of attitudes that conflict with the fact that woman is halal for man, intercourse with the spouses, and the continuity of the generation were examined.

**Keywords:** Islamic law, Marriage contract, Purpose, Intention, Intercourse, Tahleel.

### Giriş

Modern hayatın aile yapısına getirdiği olumsuz etkiye karşı aileyi korumak için evliliğin Kur'ân ve sünnette işaret edilen bazı maksatlarının ön plâna çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Böylece aile hayatının daha sağlam temeller üzerine kurulmasına, aile bağlarının güçlendirilmesine ve kolayca çözülmesinin önlenmesine hizmet etmek istenmektedir. Elbette Müslümanların aile yapısının güçlü olması için Kur'ân ve sünnetin emir ve tavsiyeleri gündeme getirilmeli ve uyulmaya çalışılmalıdır. Fakat hoş görülmeyen özellikler barındıran bazı işlemlerden insanları sakındırmak için bazen mesele öyle bir noktaya getirilmektedir ki evliliğin meşru kılınmasındaki bir maksat, asıl maksatmış gibi ön plâna çıkarılmakta ve bu maksadı gerçekleştiremeyecek nikâhın geçersiz sayılması hatta yasaklanması gündeme getirilmektedir. Bu esnada şer'î hükümler kanunlarda olduğu gibi "yapılmalı" veya "geçersiz sayılmalı" şeklinde iki kategoriye indirgenmekte ve ara hükümler gözden kaçırılmaktadır. Ailevî meselelere bakış açımızda önemli problemlere yol açtığını düşündüğüm bu meselenin incelenmesinin faydalı olacağını ümit ederek elinizdeki bu çalışmayı kaleme aldım.

Diğer taraftan nikâhın maksadı etrafındaki tartışmalar, meselelerin usûl açısından temellendirilmesinde Hanefîler ile diğer mezheplerin naslara ve meselelere yaklaşım farkını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturduğu ülkemizde yüzyılı aşkın bir süredir toplumun İslâmî bakış açısındaki değişimi göstermesi bakımından da incelenmesi gerekir. Bütüncül

bir çalışmanın bulunmadığı görülen bu alandaki araştırmamızın ilim ve fikir hayatımıza katkı sağlayacağını ümit ediyorum.

Çalışmamızda gerek klâsik fıkıh kitaplarında gerekse çağdaş eserlerde nikâhın maksatlarına ilişkin değerlendirmelere işaret edilmeye çalışılacaktır. Nikâhın pek çok maksadının olduğu bilinmektedir. Ancak nikâhın bütün maksatlarının bu çalışmada incelenmesi makale sınırlarını aşacağından sadece meşru kılınmasındaki asıl maksadının onun geçerliliğine etkisi ele alınacaktır. Bunun için nikâhın kısaca tanımı yapıp önce nikâhın asıl maksadı tespit edilecek, sonra insanların nikâh yapmaktaki maksatlarının bu maksada uygun olmaması halinde yapılan nikâhın geçerli (sahih) olup olmadığı incelenecektir. Özellikle belirtilmesi gereken yerler haricinde nikâhın “bâtıl” veya “fasit” olduğu belirtilmeyecek, “geçersiz” olduğu söylenmekle yetinilecektir. Meseleler incelenirken bütün delillere değil, sadece nikâhın maksadı açısından ilgili görülen delillere işaret edilecektir.

### 1. Nikâhın Tanımı

Nikâh, Arapça bir kelime olup sözlükte cinsel ilişki anlamına gelir. Evlilik akdi cinsel ilişkiye götürdüğü için bu akdi ifade etmek için de kullanıldığı söylenmiştir.<sup>1</sup> Bazı fakihler nikâhın esasında iki şeyin birleşmesi veya iç içe geçmesi anlamında kullanıldığını belirtmişler, cinsel ilişki anlamı ile arasındaki bağlantıya işaret etmişlerdir.<sup>2</sup> Şer’î kullanımında ise hangi anlamın gerçek anlam sayılacağına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hanefîler şer’î kullanımında nikâh kelimesinin gerçek anlamının cinsel ilişki olduğunu, mecazen evlilik akdi anlamında kullanıldığını benimsemişlerdir. Onun için mutlak olarak kullanıldığında cinsel ilişki anlamına geldiğini, bir karine bulunduğu ise mecazî an-

<sup>1</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “nkh”, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-lüğati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 1/413; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, “nkh”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/625.

<sup>2</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.), 4/192; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mesilî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 3/81; Halil b. İshâk el-Cündî, *et-Tavzîh fî şerhu'l-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib* (Kahire: Merkez Necîbuveyh, 1429/2008), 3/504; el-Habîb b. Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî ve edilletüh* (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1428/2007), 3/183; Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/3; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfu'l-kına' ani'l-İkna'* (Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı Yayınları, 1421/2000), 11/137.

lamda kullanıldığını kabul ederek ona göre hükümler tespit etmişler, mümkün olduğunca cinsel birleşme anlamını göz önünde bulundurmuşlardır. Şâfiîler ve bazı Hanbelîler onun evlilik akdi anlamının gerçek anlam olduğunu ileri sürmüşler ve ona göre hükümler benimsemişlerdir. Evlilik akdi anlamının gerçek anlam olduğunun söylenmesine naslarda geçen “nkh” ve türevlerinin genelde evlilik akdi anlamında kullanılmasının veya bir kelimenin mecazî anlamının uzun süre kullanımının bazen gerçek anlam gibi algılanmasına yol açmasının ya da baskın anlam haline gelmesinin etkili olduğu söylenebilir. Malikîler ve Hanbelîlerin çoğunluğu ise evlilik akdi ve cinsel ilişki anlamlarında müşterek (sesteş) olarak kullanılan bir kelime olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar nikâhın cinsel ilişki anlamının gerçek anlam olduğunu kabul etmekle birlikte evlilik akdi anlamındaki kullanımının gerçek anlam mı yoksa tercih edilen mecazî bir anlam mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>3</sup>

608 | db

Evlilik akdi anlamında kullanılan nikâh, fıkhıta terim olarak pek çok kitapta tarif edilmez. Onun anlamını hemen herkes bildiği için tarife ihtiyaç duyulmamış olabilir. Bununla birlikte çeşitli yönlerini yansıtmak için tarif edenler olmuştur. Nikâhın asıl maksadını yansıtmaması bakımından bu tarifler önemlidir.

Nikâhın birleşme anlamına geldiğini dikkate alan Hanefîlerden bazısı nikâhı “özel bir birleşmeden” veya “özel bir akit”ten ibaret olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>4</sup> “Erkeğin kadının cinsel yönünden faydalanmasının helâl hale gelmesi için (milk-i müt’a) konulmuş/yapılan bir akit” olarak tarif edenler olmuştur.<sup>5</sup>

Mâlikîlerden İbn Arafe nikâhı şöyle tarif etmiştir: “Nikâh, erkeğin kendine haram olduğunu bilmediği bir kadının kıymetini öde-

<sup>3</sup> İlgili tartışmalar için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/81; Halil b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/504; Hattâb Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasari Halîl* (Dâru Âlemi'l-kütüb, t.y.), 5/18; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzı'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1418/1997), 3/165; Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/176; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1417/1997), 9/339; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/3.

<sup>4</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/81.

<sup>5</sup> Nesefî, *Kenzü'd-dekâik* (İbn Nuceym'in şerhi *el-Bahru'r-râik* ile birlikte), (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414), 3/136; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1423), 4/59.

meyi (yani satın almayı) gerektirmeksizin onun sırf cinsel yönünden faydalanmak üzere öncesinde bir delil yaptığı akittir.”<sup>6</sup> el-Habîb b. Tâhir biraz daha ayrıntılandırarak şöyle tarif etmiştir: “Nikâh, haram kılınmamış ve Mecûsî olmayan bir kadının cinsel yönünden yararlanmanın helâl olması için gücü yeten, muhtaç veya neslinin devam edeceğini uman kişinin özel bir ifade tarzıyla yaptığı akittir.”<sup>7</sup>

Şâfiîler “*Nikâhlama, evlendirme* kelimeleri veya bunların tercümeleriyle yapılan ve cinsel ilişkiyi mubah hale getirmeyi içeren akittir” diye tarif etmişlerdir.<sup>8</sup> Hanbelîler akit yapılırken kullanılan söze vurgu yaparak kısaca “evlendirme akdi” diye tarif etmişlerdir.<sup>9</sup>

Yukarıdaki tanımlar nikâhın asıl maksadına ve hükmüne işaret eden tanımlardır. Çünkü bir akit, diğerlerinden asıl maksadı ve hükmüyle ayrılır. Nikâhın da asıl hükmünün ve maksadının aşağıda inceleneceği üzere erkeğin bir kadının cinsel yönünden faydalanmasının helâl hale getirilmesi, ilişki yaşaması ve neslini onunla devam ettirmesi olduğu kabul edildiğinden tanımlarda bunlara işaret edildiği görülmektedir. Şüphesiz nikâhın çok farklı maksatları ve yönleri vardır, fakat bütün bunlara tanımda yer vermek hem gereksizdir hem de doğru olmaz.

## 2. Nikâhın Asıl ve Tâbi (İkincil) Maksatları Ayrımı

Nikâhın dinî ve dünyevî pek çok maksadı ve faydası vardır. Allah’ın takdir ettiği güne kadar neslin devam ettirilmesi, Allah’ın kullarının ve Hz. Peygamber’in ümmetinin sayısının artırılması, ailenin ve toplumunun güçlendirilmesi, cinsel arzuların karşılanması, zinadan korunulması, eş sayesinde evin daha güzel idare edilmesi ve hoş vakit geçirilerek huzura erilmesi, yardımlaşılması, doğan sâlih evlatlar sayesinde insanın öldükten sonra da sevap kazanmaya devam etmesi ve bu görevler yapılırken nefsin terbiye edilmesi bu maksatlardan bazılarıdır.<sup>10</sup> Aşağıda inceleneceği üzere asıl maksadı

<sup>6</sup> Ruaynî, *Mevâhibü’l-celîl*, 5/19.

<sup>7</sup> İbn Tâhir, *el-Fıkhü’l-Mâlikî*, 3/183.

<sup>8</sup> Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/165; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 6/176.

<sup>9</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/339; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/4; Buhâtî, *Keşşâfu’l-kına’*, 11/137

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’l-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426), 459; İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *el-Fevâid fi’l-tisâri’l-makâsid* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 120; Ebû İshâk eş-Şâtubî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 3/139; İbn Tâhir, *el-Fıkhü’l-Mâlikî*, 3/186; Nuruddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *el-Makâsidü’ş-şer’iyye* (Riyad: Dâru İşbilyâ, 1424), 50.

gerçekleşmediğinde veya ihlâl edildiğinde nikâhın geçersiz olacağı söylendiğinden öncelikle onun asıl maksadının belirlenmesi gerekmektedir.

Tespit edebildiğim kadarıyla nikâhın asıl maksadına ilişkin teorik temellendirmeye genişçe ilk defa Debûsî yer vermiştir.<sup>11</sup> Bu değerlendirmenin sonraki Hanefî usûlcüler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Ancak Hanefîler nikâhın asıl maksadını doğrudan bu adla değil, nikâhın *meşruiyet sebebi* üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.

Debûsî insanın hayatını ve türünü devam ettirebilmesi için yeme içme, afetlerden dolayı telef olma sebeplerine karşı tedbirler alma, cinsel ilişkide bulunma ve çocuklarına bakma gibi davranışları “dünya hayatı bakımından” aklın kesinlikle güzel ve mubah gördüğünü söylemiş, bu hususlarda asıl olanın mubahlık olduğunu savunmuştur. Ona göre Allah bu davranışları yapmaya sevk edecek arzuları ve dürtüleri (devâî) insanın tabiatına yerleştirmiştir. Bu dürtülerin haram olduğunu söylemek câiz değildir. Ancak daha çok *nesil* oluşmasına vesile olsa dahi zinanın haram sayılmasında olduğu gibi hükmün değiştiğini gösteren arzû bir delil ile bunların haram olduğu söylenebilir. Debûsî, insanların hayvanlar ile ortak yönlerini ifade eden bu davranışları “dünya hakkı” için *vâcip* değil, *mubah* olarak nitelendirmeye özen göstermiştir.

Debûsî “Allah’a karşı dinî bir görev olması” bakımından ise yukarıda sözü edilen davranışların aklın gereği, yani onun kesin delâlet ettiği bir hüküm olarak kişinin Allah’ı tanınmasının *vâcip* oluşu gibi insanın zimmetine yüklenen *vâcip*ler olduğunun söylenebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Allah kıyamet gününe kadar insan türünün bekâsına hükmetmiş, onun bekâsını da cinsel ilişkiye bağlamış, bu hükmünü yerine getirmeye çalışmamızı da bize “dinen” farz kılmıştır. Fakat bu hüküm bazı insanların cinsel ilişki yaşamasıyla yerine getirilebileceğinden her ferde *vâcip* değildir.<sup>12</sup> Kifâî

<sup>11</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 449-451.

<sup>12</sup> Kâsânî, bazı Hanefîlerin evlenmeyi kifâî *vâcip* gördüklerini söylerken Debûsî'nin bu yaklaşımını kastetmiş olabilir. Bk. Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sandâ' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/312.

vâcip olması yönüyle her ferde vâcip olan yeme içmeden ayrılmaktadır.<sup>13</sup>

Debûsî'nin dile getirdiği ve diğer Hanefiler tarafından kabul edilen görüşe göre nikâh ve alım satım gibi muâmelâtın<sup>14</sup> meşru, aynı zamanda yukarıda işaret edilen anlamda vâcip kılınmasının sebebi, Allah'ın kıyamete kadar bâki olmasını takdir ettiği bu âlemin bekasının bu işlemlerin yapılmasına bağlı olmasıdır.<sup>15</sup> Çünkü Allah bu âlemi yaratmış, onun kıyamete kadar üreme yoluyla bâki olmasını takdir etmiştir. Âlemin bekası ancak insanların hayatta kalması ve türlerini devam ettirmesiyle mümkündür. İnsan türünün bekâsı ise neslin yani üremenin devam etmesiyle (tenâsül) olur. Üreme normalde ancak erkeklerin ve kadınların tenâsül uzuvlarıyla cinsel birlikteliğiyle gerçekleşir. Fakat nikâh yapmadan gücü yetenin gücünün yettiğiyle (*teğâlib*) cinsel birliktelik yapması bu âlemdede hem sosyal düzenin bozulmasına ve kargaşa çıkmasına (*fesat*) hem de neseplerin karışmasına yol açar. Yani âlemdede sosyal düzenin bozulması ve kargaşa çıkması insan hayatının devam ettirmesine büyük bir tehdit ve sıkıntı oluşturur. Ayrıca nesepler karıştığında çocuğun bakımı için gerekli yükümlülükler babaya yüklenemez, anne ise istisnalar bulunmakla birlikte fitratı itibariyle tek başına çocuğun bakımını sağlayacak kazancı elde etmekten aciz kalır. Dolayısıyla neseplerin karışması, neslin (çocukların) bakımsızlıktan zâyi olmasına sebep olur. Bu sebeple nesilden nesile insan türünün devam etmesi için Allah (Şâri) cinsel birleşmenin *fesada* sebep olmayacağı, düzeni bozmayacağı ve neslin zâyi olmayacağı bir yolu meşru kılmıştır. Bu yol da eşyle cinsel birliktelik yaşamısında kocasına başkasının ortaklığının bulunmadığı izdivaç yoludur.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 449-451. Debûsî, yemenin dünya hayatı bakımından her ne kadar mubâh olsa da kişinin zaruret halinde yemeyip ölürse günah işlemiş olacağını söyleyerek Allah hakkı için vâcip olduğuna işaret etmiştir.

<sup>14</sup> İnsanın hayatta kalması ancak kendine yetecek mal temin etmesiyle mümkündür. Bunun için de malı kazanmayı sağlayan malî işlemler meşru kılınmıştır.

<sup>15</sup> Burada sebep ile kastedilen, Şâriin meşru kıldığı hükümlere müessir olmasa dahi onların vâcip olduğunu (mucip) ve varlığını gösteren, kendilerine söz konusu hükümlerin varlığının bağlandığı ve izafe edildiği sebeplerdir. Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), 1/100-101; Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 2/341, 347.

<sup>16</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 65, 449; Serahsî, *Usûl*, 1/109; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Alâüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Mekke: Müellif, 1407), 2/1045; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/358; Sadruşşeria Ubey-

Görüldüğü gibi Hanefîler nikâhın meşru kılınmasının sebebini hikmet-i ilâhî gereği bu âlemin bekâsının nikâha bağlı kılınması olarak tespit etmişlerdir. Âlemin bekâsında nikâhın asıl rolü, nesli devam ettirecek erkek ile kadının cinsel ilişkisinin *fesada* sebep olmadan ve neseplerin karışmasını önleyerek nesli zâyi etmeyecek şekilde gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu maksat “kadının cinsel yönünden yararlanmakta kocasına başkasının ortak olmaması, bunun sadece ona özgü olması” ile sağlanabilir ki bunu sağlayacak yöntem izdivaç yani nikâh yapmaktır. Hanımının cinsel yönünden faydalanması sadece kocasına özgü olduğu, başkası ona ortak olamadığı ve bunun karşılığında erkek maddî bir bedel (mehir) ödediği için Hanefîler nikâhın zikredilen sonucunu sadece bir hak olarak değerlendirmezler, mülkiyet olarak değerlendirirler ve ona *milk-i mut‘a* derler. Onlara göre nikâhın asıl maksadı milk-i mut‘ayı elde etmektir. Serahsî “nikâhın yapılmasındaki maksat, milk-i mut‘adır, diğer maksatlar değildir” diyerek asıl maksadın söz konusu sonucu doğurması olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>17</sup> Kâsânî de diğer maksatların milk-i mut‘a olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade ederek onun evliliğin asıl maksadı ve sonucu (hükmü) olduğuna işaret etmiştir.<sup>18</sup>

612 | db

Hanefîlere göre eşlerin birbirinin cinsel yönünden faydalanmalarının helâl hale gelmesi, milk-i mut‘anın zarurî bir sonucu olarak oluşur. Onun için milk-i mut‘a doğrudan “helâllik” olarak da adlandırılır.<sup>19</sup> Bu sebeple bazen eşlerin birbirine helâl olması nikâhın asıl maksatlarından biri olarak zikredilir.<sup>20</sup> Kocanın eşinin cinsel yönünden bizzat faydalanması da nikâhın maksatlarından biridir, fakat asıl maksadı olarak nitelendirilmez, meyvesi olarak nitelendirilir<sup>21</sup> ve nikâhın ona bir vesile olduğu belirtilir.<sup>22</sup> Onlara göre insanın üremesinin (tenâsül) de nikâhın değil, nikâhtan sonra yaşanacak cinsel ilişkinin asıl maksadı olarak görüldüğü, fakat nikâhın ikincil maksatlarından biri olarak sayıldığı anlaşılmaktadır.

Debûsî’nin nikâhın maksadını da içine alan ve aklın bir bakımdan mubâh, diğer bakımdan vâcip gördüğünü belirttiği hususlar ile

dullah b. Mes‘ûd, *et-Tavzîh li metni’t-Tenkîh (Teftâzânî’nin et-Telvîh’i ile birlikte)* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, t.y.), 2/301.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 60; Usûl, 1/89; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/318.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/606

<sup>19</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/89; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/606.

<sup>20</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/605.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/96.

<sup>22</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/407, 605.



ilgili dile getirdiği görüşlerin diğer mezhep usûlcüleri tarafından daha sonra külliyyât, zarurî veya hâcî maksatlar olarak nitelendirildiği anlaşılmakta, bu esnada nikâhın meşru kılınmasının maksadına da işaret edildiği görülmektedir.<sup>23</sup> Zarûriyyât olarak dile getirilen hususlar Cüveynî ve Gazzâlî'nin işaret ettiği gibi aslında Debûsî'nin dile getirdiği "aklî vaciplerdir",<sup>24</sup> fakat aklın bir şeyi iyi veya kötü görmesi tartışmasının bir sonucu olarak genelde bu isimle anılmaz. Diğer mezhep usûlcüleri içinde nikâhın asıl maksadına ilişkin Debûsî'ye kısmen benzer şekilde ve nispeten geniş bir teorik temellendirme yapanın Şâtîbî olduğu, çağdaş makâsîd araştırmacılarının da onu takip ettiği söylenebilir.

Hanefîlerin dışındaki usûlcülerin birçoğu *neslin korunmasını* şer'î hükümlerin beş zarurî maksadından biri olarak zikretmiştir. Bazısı neslin korunması yerine *nesebin korunmasını*, bazısı her ikisini de zikretmiştir. Makale sınırlarını aşmamak için ayrıntıya girilmeyecektir. Bu söylemde zarûriyyâttan sayıldığından insanın üremesinin (tenâsül, neslin devam ettirilmesi) ve nesebinin korunmasının nikâhın meşru kılınmasının asıl maksadı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Zarurî maksat olarak nesebin korunmasını zikreden Fahreddîn er-Râzî'nin nikâhsız birlikteliklerin nesebin karışmasına, çocukların zayi olmasına, "teğallüb"e ve "fesâd"a yol açacağını söylemesi Debûsî'ye benzerlik açısından dikkat çekmektedir.<sup>26</sup> Neslin korunmasının zarurî, nesebin korunmasının ise hâcî maksatlardan olduğunu savunan Tâhir b. Âşûr'un şer'î nikâhın yapılmasını bu bakımından hâcî maksatlardan saydığı, Debûsî'ye yakın açıklamalar

<sup>23</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûlil-fıkh* (Katar, 1399), 2/923, 938; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Medine, 1413), 2/481; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikî't-talîl* (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1390), 161; Şihâbüddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'htisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424), 304; Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affân, 1417), 2/17; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü's-şer'iatil-İslâmiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1421), 300.

<sup>24</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/937; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 162.

<sup>25</sup> Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem* (İskenderiye: Dâru'd-da've, t.y.), 469; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/481-84; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 161; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Sumeyî, 1424), 3/343; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 304; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/20, 300; 3/236; Ahmed er-Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsîdî kavâidühû ve fevâidühû* (ed-Dâru'l-Beyzâ: Cerîdetü'z-Zemen, 1999), 29; Muhammed Bekr İsmâîl Habîb, *Makâsîdü's-şer'ia te'sîlen ve te'fîlen* (Rabitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427), 325; Nuruddîn b. Muhtâr el-Hâdimî, *el-Makâsîdü's-şer'iyye ta'rîfihâ emsiletühâ hucciyyetühâ* (Riyad: Dâru İşbiliyâ, 1424), 92.

<sup>26</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 5/160.

yaptığı görülmektedir.<sup>27</sup> Onun aileye ilişkin hükümlerin meşru kılınmasındaki asıl maksadın (aslü'l-asîl) “nikâh bağı” güçlendirmek olduğunu söylerken aslında yine neslin ve nesebin korunmasını temellendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Diğer mezheplerin “fıkıh kitaplarında” ise nikâhın kadının erkeğe veya eşlerin birbirine helâl hale gelmesi için meşru kılındığının, onun maksadının bu helâllığı sağlamak<sup>29</sup> veya cinsel ilişki olduğunun belirtildiği görülmektedir.<sup>30</sup>

Meseleyi genişçe ele alan Şâtıbî, Şâriin ister ibadet ister âdet kabilinden olsun şer'î hükümleri meşru kılmasının aslî ve ona tâbî maksatları olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre aslî maksatlar her millette dikkate alınan dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması gibi zarurî maksatlar olup “zarurî olmaları yönünden” mükellefin bunlarda bir “hazzı” yoktur yani kişisel arzusuna/zevkine göre hareket edemez. Bu maksatlar durumdan duruma, şekilden şekle veya zamandan zamana değişmeyen, genel (toplumsal, kamu) maslahatların sağlanmasını ifade eder. Kulun tercihinin zarurî maksatların aksine olması halinde “engelleneceğini” ve seçimine engel olunacağını ileri süren Şâtıbî, kulun bizzat bunları korumaya mahkûm olduğunu, bu yönüyle insanın bu maksatlarda bir hazzının bulunmadığını belirtmiştir.<sup>31</sup>

Şâtıbî'ye göre tâbî maksatlar ise her mükellefin yaratıldığı tabiatının gereği olan arzularının (hazlar) ve ihtiyaçlarının giderilmesini sağlayan, hazzının bulunduğu, asıl maksatlara hizmet eden ve onları tamamlayan maksatlardır. Allah'ın koyduğu hikmet icabı dinin ve dünyanın devamlılığı, insanın fitratına yerleştirilen ve onu ihtiyaçlarını karşılamaya iten dürtüler ile devam etmektedir. Meselâ insanda acıkınca yeme arzusu, kadınlara ulaştırılan yolları aşabilmesi için de onlara karşı cinsel istek yaratılmıştır. Ancak insana dünyanın imarını tek başına yapacak güç verilmemiştir. Her insan bu dürtüleriyle hareket ettiği ve kendi menfaatine uygun gördüğünü elde etmeye çalıştığı için aslında herkes bir taraftan kendi menfaati için

<sup>27</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü'l-ş-şeria*, 301-304.

<sup>28</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü'l-ş-şeria*, 430.

<sup>29</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428), 12/5, 403; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb* (Dâru's-Selâm, 1417/1997), 5/116.

<sup>30</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/116, 229; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kına*, 11/398, 406.

<sup>31</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/300.

çalışmış, bir taraftan da yardımlaşmış ve toplum birbirinden faydalanmış olur. Onun için bu maksatlarda mükellefin bir hazzı vardır. Böylece bu maksatlar asıl maksatların oluşmasına hizmet eder ve dünya imar edilir.<sup>32</sup>

Aslı ve ona tâbî maksatları nikâh üzerinden örneklendirip açıklamaya çalışan Şâtıbî'ye göre nikâhın meşru kılınmasındaki asıl maksat neslin devam ettirilmesidir. Ancak Şâtıbî birçok usûlcü gibi neslin devam ettirilmesiyle sadece çocuk dünyaya getirilmesini kastetmemektedir. Dünya devam ettikçe onun imarı için hem insanın üremesini hem de babanın çocuğuna rahmetle bakmasını sağlayan soy bağının (nesep) korunmasını birlikte kastetmektedir. Naslarda zikredilsin edilmesin nikâhın yapılmasındaki diğer bütün maksatları ise asıl maksadı güçlendiren, onun oluşmasını ve devam etmesi isteğini oluşturan, onu oluşturacak karşılıklı duygudaşlığın, iletişimin ve şefkâtin devamlılığını sağlayacak tâbî maksatlar olarak görmektedir.<sup>33</sup> Şâtıbî'nin aslî maksat ve tâbî maksat ayrımı birçok araştırmacı tarafından devam ettirilmiş, nikâhın temel maksadının da neslin devam ettirilmesi olduğu dile getirilmiştir.<sup>34</sup>

db | 615

Bazı müelliflerce aile saadetini gerçekleştirmenin, dünya ve âhîret faydalarını elde etmenin nikâhın en büyük maksadı sayıldığı ve diğer bütün maksatların bu genel maksadın altında toplanmaya çalışıldığı görülmektedir.<sup>35</sup> Fakat aile saadetini sağlamak asıl maksat değil, asıl maksada hizmet eden bir maksattır. Dünya ve âhîret faydalarını elde etme maksadı ise çok geniş kapsamlı bir ifade olup teknik anlamda asıl maksat olarak nitelendirilmesi doğru değildir.

Allah, takdir ettiği kıyamet gününe kadar bu dünyanın imar edilmesini, insan neslinin devam ettirilmesine bağlamıştır. Şüphesiz Allah başka bir yol ile insan neslinin devam ettirilmesini sağlayabilirdi. Fakat yapay dölleme gibi istisnâî işlemler bir tarafa, hikmeti gereği bunun erkek ve kadının cinsel ilişkisi ile sağlanmasını takdir etmiştir. Erkekler ile kadınların birlikte olmasını karşılıklı anlaşmay-

<sup>32</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/300-304.

<sup>33</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/300; 3/139.

<sup>34</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şerîa*, 196, 305, 430; Abülazîz b. Abdurrahmân, *İlmü makâsîdü'ş-Şârî*, (Riyad: Müellif, 1423), 183-186; Muhammed Bekr, *Makâsîdü'ş-şerîa*, 292; Hâdimî, *el-Makâsîdü'ş-şer'iyye*, 52, 120; İsmail Hakkı Gürdeniz, *Makâsîdu'ş-şeria Açısından İslam'da Evlilik* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 37, 76.

<sup>35</sup> Hâdimî, *el-Makâsîdü'ş-şer'iyye*, 50.

la düzene koyan kurallar olmadığı sürece sosyal düzenin bozulacağı açıktır. Bu durum aynı zamanda insanları hayvanlar derekesine indirecektir. Diğer taraftan insan neslinin devamlılığının sağlanması için sadece çocuğun doğması yeterli değildir, onun bakım ve gözetiminin de yapılması gerekir. Bunu da yapacak olan esasen insanın ebeveyni ve diğer akrabalarıdır. Çünkü insan fıtraten kendi soyundan gelenlere daha çok sahip çıkacak özellikte yaratılmıştır. Çocuğu anne ile baş başa bırakmanın ne denli sıkıntılara yol açtığı bilinmektedir. Bu sebeple nesillerin devam ettirilebilmesi için sahih soy bağının korunması gerekir. Diğer durumlar birer istisnadır, genel uygulama haline getirilemez ve sürdürülebilir değildir.

İşte, nikâhın insan neslinin devamlılığını sağlamak üzere kadın ile erkeğin cinsel birlikteliğinin yeryüzünde toplumsal düzen bozulmadan ve büyük sıkıntılara düşülmeden sağlanması, çocukların sahih nesep ile ailelerine bağlanarak zâyi olmalarının önlenmesi için meşru kılındığı söylenebilir. Onun için bazı şartlarında ve hükümlerinde farklılıklar bulunsa da Müslüman olsun olmasın bütün toplumlarda nikâh akdi vardır. Aklın gereği de budur ve bu bir zarurettir. Dolayısıyla nikâhın meşru kılınmasının asıl maksadı, kocanın *milki mut'a elde ederek ve eşler birbirine helâl hale gelerek* erkek ile kadının birbirinin cinsel yönünden faydalanmalarında *fesad* çıkmasının, çocuk dünyaya gelirse sahih nesep bağı sayesinde çocuğun zayi olmasının önlenmesidir. Nikâh öncelikle bu helâllik sonucunun oluşması için yapılır. Çünkü icap ve kabulde bulunarak şer'î sebeplere ancak onların şer'î hükümleri ve sonuçları (müsebbebât) oluşsun diye teşebbüs edilir.<sup>36</sup> Nikâhı diğer akitlerden ayıran özelliği asıl maksadıdır. Onun için fakihlerin yukarıda zikredilen tanımlarında onun asıl maksadı yansıtılmaya çalışılmıştır.

Nikâh yapıldığında zikredilen sonuç zorunlu olarak gerçekleştiğinden bunda insanların bir hazzı yoktur. Bu sonuç nikâh akdinin kişiden kişiye veya durumdan duruma değişmeyen objektif sonucudur, sonuçta oluşan asıl hükmüdür. Onun için nikâhın meşru kılınmasının asıl maksadının bu olduğu söylenebilir. Nikâh bu sonucu doğurması için “konulduğundan” buna aynı zamanda günümüzde “nikâh akdinin mevzuu” veya “gayesi” denilmektedir. Zerkâ'nın da işaret ettiği gibi nikâhın “asıl konulma maksadı” budur. Bu yönüyle

<sup>36</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/90; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/382.

nikâhı yapan her bir kişinin öznel maksadından farklıdır.<sup>37</sup> Çünkü bazısı çocuk sahibi olmak, bazısı cinsel ihtiyacını gidermek, akrabalık kurmak veya zenginlik elde etmek gibi maksatlarla evlenir. Bunlar verilen önceliğe göre kişiden kişiye değişen maksatlardır. Kişisel hazların etkili olduğu bu maksatların ikincil maksatlar olarak nitelendirilmesi daha doğru olur. İnsanın yeterli derecede üremesini devam ettirmesi aklen vâcip veya zarûrî olmakla birlikte onu nikâhın değil, nikâhtan sonra yaşanacak cinsel ilişkinin aslî maksadı saymak daha doğru olur.

### 3. Asıl Maksadının Nikâhın Geçerliliğine Etkisi

Yukarıda milk-i mut‘anın ve eşlerin birbirinin cinsel yönünden faydalanmasının helâl hale gelmesinin, onların cinsel ilişki yaşamalarının, neslin devam ettirilmesinin ve nesebin korunmasının nikâhın asıl maksadı olarak zikredildiği belirtildi. Aşağıda bunların nikâhın geçerliliğine etkisi üç ana başlık altında incelenecektir.

#### 3.1. Eşlerin Birbirinin Cinsel Yönünden Faydalanmasının Helâl Hale Gelmesi

Eşlerin birbirinin cinsel yönünden faydalanmalarının helâl hale gelmesi maksadıyla ilgili olarak akdin yapıldığı sözlerin, kadının bir süreliğine helâl olmasının veya hiç helâl olmamasının şart koşulmasının nikâhın geçerliliğine etkileri söz konusudur.

##### 3.1.1. Nikâhın Helâllik Maksadını İfade Eden Sözler ile Yapılması

Asıl maksadının nikâhın geçerliliğine etkisi ile ilgili meselelerden biri, nikâhın yapılışında kullanılan sözlerdir. Asıl maksadını yansıtacağı için nikâhın “tezvic” (evlendirme) veya “inkâh” (nikâhlama) sözleriyle yapılabileceğinde fakihler arasında bir ihtilaf yoktur. Çünkü bu sözler nikâh akdinin yapıldığını göstermesi için konulmuştur. Bu ikisinin dışındaki kelimeler ile nikâhın yapılıp yapılamayacağına ise farklı görüşler ileri sürülmüş, mesele taabbüdîlik ve nikâhın maksadı açısından değerlendirilmiştir.

Şâfiîler ve Hanbelîler “Kadınlardan (haklarını çiğnemekten) sakınınız! Siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve cinsel yönlerin-

<sup>37</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-Âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418), 383, 400.

*den faydalanmayı 'Allah'ın sözüyle' (kelime) helâl hale getirdiniz*<sup>38</sup> hadisinden ve evliliği teşvik eden âyetlerden dolayı nikâhın taabbüdî yönünün bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Onun için nikâhın ancak naslarda geçen “tezvîc” (evlendirme) (el-Ahzâb 33/37) veya “inkâh” (nikâhlama) (en-Nisâ 4/22, 25; en-Nûr 24/32) kelimeleri ile yapılabileceğini, diğer kelimeler ile yapılan nikâhların geçerli olmadığını belirtmişlerdir. Nikâhın kendine özel maksatları ve sonuçları bulunduğundan ancak ona özel olarak konulan kelimeler ile yapılabileceğini, diğer kelimelerin bu maksadı ifade etmeyeceğini söylemişlerdir. Meseleyi taabbüdî olarak görmeyenler dahi nikâhta tarafların maksadını şahitlerin bilmesi gerektiğini, başka kelimelerle nikâh yapıldığında bunun mümkün olmadığını dile getirerek zikredilen iki kelimenin dışındaki sözler ile nikâhın yapılamayacağını belirtmişlerdir. Arapçanın dışındaki dillerde “tezvîc” ve “inkâh” kelimelerinin aynı maksadını ifade eden karşılıkları ile nikâh yapmanın câiz olduğunu geneli kabul etse de bazısı bunu dahi kabul etmemiştir. Bazısı ise ancak Arapça ifade etmekten âciz olanların veya iyi ifade edemeyenlerin kendi dillerindeki kelimeler ile nikâh yapabileceklerini savunmuştur. Türkçede nikâh akdinin yapıldığını ifade etmesi için konulan “evlenme” veya “evlendirme” kelimeleri ile nikâh yapılmasına yaklaşımlarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

618| db

Şâfiîler ve Hanbelîler “*Mümin bir kadın mehirsiz olarak kendini Peygamber'e hibe ederse, Peygamber de onu nikâhlamak isterse diğer müminlere değil, sana has olmak üzere onu da sana helâl kıldık.*” (el-Ahzâb 33/50) âyetinde geçen “hibe” kelimesiyle evlenmenin sadece Hz. Peygamber'e özgü olduğunu savunmuşlardır. Hz. Peygamber'in bir kadını bir sahabîye “*sana temlik ettim*” diyerek nikâhlandığına dair rivayeti<sup>39</sup> ise râvinin mana ile rivayet etmiş olabileceğini ve çoğunluğun rivayetiyle çeliştiğini söyleyerek dikkate almamışlardır.<sup>40</sup>

Hanefîlere göre nikâh akdinde erkek, eşinin cinsel yönünden faydalanma “mülkiyetine” sahip olur. Onun için sadece kocaya

<sup>38</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412), “Hac”, 19.

<sup>39</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), “Nikâh”, 14; Müslim, “Nikâh”, 13.

<sup>40</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/170; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/44; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/190; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/460; Buhûtî, *Keşşafu'l-kına*, 11/233.

özeldir, karşılığında da bedel olarak mehir öder. Bu mülkiyeti kaldıran boşama mülkiyeti de sadece ona özgüdür. Bu sebeple *mülkiyeti nakletmeyi ifade eden* “hibe ettim”, “sattım”, “sadaka olarak verdim” ve “temlik ettim” gibi sözler ile velî meselâ “*Kızımı sana hibe ettim*” dese ve damat adayı da kabul ettiğini belirtse nikâh akdi yapılmış olur. Çünkü aralarında sebep sonuç ilişkisi bulunan anlamlar Arapçada bazen mecaz / kinâye yoluyla birbirinin yerine kullanılır. Hibe etme, satma, temlik etme gibi sözler bir malın “ayn”ına (kuru mülkiyetine, rakabesine) sahip olmanın sebebidir. Bir şeyin “aynı”na sahip olan, zarurî olarak ondan faydalanma mülkiyetine de sahip olduğundan ikisi arasında sebep sonuç ilişkisi vardır. Onun için milk-i mut‘a kullanılacak yerde milk-i rakabe ifade eden sözlerin kullanılması zarurî olarak milk-i mut‘anın da meydana gelmesini gerektirir. İkisi arasında sebep sonuç ilişkisi bulunması milk-i rakabe ifade eden kelimelerin mecazen milk-i mut‘aya yerine kullanılabilceğini gösterir. Kocanın milk-i mut‘aya sahip olmasının zarurî sonucu olarak eşlerin birbirinin cinsel yönünden faydalanması da helâl hale gelir. Dolayısıyla Hanefiler, “ayn”ın temlikini ifade eden sözler ile nikâh yapıldığında nikâhın asıl maksadının da ifade edilmiş olacağı kanaatindedirler. Onlara göre tarafların maksadını şahitlerin bilmeleri şart değildir, nikâhın yapıldığı sözleri duymaları şarttır. Kaldı ki “Kızımı şu kadar mehir ile sana hibe ettim” dediğinde şahitler de bunun nikâh olduğunu bilirler. Mecelle’de zikredilen “akitlerde sözlere ve kalıplara değil, maksatlara ve anlamlara itibar edilir” kuralı da bu tür durumları ifade eder.<sup>41</sup>

db | 619

Hanefilere göre Ahzâb sûresi 50. âyette Hz. Peygamber’e özel kılınan husus, “hibe” sözüyle nikâh yapılabilmesi değil, mehirsiz evlenebilmesidir. Zaten ilgili ifadenin devamında diğer mümin erkeklerin mehir vermesi gerektiğine işaret edilmiş, Hz. Peygamber’e ise böyle bir yükümlülük yüklenmemiş, ona bu hususta bir zorluk olmaması için özel bir hüküm konulduğu belirtilmiştir. Nikâh akdi yapılırken “hibe” sözünü söylemekte bir zorluk olamayacağına göre Hz. Peygamber’e özel kılınan hüküm mehirsiz evlenebilme hükmüdür. Onun için zikredilen âyet hibe kelimesiyle de nikâhın yapılabilceğini göstermektedir.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Ali Haydar, *Dürru’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (İstanbul, 1318), 56.

<sup>42</sup> Serahsi, *el-Mebsût*, 60; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/318.

Mâlikîlerin geneli Hanefîler ile aynı görüştedir. Nikâhı yapanlar birbirinin maksadını biliyorlarsa süreklilik ifade eden, daha doğru bir tabirle süreklilik ifade etmeyen, temlik ifade eden sözler ile nikâhın yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Onların içinde Şâfiîler ve Hanbelîler ile aynı görüşü savunan da ilaveten sadece “hibe” kelimesiyle nikâh yapılabileceğini söyleyen de vardır. Onların bazıları ise temlik ifade eden sözler ile nikâh yapılırken ona delâlet eden bir karine bulunması gerektiğini şart koşturmuşur.<sup>43</sup>

Sadece menfaat mülkiyetini elde etmeyi ve mülkiyetin süreli olduğunu gösterdiğinden nikâhın maksadını ifade etmediği ileri sürülen bazı kelimeler ile nikâh yapılıp yapılmayacağı tartışılmıştır. Ancak bizim bu çalışmadaki maksadımız bunların her birini tespit etmek olmadığından daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Şu kadarını söylemek gerekir ki halk arasında nikâh genelde evlenme veya nikâhlanma kelimeleriyle yapılırsa da zikredilen âyet, “temlik” hadisi ve nikâhın maksadının milk-i mut‘a oluşu, süreklilik ifade etmeyen temlik ifadeleriyle de nikâhın yapılmasının câiz olduğunu göstermektedir. Halkımız arasında “Kızımı sana verdim”, “Filanlar kızını filana satmışlar” gibi ifadelerin kullanılması da en azından nikâhın bu tür sözler ile yapılmasının uygulama imkânını göstermektedir. Nikâhın sadece “tezvîc” ve “inkâh” kelimeleri ile yapılabileceği konusunda hassasiyet gösteren Hanbelî mezhebinin yaygın olduğu Suudi Arabistan’da nikâh akdi işlemlerini yapanlara halk arasında “milk” edindirme işini yapan anlamındaki “mellâk” veya “mümlük”, akdin yapıldığı geceye de kocanın eşinin cinsel yönünden faydalanma hakkına mâlik olduğu gece anlamında “leytetü’l-milke” denilmesi teori ile pratiğin durumunu göstermesi bakımından manidardır.

### 3.1.2. Nikâhta Helâlliğin Kastedilmemesi veya Helâlliğe Aykırı Şartlar İleri Sürülmesi

İcap ve kabulde bulunulup nikâh yapıldığı halde eşlerin birbirinin cinsel yönünden faydalanmasının helâl hale gelme maksadı hiçbir şekilde meydana gelemeyecekse bu nikâhın bâtl (hükümsüz) olduğunda ittifak edilmiştir. Bu tür işlemler özünde kötülük bulun-

<sup>43</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/505; Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 4/396; Ruaynî, *Mevâhibü’l-celîl*, 5/43.



duğundan yasaklanan veya gayrimeşru sayılan işlemlerdir.<sup>44</sup> Bu durum nikâh akdinin konusu (mahal) olan kadın bu maksadın gerçekleşmesine uygun olmadığında yani helâl hale gelemeyecek bir kadın olduğunda ya da akdi yapanların ehliyeti bulunmadığında söz konusu olabilir. Çünkü nikâhın diğer tüm maksatları söz konusu helâllüğün gerçekleşmesine bağlıdır. Helâllik gerçekleşmediğinde ise nikâh yapmanın hiçbir hikmeti ve anlamı kalmayacağından ve böyle bir şer'î hüküm tasavvur edilemeyeceğinden aslen yok hükmündedir.<sup>45</sup> Onun için nikâhın rükünleri arasında nikâhlanacak kadını da zikredenler, onu “evlenme engeli bulunmayan kadın” diye belirtmişler; tarafları ise ehliyetleri açısından inceleyip kimin ehil olup olmadığını açıklamışlardır.<sup>46</sup>

Diğer mezheplerin aksine şahitleri ve kadının velisini nikâhın rükünleri arasında saymayan, akitleri bâtil ve fâsit olarak ikiye ayırması ile farklı bir yöntem izleyen Hanefîler dahi nikâhın asıl maksadı olan milk-i mut'ayı ve sonucunda oluşacak helâllüğü dikkate alarak fâsit nikâhı, diğer fâsit akitlerden ayrı değerlendirmişlerdir. Onlar diğer akitler fâsit olduğunda onları vâfen gayrimeşru sayılar da aslen meşru sayıp asıl hükümlerinin gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Buna karşılık nikâhın asıl hükmünün ve maksadının eşlerin cinsel yönlerinden faydalanmalarının helâl hale gelmesi olduğuna dikkat çekmişler, fâsit nikâh ile meselâ şahitler olmadan yapılan nikâhta eşler birbirine helâl hale gelmediğinden yapılan nikâhın aslı itibarıyla de gayrimeşru olduğunu belirtmişlerdir. Fâsit nikâhtan sonra zıfâf gerçekleşmiş ise doğacak çocuğun nesebinin sabit olması, kadının mehir almaya hak kazanması ve iddet beklemesi gerekmesi gibi sonuçların doğmasının, akdin aslen meşru olmasının bir sonucu değil, akit bulunma şüphesinin bir sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>47</sup>

Nikâhın asıl maksadının eşlerin birbirinin cinsel yönlerinden faydalanmalarının helâl hale gelmesi olduğunu göz önüne alarak

<sup>44</sup> Bu hususta bk. Serahsî, *Usûl*, 1/80; 2/194; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/231; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar* (Sübki'nin *Rafu'l-hâcib*'i ile birlikte) (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419), 3/11, 28; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419), 1/144; Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1/390, 452.

<sup>45</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/80; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/405-407; Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1/390.

<sup>46</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/201, 256; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/51, 58; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kıma'*, 11/233.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/89.

Şâfiî ve Hanbelîler, kadının cinsel yönünden faydalanmasının kocasına “*helâl olmaması şartıyla*” yapılan nikâhın bâtil olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu şart nikâhın asıl maksadına etki eden, onu ihlal eden ve ona aykırı bir şarttır. Nikâhın asıl maksadı olan helâllik gerçekleşmeyecekse nikâh yapmanın bir anlamı yoktur. Bu durumda şeklen bir nikâh yapılmış demektir, onun için de yapılan işlem bâtil sayılır.<sup>48</sup> Bu yaklaşımı sırf pasaport veya oturma izni almak için bir kadın ile erkeğin anlaştıkları, fakat kadının erkeğe helâl olmaması şartıyla ve şeklen yaptıkları nikâhı geçerli saymayanlarda görmek mümkündür.

Yukarıdaki meselenin bir uzantısı olarak Şâfiîler, tehdit altında nikâh yapan kişinin iradesi sakatlandığı yani rızası bulunmadığı ve sağlıklı tercih yapamayacağı için söz konusu helâlligi kastetmemiş olacağını göz önüne almışlar, evliliğe rızasının bulunduğu dair delil olmadıkça yaptığı nikâhın geçerli olmayacağını kabul etmişlerdir. “*Üç şey var ki şakası da ciddi, ciddisi de ciddidir: Boşama, âzâd etme ve nikâh*”<sup>49</sup> hadisine göre şaka ile yapılan nikâhın boşama gibi geçerli sayılacağına işaret etmişler, fakat nikâh konusunda bu hadis ile amel etmeyenler olmuştur. Onlara göre şaka yapan kişi akdin sadece sözlerini söylemeyi kastedip asıl maksadı ve sonucu olan helâllığın gerçekleşmesini kastedmediği için nikâhı geçerli değildir. Onlar bu hususta nikâhı, boşamaya benzetmek yerine satım akdine benzetmişlerdir. Fâsit sözler ile yapılamaması ve ileri bir tarihe bağlanamaması açılarından nikâhı, satım akdiyle aynı kategoride değerlendirmişler, şaka ile yapılan nikâhı geçerli saymamayı tercih etmişlerdir.<sup>50</sup>

Hanefîlere göre ise nikâhın geçerli hatta bağlayıcı olması, nikâh akdini yapanların onun hükmüne yani kadının erkeğe helâl hale gelmesine tam rızalarının bulunmasına ve o maksatla akit yapmış olmalarına bağlı değildir. Nikâh akdinde rükünler ve şartlar tamam olduğunda, sebepleri yerine getirildiğinde yani icap ve kabul yapıldığında nikâh tamam olur. Onun için Hanefîler tehdit altında, şaka

<sup>48</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/116; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/244; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 11/380; Zerkâ, *el-Medhal*, 555.

<sup>49</sup> Bazı rivayetlerde “âzâd etmek” yerine “eşe dönmeye karar vermek” veya dördüncü olarak “adamak” zikredilmiştir. İlgili hadisler için bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424), “Talâk”, 9; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417), “Talâk”, 9; Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403), 3/200-203.

<sup>50</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 14/160; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/386-387.

veya hata ile yapılan nikâhın geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nikâh yapılırken helâllığın gerçekleşmesinin kastedilip edilmediğini dikkate almamışlardır. Zikredilen hadiste geçtiği gibi bu hususta nikâhı da boşama gibi saymışlardır.<sup>51</sup> Zikredilen hadis sebebiyle Hanbelîler de tehdit veya şaka ile yapılan nikâhın geçerliliği konusunda Hanefîler ile aynı görüşü savunmuşlardır.<sup>52</sup>

Mâlikîler de Hanefîler gibi nikâhın maksadına aykırı şartların geçersiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>53</sup> İcap ve kabul yapıldıktan sonra icabı yapan “Ben razı değilim” dese dahi nikâhın yapılmış ve bağlayıcı sayılacağını söylemişlerdir. Onlar bu durumu şaka olarak değerlendirmişlerdir.<sup>54</sup> Şaka ile yapılan nikâhın ise geçerli olacağını geneli kabul etmiş, nikâhı satım gibi feshedilebilen tasarruflardan farklı değerlendirmiştir. Şaka yaptığına delil bulunursa kazaen bağlayıcı olmayacağını belirten de olmuştur.<sup>55</sup> Zaten hem nikâh yapıp hem de eşler birbirine helâl olmasın demek başka türlü izah edilemez. Yanlışlıkla ve şaka ile yapılan boşama ile ilgili değerlendirmelerinden yanlışlıkla yapılan nikâhı da yanlışlıkla olduğu ispat edilmedikçe mahkemede (kazaen) geçerli saydıkları anlaşılmaktadır.<sup>56</sup> Fakat Hanefîlerden farklı olarak Mâlikîler, tehdit edilerek nikâh yaptırılan kişinin yaptığı nikâhın iptal edileceğini söylemişlerdir.<sup>57</sup> Bununla birlikte tehdit kalktıktan sonra tehdit edilen kişi güvene kavuşunca, bazılarının göre fazla vakit geçmediği sürece, bazılarının göre her hâlükârda gönül rahatlığıyla bu nikâhı devam ettirmek isterse yeniden nikâh yapmaya gerek duyulmadan nikâhı devam ettirebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>58</sup> Bu da tehdit altındaki kişinin ihtiyarıyla nikâh yapmış olabileceğine delâlet ettiğinden yapılan nikâhın aslen sahih sayılabileceğini kabul ettiklerine işaret etmektedir.

Şâtübî'ye göre nikâh yapan kişi helâllığın gerçekleşmesine niyet etmese, sadece kadının cinsel yönünden faydalanmaya niyet etse hatta zina yapma imkânı bulsa nikâh yapmayacak olsa, fakat mec-

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/94-95; 24/39, 124; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/557.

<sup>52</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/44; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kunâ'*, 11/240

<sup>53</sup> Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/82; İbn Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî*, 3/235.

<sup>54</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/508.

<sup>55</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/508; 4/356; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/404; Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/309; İbn Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî*, 3/206.

<sup>56</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 5/309.

<sup>57</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/580; 4/358; Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/310.

<sup>58</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/580; 4/358.

bur kaldığı için nikâh yapsa bu nikâh, rükünleri ve şartları yerine getirilerek yapıldığında helâllik gerçekleşir. Bu sonucunun doğması için nikâhın, helâllüğün gerçekleşmesi maksadıyla yapılması hatta helâllüğün gerçekleşeceğinin farkında olunması şart değildir. Sebeplere tevessül edilmesi yani işlemin yapılması yeterlidir. Çünkü sebebin gerçekleşmesinden helâllik doğması, kulun yükümlülüğü altına giren bir olay değildir.<sup>59</sup>

Görüldüğü gibi nikâh akdi, sonuçlarına ve hükümlerine tarafların gerek beyan ettikleri gerekse etmedikleri iradelerinin etkisinin en az olduğu akittir. Çünkü nikâhın hükümleri sadece tarafların haklarından ibaret değildir, ailenin diğer fertlerinin ve toplumun haklarıyla da ilgilidir. Bu yönüyle diğer akitlerden farklı değerlendirilmiştir.<sup>60</sup> Onun için nikâh yapılırken kadının erkeğe helâl olmamasının şart koşulmasının veya buna niyet edilip edilmemesinin onun geçerliliğine engel olmayacağını söylemek mümkündür.

### 3.1.3. Nikâhta Helâllüğün Süreli Olmasının Şart Koşulması

624 | db

Bazen nikâh yapılırken tarafların birbirinin cinsel yönünden faydalanmasının helâllüğünün bir süre ile sınırlandırılması veya nikâhın yapılması ile sona ermesi peş peşe gerçekleştiğinden faydalanmanın hiç mümkün olmaması söz konusudur. Bu durumda nikâhın geçerli olup olmadığı tartışılmıştır.

Bir erkek bir kadının cinsel yönünden faydalanmak için bir gün veya bir ay gibi bir süreliğine beraber yaşamak için anlaşsa buna “mut’a” denir. Sözleşme yapılırken “evlenme” ifadesi kullanılarak açıkça “Şu kadar süreliğine evlendim/kabul ettim” diyerek nikâh yapılsa bu nikâha “süreli nikâh” denir. Sonuçları bakımından gerçek bir “izdivaç” olmadığından, kadının cinsel yönünden sadece bir süre istifade etmek için yapılan bir sözleşme olduğundan bu nikâha “mut’a (nikâhı)” da denilir. Mut’a nikâhında kocanın boşama hakkının bulunmaması, dörtten fazla kadınla aynı dönemde nikâh yapabilmemesi, eşler arasında mirasçılık oluşmaması, ikinci bir işleme gerek kalmaksızın süre sonunda nikâhın kendiliğinden sona ermesi gibi hükümler,<sup>61</sup> onun gerçek bir izdivaç olmadığını, nikâhın maksatlarını ve hükümlerini gerçekleştirmediğini göstermektedir. Hz.

<sup>59</sup> Şâtıbi, *el-Muvâfakât*, 1/384.

<sup>60</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, 552.

<sup>61</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/174-180.

Peygamber de mut'a nikâhını yasaklamıştır.<sup>62</sup> Onun için taraflar birbirine helâl olmazlar. Bu sebeple nikâh akdi yapılırken açıkça süre belirtilmemesi gerektiği dört mezhebin fakihleri tarafından genel olarak kabul edilmiştir. Hanefilerden sadece Züfer, fâsit şartların nikâha etki etmediğini söyleyerek süre şartını fâsit, nikâhı ise geçerli kabul etmiştir.<sup>63</sup>

Bazı nikâh türleri süreli nikâha benzetildiğinden nikâhın asıl maksadına aykırılık taşıdığı ve onu ihlâl ettiği belirtilmiş, geçerliliği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar içinde en dikkat çekeni hüлле (tahlîl) nikâhıdır. Bilindiği gibi İslâm hukukuna göre bir adam eşini üç defa boşarsa artık evliliğe devam edemez, kadın kocasına haram olur. Fakat kadın başka bir kişi ile geçerli bir evlilik akdi yapar, onunla zifafa bulunduktan sonra boşanırsa veya kocası ölürse iddetini bekledikten sonra eski kocasıyla yeniden evlenebilir. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: *“Kocasını eşini üçüncü defa boşarsa artık kadın başka bir eş ile zifafa girmedikçe boşayan kocasına helâl olmaz. İkinci kocasını onu boşarsa Allah'ın koyduğu ölçülere uyabileceklerini düşünüyorlarsa eski kocasıyla yeniden evlenmelerinde onlara bir günâh yoktur.”* (el-Bakara 2/230).

db | 625

Bazen insan çeşitli sebeplerle eşini üç defa boşamakta, sonra da pişman olmakta ve yeniden evlenmek istemektedir. Böyle durumlarda kadının eski kocasına tekrar helâl hale getirilmesi (tahlil) için ikinci bir erkek ile anlaşılrsa (hülle), nikâh yapılırken zifaftan sonra kadını boşaması açıkça şart koşularak kadın ile evlendirilse Hanefilerin dışındaki mezhepler bu nikâhı geçersiz saymışlardır. Şâfiîlerin geneli akit esnasında şart zikredilmeyip taraflar önceden anlaşmışlarsa bunun akdi geçersiz yapmayacağını söylerken, Mâlikî ve Hanbelîler bunda bir fark görmemişlerdir. Bu mezheplerin hüлле nikâhını geçersiz saymaları, onu esasen süreli nikâha benzetmelerinden ve yapanlara lanet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in *“Siz’e ödünç tekeyi haber verdim mi? Muhallelün lehe (Üç defa boşadığı kadın ile tekrar evlenmek için kadının helâl hale getirilmek istendiği/getirilen eski kocaya) da muhallile (o kadını helâl hale getirene/getirdiğini zannedene) de Allah lanet etsin.”* dediği nak-

<sup>62</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 38; Müslim, “Nikâh”, 3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 14.

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/153; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/467; Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/576; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/404; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 3/192; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/46; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 11/377.

ledilmiştir.<sup>64</sup> Zikredilen mezhepler hülle yapanların kadının eski kocasına helâl olacağını zannettikleri için hadiste “muhallil” ve “muhallel leh” denildiğini, yoksa onların gerçek anlamlarında kullanılmadığını ileri sürmüşlerdir. Şâfiiler ve Şâtıbî hadisteki yasağın yanında hülle şartıyla yapılmasının nikâhın asıl maksadına etki ettiğini vurgulamışlar, nikâhın tahlil maksadıyla meşru kılınmadığı için geçersiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>65</sup>

Hanefîler ise meseleye çok farklı bir açıdan yaklaşmışlardır. Ebû Yûsuf diğer mezhepler gibi tahlil şartıyla yapılan nikâhı süreli nikâha benzettiğinden geçerli saymazken Ebû Hanîfe ve Muhammed şartı bâtıl, akdi geçerli saymışlardır. Fakat Ebû Hanîfe açıkça böyle bir şartın koşulmasını mekruh saymış, Muhammed ise murisini öldüren kişinin hakkını elde etmekte acele ettiğinden mirastan mahrumiyetle cezalandırıldığı gibi ilk kocanın cezalandırılacağını ve eski hanımıyla evlenmesinin helâl olmayacağını söylemiştir. Sonraki Hanefîler Ebû Hanîfe'nin görüşü benimsemişlerdir.

Şartı bâtıl; akdi geçerli, fakat mekruh sayan ve bizim de tercih ettiğimiz Hanefîlerin görüşüne göre yapılan işlem şüphesiz hoş bir işlem değildir. Hem insanın tabiatına hoş gelmez hem evliliğin asıl maksatlarına hem de “adamlığa” uygun düşmez. Hülle yapanlar muhtemelen bu sebeplerden lanetlenmiştir. Fakat söz konusu çirkinlik ve yasak, akdin bizzat kendisi ile ilgili değil, haricî bir durumla ilgilidir. İkinci kocanın eşini boşaması, yapılan nikâh akdinden ayrı bir işlemdir, şart onunla ilgilidir. Şart geçersiz olduğundan boşamayaabilir de.<sup>66</sup> Hadisteki “muhallil” kelimesi gerçek anlamda kullanılmış, yapılan işlemin geçerli olduğu ve kadını ilk kocasına helâl hale getirdiği ifade edilmek istenmiş de olabilir. Nikâhın asıl maksadı ve hükmü olan helâllik gerçekleştiğinden hadisteki yasağın akdin haricindeki bir anlamdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Cuma vaktinde alışveriş ya da âdet dönemindeki kadını boşamak

<sup>64</sup> Ödünç teke kısmını İbn Mâce rivayet etmiştir. Bk. İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1417), “Nikâh”, 33; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 16; Tirmizî, “Nikâh”, 27.

<sup>65</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/42; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/320; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/385; Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; Gazzâlî, *el-Vasît*, 114; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300; İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-kübrâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1421), 2/249; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/49; Buhâtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 11/370.

<sup>66</sup> Hz. Ömer (ra) döneminde böyle bir olayın vuku bulduğu, ikinci kocanın kadını boşamadığı, Ömer'in de bunu onayladığı hatta boşasaydı cezalandıracağını söylediği nakledilmiştir. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403), 2/76.

yasak olmakla birlikte yapılan işlem hukuken geçerli kabul edildiği gibi tahlil şartıyla yapılan nikâh da geçerli kabul edilir. Nikâhın açıkça süreli yapılmasında ise durum farklıdır. Süreli nikâhta ikinci bir işleme gerek kalmadan nikâh kendiliğinden sona ermektedir. Burada ise ikinci bir işlem söz konusudur. Açıkça süre belirtilmediğinde nikâhın ömür boyu devam etmesi şart değildir. Nitekim düğünden önce boşanan veya eşi ölenler olmaktadır. Akdin rükün ve şartlarının dışındaki durumlarla ilgili fâsit şartlar, ilkesel olarak nikâh akdini geçersiz yapmaz.

Esasen yukarıda zikredilen âyette ikinci kocanın evliliği mutlak olarak zikredilmiş, tahlil şartıyla evlenmemesi gerektiği belirtilmiştir. Aşağıda daha geniş işaret edileceği üzere içtihat edip âyetlerin genel ve mutlak ifadelerini bir hikmet ile ta'lîl ederek bu hikmet bulunmadığında hukukî işlemi geçersiz saymak isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>67</sup>

Tahlil maksadı olmaksızın kocanın boşaması şartıyla yapılan nikâh meselesinde de benzer tartışmalar yapılmıştır. Şâfiîler ve Hanbelîler onu da süreli nikâha benzettiklerinden nikâhın maksadını ihlâl edeceğini ileri sürerek câiz görmemişlerdir.<sup>68</sup> Fakat yabancı bir kadına “Seninle evlenirsem boşsun” diyen adam daha sonra o kadın ile nikâh yaparsa şartı geçersiz, nikâhı geçerli saymışlardır. Normalde nikâhın asıl maksadına aykırı şartların nikâhı fâsit yapacağını söyleyen bu mezheplerin, evlilikten önce boşama yapamayacağını söyleyerek nikâhı geçersiz saymak yerine şartı geçersiz sayarak çelişkiye düşmemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

Hanefîler ise yukarıda açıklandığı üzere boşamanın nikâhtan ayrı bir işlem olduğunu ve fâsit şartların akdi geçersiz yapamayacağını söyleyerek kocanın boşaması şartıyla yapılan nikâhı geçerli saymışlardır.<sup>70</sup> “Evlendiğim her kadın boş olsun” türü şartlarla yapılan nikâhta da benzer durum söz konusudur; şart da nikâh da ge-

<sup>67</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10, 95; 30/228; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/151. *el-Mebsût* 6/10'da Ebû Yûsuf ile Muhammed'in görüşleri karıştırılmıştır. Diğer Hanefî kitapları da incelendiğinde *el-Mebsût* 30/228'de zikredilenin isabetli olduğu anlaşılmıştır.

<sup>68</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/300; İbn Kudâme, *el-Muğni'*, 10/49; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 11/379

<sup>69</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 13/322; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 12/295.

<sup>70</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/95, 153; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/480.

çerli kabul edilir. Adam o kadın ile evlenirse hemen boşanma gerçekleşmiş sayılır.<sup>71</sup>

Yukarıdaki meselede Mâlikîler de Hanefîlerle aynı görüştedir.<sup>72</sup> Fakat Karâfî ve Şâtîbî mezhebin bu görüşünün “*hikmetini (maksadını) gerçekleştirmeyen her işlem (sebepe) meşru değildir*” kuralı dikkate alındığında her iki mezhep için de problemlili görüldüğüne işaret etmişlerdir. Çünkü nikâhın neslin devamı, iyi geçim ve sevgi için meşru kılındığını söyleyip boşama bu şekilde nikâha bağlandığında her ikisini de geçerli saymak, hikmeti gerçekleşmediği halde nikâhı meşru saymak demektir. Nikâhın geçerli olduğunda icma edildiğine göre tutarlı olmak için boşamanın gerçekleşmeyeceğini kabul etmek gerekir. Boşamanın gerçekleştiği kabul edildiğinde kadının yarım mehir alması ve kocanın bir boşama hakkını kullanabilmesi nikâhın asıl maksadı değil, tâbi maksatlarıdır, nikâh bunlar için meşru kılınmamıştır. Yine de onlar nikâhın geçerli sayıldığında icma edilmesinden nikâhın hikmetinin devam ettiğinin anlaşıldığını yani maksatlarını içeren nikâhların yapılmaya devam ettiğini, aynı tür bazı işlemlerde haricî sebeplerle hikmetin gerçekleşmemesinin işlemin geçerli olmadığını göstermeyeceğini söyleyerek problemi çözmeye çalışmışlar, mezhebin görüşünü savunmuşlardır.<sup>73</sup> Bu yaklaşım aşağıda neslin devamlılığını sağlayamayacak nikâhların meşruiyeti ele alınırken daha geniş incelenecektir.

628 | db

### 3.2. Cinsel İlişki

Kocanın hanımının cinsel yönünden bizzat faydalanmasını ve cinsel ilişki yaşamasını nikâhın asıl maksadı olarak görenler, bu maksadı ihlâl eden veya gerçekleşmesine engel olan durumların akdi fâsit yapacağını ileri sürmüşlerdir. Onun için aşağıda inceleneceği üzere akit esnasında cinsel yönden faydalanmayı engelleyen veya sınırlandıran bir şart koşulması halinde akdin fâsit olacağını, sonradan cinsel ilişkiye engel olacak kusurların bulunduğu anlaşılması halinde de nikâhın feshedilebileceğini söylemişlerdir.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/130.

<sup>72</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/378.

<sup>73</sup> Karâfî, *el-Furûk* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 3/298; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/386-396.



### 3.2.1. Cinsel İlişkiyi Engelleyen veya Sınırlandıran Bir Şart Koşulması

Şâfiîler ve bazı Hanbelîler, kocanın eşinin cinsel yönünden faydalanmaması ve onunla cinsel ilişkiye girmemesi şart koşularak nikâh yapılırsa bu nikâhın bâtil olacağını söylemişlerdir. Onlara göre bu şart, akdin asıl maksadını etkileyen ve onu ihlal eden bir şart olduğundan akde etki eder ve onu bâtil hale getirir.<sup>74</sup> Kadının kocaya teslim edilmemesi şartıyla yapılan nikâh da geçersizdir.<sup>75</sup> Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu fakihler, şartı erkeğin koşması ile kadının koşmasını ayrı değerlendirmişlerdir: Söz konusu şartı kadının veya velisinin şart koşması halinde zikredilen gerekçe sebebiyle akit bâtil olur. Cinsel ilişkide bulunmayı erkeğin hakkı gördüklerinden söz konusu şartı erkek koşarsa kendi hakkından vazgeçmiş sayılır. Bu da akde zarar vermez ve akit sahih olur.<sup>76</sup> Aslında İbn Kudâme'nin dediği gibi cinsel ilişki sadece erkeğin değil, kadının da hakkıdır. Onun için akdin maksadının ihlal edilmesi göz önüne alındığında söz konusu şartı erkeğin koşması halinde de akdin fasit olacağını söylemesi daha tutarlı olabilir.<sup>77</sup>

db | 629

Şâfiîler kadın tarafının nikâh akdinde kocanın sadece gündüz veya gece ya da sadece bir defa cinsel ilişkide bulunmasını şart koşmasının da cinsel ilişkide bulunmama şartı gibi akdi bâtil yapacağını söylemişlerdir.<sup>78</sup> Bu anlayışı günümüzde kocanın sadece bazı vakitler eşinin yanına gelmesi veya gelmemesi şart koşularak yapılan misyâr nikâhını geçersiz sayanların yaklaşımında görmek mümkündür.<sup>79</sup>

Şâfiîler akdin geçerliliğine etki eden ve onu geçersiz hale getiren şartlar üzerinde akit yapılmadan önce taraflarca anlaşılmış olduğu halde akit yapılırken zikredilmemiş olsa dahi akdin bâtil ola-

<sup>74</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/116; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/487; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/163.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/487.

<sup>76</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/487.

<sup>77</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/487.

<sup>78</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300.

<sup>79</sup> Kadının kocası üzerindeki nafaka ve gün taksimi gibi bazı haklarından vazgeçmesi şartıyla yapılan evliliğe misyâr nikâhı denilmektedir. Bu nikâhta kocanın sadece belli günler hanımının yanına gelmesi veya gelmemesi şart koşulursa yukarıda zikredildiği üzere akdin asıl maksadı olan cinsel ilişki yaşamayla ilgili maksadına aykırı olduğundan akdi geçersiz yapacağı söylenmiştir. Ayrıntılar için bk. Mutlak, Abdülmelik b. Yusuf, *Zevâcû'l-misyâr dirâse fıkhiyye ve ictimâiyye nakdiyye* (Riyad: Dâru İbn La'bûn, 1423), 121.

çağına dair mezhep içinde bir görüş bulunduğunu nakletmişler ise de bu görüş garip karşılanmıştır. Mezhebin görüşü olarak akit yapılırken söz konusu şart zikredilmez ise akde etki etmeyeceği ve itibara alınmayacağı, ancak akit yapılırken zikredilirse akde etki edeceği ve onu fâsıt yapacağı belirtilmiştir.<sup>80</sup>

Hanbelîlerin mezhep görüşüne göre ise ister erkek ister kadın şart koşsun kocanın eşiyle cinsel ilişki yaşamaması, sadece bazı günler veya sadece gece ya da gündüz eşinin yanına gelmesi; kadın ihtiyaç duyduğunda veya istediği zaman kocasını cinsel ilişkide bulunmaya çağırması ya da gündüz değil sadece gece yanına gelmesini veya kendini kocasına teslim etmemeyi şart koşması halinde bu şartların kendisi bâtil olur, nikâh ise geçerlidir. Hanbelîler bu konuda akdin kendisi ile akit yapıldıktan sonra gerektireceği hakları birbirinden ayırmışlardır. Onlara göre kadının cinsel yönünden faydalanılmasının helâl olması için nikâh yapıldığında akit geçerli olur. Bu şartlarda belirtilen kocanın eşiyle cinsel ilişki yaşayıp yaşamaması veya belli zamanlarda yaşamaması gibi hususlar ise akdin esasıyla ilgili değil, hâricî (zâid) bir durumdur. Çünkü bu hususların akit esnasında zikredilmesi şart değildir, bilinmemesi de akde zarar vermez. Onun için akdi bâtil yapmaz. Bununla birlikte zikredilen şartlar, akdin gereğine aykırı şartlardır. Çünkü cinsel ilişki yaşamamanın helâl olması için akit yapılıncak akdin bir gereği olarak eşler meşru ölçüler içinde her zaman cinsel ilişki yaşama hakkını elde ederler. Koca da meşru ölçüler içinde istediği zaman eşiyle cinsel ilişkide bulunma hakkını elde etmiş olur. Bunlar akitle elde edilen haklardır. Söz konusu şartlar ile bu hakları engellemek, akdin gereğine aykırı bir durum teşkil eder. Bu durum, daha akit yapılmadan onunla vâcip olacak hakların düşürülmesi anlamına gelir ve şüfa hakkı sahibinin satış yapılmadan bu hakkını düşürdüğünü söylemesine benzer. Onun için akit geçerli kabul edilir, sadece şart bâtil sayılır.<sup>81</sup> Şart bâtil olduğundan bazı Hanbelîler bu tür akitlerin bir kısmını mekruh görmüşlerdir.<sup>82</sup>

Mâlikîler de Hanbelîler gibi söz konusu şartları nikâhın gereğine veya maksadına aykırı görmüşler,<sup>83</sup> bu şartların koşulmasını câiz

<sup>80</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/116.

<sup>81</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/486; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 11/381; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/163; Zerkâ, *el-Medhal*, 555.

<sup>82</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/487.

<sup>83</sup> İbn Tâhir, *el-Fıkhü'l-Mâlikî*, 3/235.

saymadıklarından geçersiz kabul etmişlerdir. Ancak farklı olarak söz konusu şartlar ile yapılan nikâhın zifaktan önce feshedileceğini, zifaktan sonra ise feshedilmeyeceğini ve tarafların evliliğe devam edeceklerini söylemişlerdir. Söz konusu şartlar akdi fasit yapıp zifaf ile akdin sahih hale geleceğinden değil, zifaktan önce bir nevi tarafları cezalandırma ve bir daha aynı şeyi yapmamalarını sağlama düşüncesi ile feshedileceğini söyledikleri, zifaktan sonra ise feshetmenin bir anlamı kalmayacağından evliliğin devam ettirilmesini benimsedikleri görülmektedir.<sup>84</sup>

Hanefiler süreli olduğu belirtilmeyen nikâhın ilkesel olarak fâsit şartlar ile fâsit olmayacağını benimsemişlerdir. Onun için cinsel ilişki yaşamama şartıyla dahi nikâh yapılsa bu şartın bâtil olacağını, akdin ise geçerli sayılacağını söylemişlerdir.<sup>85</sup> Bu yüzden Hanefiler yukarıda bazı örneklerini zikrettiğimiz akdin gereğine aykırı şartları da diğer fâsit şartlarla birlikte daha ziyade mehri belirlerken etkili olup olmaması açısından değerlendirmişlerdir. Eğer şart, belirlenen mehre etki etmişse mehrin geçerliliğini kaybedeceğini ve kadının mehr-i misil alma hakkının doğacağını kabul etmişlerdir.<sup>86</sup> Bu yönüyle nikâhın satım akdinden farklı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çünkü satım akdinde fâsit şartlar faiz sayılabileceğinden akdi fâsit yapabilmektedir. Nikâhta ise böyle bir durum yoktur. Onun için şart bâtil, akit sahih sayılır.<sup>87</sup> Satım akdinde dahi akdin hukukî yapısı gereği doğuracağı sonuçlara aykırı şartları geçersiz, akdi geçerli saydıklarına göre<sup>88</sup> evlilik akdinde evleviyetle geçersiz saymaları tutarlılıklarını yansıtmaktadır.

Nikâhın asıl maksadı olan helâllik meydana geldikten sonra fâsit şartlardan dolayı nikâhı geçersiz saymamak gerekir. Nikâhın gereğine aykırı olan şart fâsit olduğundan taraflar şer'an sahip oldukları hakları her zaman isteyebilirler. Evliliğin büyük oranda hoşgörüyü dayalı yürüdüğü göz önünde bulundurulmalıdır.

<sup>84</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/576; 4/181; Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/82; İbn Tâhir, *el-Fikhü'l-Mâlikî*, 3/235.

<sup>85</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Kudûrî *et-Tecrîd* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1425), 9/4571; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/274.

<sup>86</sup> Ayrıntılar için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/105; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/479, 480, 491-493, 498, 508, 512; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/89, 104-105; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/190, 249, 279-282; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/237-242, 263-264.

<sup>87</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/492, 493.

<sup>88</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/25.

### 3.2.2. Eşlerde Cinsel İlişkiye Engel Olacak Kusur Bulunması

Eşlerin cinsel ilişkide bulunmaları nikâhın asıl maksadı olarak görüldüğünde onlardan birinde veya ikisinde cinsel ilişkiye engel bir durumun bulunması, akdin geçerliliğini etkileyebileceğini gündeme getirmektedir. Cinsel ilişkiye engel olacak durum, evlenilmesi helâl olan bir kadının âdet döneminde olması gibi geçici bir durumdan kaynaklanıyorsa bunların nikâh akdinin yapılmasına engel olmadığı ve akdin geçerli sayıldığı bilinmektedir. Ancak ihrâm yasasını ihlâl etmeye vesile olacağından ve Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklandığına dair rivayet bulunduğundan ihramlı iken nikâh yapmayı Hanefilerin dışındaki mezhepler câiz görmemişler ve yapılan nikâhı bâtil kabul etmişlerdir.<sup>89</sup> Hanefiler ise başka rivayetleri ve kadının âdet dönemindeyken akit yapılmasından farksız olduğunu ileri sürerek bunu câiz görmüşlerdir.<sup>90</sup>

Nikâhın geçerli olması için eşlerin bizzat cinsel ilişki yaşamalarını şart koşturmak doğru olmaz. Zaten ilişki nikâhtan sonra yapılabilirliğinden akdin geçerliliğini ona bağlamak ma'kûl değildir. Bizzat cinsel ilişki yaşayamayacak erkek ve kadının karşılıklı rızalarıyla evlenmeleri halinde bu nikâhın geçersiz olduğunu söyleyen bir fakihin olduğunu tespit edemedim. Bilakis cinsel iktidarsızlığı bulunan veya erkeklik uzvu kesik olan erkek ile sağlıklı bir kadının; cinsel ilişkiye engel bir rahatsızlığı olan bir kadın ile sağlıklı bir erkeğin bu durumlarını bilerek kendi rızaları ile evlenmeleri halinde tarafların nikâhın feshedilmesini talep etme haklarının bulunmadığı belirtilmiştir.<sup>91</sup> Bu da nikâhın asıl maksadı olduğu söylenen cinsel ilişkinin gerçekleşmemesinin nikâhı geçersiz yapmadığını göstermektedir. Çünkü nikâhın birçok maksadı vardır. Tarafların bu maksatlardan birini elde etmek için evlenmeleri câizdir.

Kaldı ki eşlerin birbirinin cinsel yönünden yararlanmalarını sadece cinsel ilişkiye indirmemek gerekir. Kişinin eşine dokunması, onunla kapalı bir mekânda baş başa kalması ve onunla huzur bulması gibi durumlar da bu faydalanmanın bir parçasıdır. Birbirini seven insanlar pekâlâ bu tür yakınlaşmaları helâl yoldan yapabilmeleri için evlenebilirler. Ahirette eş olmak için de başka maksatlarla

<sup>89</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/100.

<sup>90</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/559.

<sup>91</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/592, 595; Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/107, 114; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/424, 428; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/269; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 11/409.

da evlenebilirler. Muaz b. Cebel (ra) vefat etmeden önce vebaya yakalandığında “Beni evlendirin de Allah’ın huzuruna bekâr olarak gitmeyeyim” demiştir. Benzer durum Şeddâd b. Evs’ten de rivayet edilmiştir.<sup>92</sup> Asıl maksadı için değil, başka maksatları elde etmek için yapılan nikâhın geçerli olup olmadığı aşağıda ayrı bir başlık altında ayrıca incelenecektir.

Eşinde cinsel ilişkiye engel bir kusurun olduğunu evlendikten sonra öğrenen kimsenin akdi feshettirebilme hakkını Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler nikâhın asıl maksadının gerçekleşmemesine bağlamışlardır. Bazı ayrıntılarda aralarında farklı görüşler bulunsa da nikâhın maksadı olan cinsel birleşmeye doğrudan veya tiksinti doğuracağından birlikte yaşamayı çekilmez kılacağı için dolaylı olarak engel olan hastalıklar sebebiyle hem kadına hem erkeğe hâkim kararıyla evliliği sona erdirme hakkı tanımışlardır. Fakat hiçbiri nikâhın sahih olmadığını söylememiştir. Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin bu durumda evliliğe son verilmesini fesih saymaları akit geçerli olmadığından değil, maksadı gerçekleşmediğinden bedeller kusurlu hale geldiği için akdin hâkim kararıyla geriye dönük olarak (aslen) kaldırıldığını benimsemelerindedir. Kadın boşama hakkına sahip olmadığından bu durumda nikâhını feshettirerek zarardan kurtulmakta, erkek de verdiği bedelin (mehir) karşılığı kusurlu çıktığından feshettirdiğinde mehir yükümlülüğünden kurtulmaktadır. Nikâh zifaktan önce feshedildiğinde mehrin düşeceğinde ittifak vardır. Zifaktan sonra feshettirildiğinde ise Şâfiîlerin mehr-i misil verilmesi gerektiğini söylemeleri, akit geçersiz olduğundan değil, meseleyi tarafların kusurlu maldan faydalanması gibi düşünmelerindedir. Hanbelîlerin ise tam mehir verileceğini söylemeleri geçerli bir nikâhtan sonra ilişkinin gerçekleşmesini dikkate almalarındandır. Mâlikîler ise nikâh geçerli olduğundan bu şekilde evliliğin sona erdirilmesini fesih değil, Hanefiler gibi boşama saymışlardır.<sup>93</sup>

Hanefiler daha farklı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmışlardır. Cinsel ilişkiye engel olan veya İmam Muhammed’e göre ayrıca beraber yaşamayı katlanılmaz yapan kusurlar erkekte bulunursa evliliğin sona erdirilmesini kadının talep etme hakkı bulunduğunu,

<sup>92</sup> Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdîs ve’l-âsâr* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 3/453. Muaz rivayetini Cüveynî ve Gazzâlî de zikretmiştir. Cüveynî, *Nihâye*, Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/25; *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, 460.

<sup>93</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/420, 428, 446; Cüveynî, *Nihâye*, 12/408-414; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/267-271; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kına*, 11/397-413.

kadında kusur bulunduğunda ise kocasının bu hakkı olmadığını kabul etmişlerdir. Onlara göre yapılan nikâh geçerlidir. Nikâhın asıl hükmü ve sonucu olan hükmen eş olma (izdivaç) ve milk-i mut'a gerçekleşmiştir. Bizzat cinsel ilişki yaşamak evliliğin asıl maksadı değil, onun bir meyvesidir. Esasen kocanın bu durumda eşinin cinsel yönünden hiç faydalanamayacağı söylenemez. Kaldı ki kocanın akdin meyvelerinden faydalanamaması, mehir yükümlülüğünden kurtulmak için nikâhı feshettirebilmesine gerekçe olamaz. Nitekim nikâhtan sonra ve zifaktan önce kadın ölse yani kocası ondan hiç faydalanamasa dahi kocanın mehir yükümlülüğünden kurtulmak için nikâhı feshettirme hakkı bulunmamaktadır. Fesih ancak akit tamamlanmadan önce konusu üzerindeki yetkide bir eksiklik varsa söz konusu olabilir. Tamamlandıktan sonra konusu üzerinde yetkide bir eksiklik olmadan feshedilemez. Onun için meselâ nikâhta ikâle yapılamaz. Koca zarar gördüğünü düşünüyorsa eşini boşayarak bu zarardan kurtulabilir.

634| db

Kocasında cinsel ilişkiye engel bir kusur bulunduğunu öğrenen kadın ise boşama hakkı olmadığından kocasının onu “iyilikle tutmasını, aksi halde bırakmasını” (el-Bakara 2/229) isteme, kocası onu boşamaz ise gördüğü zulümden kurtulmak için mahkemeye müracaat etme hakkı vardır. Çünkü kocasından başkasıyla meşru maksadını gerçekleştirme imkânı bulunmamaktadır. Bu durumda hâkim, evliliğin maksadı gerçekleşmediğinden değil, kusurlu olan koca “iyilikle tutmayı ve iyilikle serbest bırakmayı” zulmettiğinden onun zulmünü engellemek ve kadının zararını gidermek için kocanın yerine evliliği sona erdirir. Akit rükünleri ve şartları ile geçerli olarak yapılmış olduğundan eşlerdeki söz konusu kusur sebebiyle evliliğin sona erdirilmesi, akdin geriye dönük kaldırması değildir. Onun için de yapılan işlem fesih değil, boşama sayılır.<sup>94</sup>

Diğer mezheplerin yaklaşımı ilk bakışta daha âdil gelebilir. Fakat hukuk mantığı açısından bakıldığında ve hükme etki eden özellik dikkate alındığında sırf mehir yükümlülüğünden kurtulması için eşinin ayıplı çıkması halinde kocaya da nikâhı feshettirme hakkı tanınmasının doğru bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Her hâlükârda fakihlerin yapılan nikâhı geçerli saymaları ve eşlerin isterlerse bizzat cinsel ilişki yaşamasalar dahi evli kalabileceklerini kabul etmeleri, bu durumun akdin geçerliliğine doğrudan etki et-

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/95; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/587, 596.

mediğini, nikâhın diğer maksatlarını da dikkate almak gerektiğini göstermektedir. Aşağıda ele alınacak hususlarda bu noktanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

### 3.3. Neslin Devam Ettirilmesi

Nikâhın meşru kılınma maksadı olduğu belirtilen neslin korunması ile hem çocuk dünyaya getirilmesinin hem de onun sahih nesep ile ailesine bağlanarak yetiştirilmesinin kastedildiğini belirtmiştik. Nesebin korunması evlenmenin helâllığıyle ilgilidir. Helâllik meselesi yukarıda incelendiğinden tekrar ele alınmayacaktır. Bu başlık altında nesli devam ettirme maksadıyla değil de başka maksatlarla yapılan veya nesli devam ettirmeyecek nikâhların geçerliliği incelenecektir.

#### 3.3.1. Nesli Devam Ettirmeyecek Nikâh

Hukukî bir işlem yapıldığında o hükmün meşru kılınma maksadı (hikmet) kesin gerçekleşecekse veya gerçekleşme ihtimali fazlaysa bu işlemin geçerli olduğunda ittifak edilmiştir. Âmidî, maksadın gerçekleşme ihtimali gerçekleşmeme ihtimaliyle eşit veya ondan zayıf ise ve bu durum sadece ender bireysel vakalarda söz konusu olup aynı tür işlemlerde bu özellik bulunduğu genelde maksadın gerçekleştiği belirgin ise yine işlemin meşru sayılacağına, aksi halde meşru sayılmayacağına da ittifak edildiğini söylemiştir. Ona göre menopoz dönemindeki kadının nikâhı, çocuk doğurması normalde uzak ihtimal olmakla birlikte aklen mümkün olduğu için geçerli sayılmıştır. Çünkü diğer kadınlar nikâh yaptıklarında genelde neslin devam ettirildiği açıktır. Öyleyse menopoz dönemindeki kadının çocuk doğurma ihtimali çok az da olsa var olduğundan nikâhı geçerli kabul edilir. Fakat bir vakada hükmün maksadı hiç gerçekleşmeyecekse o zaman yapılan işlem gayrimeşru sayılır. Çünkü hükümler, hikmetlerini yani maksatlarını gerçekleştirmek maksadıyla meşru kılınmıştır. Hikmeti kesin gerçekleşmeyecekse o hükmün meşru kılınmasının bir faydası, şeriatın da böyle bir hükmü olamaz. Onun için yapılan işlem geçersiz sayılır. Bu anlayış “hikmetini (maksadını) gerçekleştirmeyen her işlem (sebe) meşru değildir” şeklinde de kurallaştırılmıştır.<sup>95</sup> İzzüddîn b. Abdüsselâm daha da ileri giderek “Tek maksat için meşru kılınan her işlem, bu maksat gerçekleşmediğinde bâtil olur. Birçok maksat için meşru kılınanlar,

<sup>95</sup> İzzüddîn, *el-Kavâid*, 2/249; Karâfi, *el-Furûk*, 3/299.

bu maksatların tamamı veya bir kısmı gerçekleşmediğinde bâtil olur” demiştir.<sup>96</sup> Âmidî bu hususta Hanefîlerin farklı görüşte olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup>

Yukarıdaki yaklaşıma göre nesli devam ettirmeyeceği kesin bilinen bir kişinin nikâhının hatta maksatlarından birinin gerçekleşmeyeceği bilinen nikâhın geçersiz olması gerekir. Şâfîîlerin cinsel ilişki yaşamama ya da eşlerin birbirine helâl olmaması ya da boşama şartıyla yapılan nikâhları geçersiz saymaları esasen bu anlayışın sonucudur.<sup>98</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hükmün maksadı hiç gerçekleşmeyecekse Hanefîlere göre de yapılan işlem geçersiz ve gayrimeşru sayılır. Onlara göre de Şâri, hikmeti gerçekleşmeyecek bir hükmü meşru kılmaz. Fakat Hanefîler ve naslarda yasaklanmayan hususlarda Mâlikîler, hükme konu olan şeyin hükmün maksadını ve hükmünü gerçekleştirebilecek durumda olmadığından maksadın gerçekleşmemesi ile diğer durumları birbirinden ayırmışlardır. Meselâ evlenilmesi haram olan bir kadınla nikâh yapılırsa hükmün konusu olan kadında milk-i mut‘a ve helâllik hükmü asla gerçekleşmeyeceğinden bu işlem bâtildir. Onun için icap kabulde bulunmanın bir anlamı yoktur. Asıl maksat gerçekleşmeyince diğer maksatların gerçekleşmesi de mümkün değildir.<sup>99</sup>

Bir hukukî (şer‘î) işlemde işlemin özündeki değil de ona bitişik veya haricî bir özellikten dolayı bir kötülük veya yasak söz konusu ise Hanefîler bu durumda yapılan işlemi bâtil saymazlar. Ancak nikâh akdine bitişik bir kötülük söz konusu (fâsit nikâh) ise eşler arasında helâllik gerçekleşmeyeceğinden asıl maksadını ve hükmünü doğurmayacağını söyleyerek onu diğer akitlerden farklı değerlendirirler. Bu hususlara yukarıda işaret etmiştik.

Akdin özünde değil de hâricî bir özellikten dolayı kötülük veya Şâriin yasağı söz konusu ise ya da bireysel bir vakada hükmün hikmeti gerçekleşmeyecekse Hanefîler nikâh ile diğer işlemleri ayrı değerlendirmezler ve geçerli sayarlar. İşlemin haram veya mekruh sayılmasını ise ayrıca değerlendirirler. Yukarıda akit esnasında ko-

<sup>96</sup> İzzüddîn, *el-Kavâid*, 2/163.

<sup>97</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/207, 300, 341. Ayrıca bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/390.

<sup>98</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243, 300.

<sup>99</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/80; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/405-407; Karâfî, *el-Furûk*, 3/298; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/390-399.



şulan şartları değerlendirirken hâricî bir özellikten dolayı akdi geçersiz saymadıklarına işaret edilmişti. Burada nikâhın asıl maksadı olduğu söylenen nesli devam ettirmeyecek nikâhın geçerliliği incelenmeye çalışılacaktır.

Hanefiler naslarda belirtilen hükümlerin varlığını veya yokluğunu hükmün maksadının her bir olayda gerçekleşip gerçekleşmemesine göre değil, Şâriin hükme etkili kıldığı açık sebeplerinin ve illetlerin (müessir illet) gerçekleşip gerçekleşmemesine göre tespit etmişlerdir. Esasen Şâriin müessir saydığı, nasda veya icmada belirtilen özellikler genellikle hükmün hikmetlerini gerçekleştirebilecek özelliklerdir. Onun için Hanefiler bazı kişilerde veya işlemlerde hükmün hikmetinin oluşup oluşmadığına bakılmaksızın hüküm ile illet olacak müessir özellik arasında bir sebep sonuç ilişkisinin (te'sîr) oluşup oluşmadığına bakmışlar, hükmün ona göre var olup olmadığını kabul etmişlerdir. Onlara göre yeter ki hükmün hikmetini gerçekleştirmek bakımından hüküm ile illet arasında aklen ve şer'an hiç imkânsız bir durum ve uygunsuzluk olmasın.<sup>100</sup> Bu imkânsızlık da ancak üzerinde hükmün gerçekleşeceği mahal, o hükme elverişli olmadığında söz konusu olur ki buna yukarıda işaret edilmişti. Dolayısıyla meselâ yolculukta namazı kısaltmak için meşakkatin bulunması şart değildir. Çünkü meşakkat hükmün varlığına etki eden bir illet değildir.<sup>101</sup>

db | 637

Hanefilere göre hükmün hikmetleri yani Şâriin kullarına kazandırmayı öngördüğü faydalar ayrı bir meseledir. Şer'î hükümler onların üzerine bina edilemez. Şâri' bir hükmün varlığını hangi özelliğin varlığına bağlamışsa ona uymak gerekir. Çünkü burada hükme uymanın ibadet özelliği (taabbüd) ve imtihan söz konusudur. Biz, Şâriin hükmün varlığını bağladığı ve var olduğunda hükmün de var olacağını gösteren özellikler bulunduğu hükme uymakla yükümlüyüz. Onları bırakıp, hükmün insanlara sağlayacağı faydaları ön plâna çıkarmak doğru değildir. Onun için Hanefilerin çoğunluğu hükmün insanlara kazandıracığı faydalardan hareket edilip nasda veya icmada belirtilmeyen kâsır illet ile ta'lîl yapılma-

<sup>100</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2/ 833, 848.

<sup>101</sup> Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *Risâle* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ile birlikte) (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415), 85; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/146.

sının câiz olmadığını savunmuştur.<sup>102</sup> Hanefilerin bu anlayışının temelinde nassı ta'lîl ederken nassın hükmünü değiştirmeme konusunda diğer üç mezhepten daha hassas davranmaları yatmaktadır. Çünkü Şâriin hükmü koymasındaki hikmetlerin hepsini kavrayamayacağımızdan içtihat edip bir tanesine bakarak hükmü var veya yok saymak nasların işlevsiz bırakılmasına ve değiştirilmesine yol açacaktır.<sup>103</sup>

Hanefilerin bakış açısıyla nikâh meselesine yaklaşıldığında nikâhın geçerli olması için onun sonucunda kadının çocuk doğurup doğurmayacağını ya da hiçbir şekilde çocuk doğurmayacak olmasının hatta cinsel ilişki dahi yaşanmayacak olmasının bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Önemli olan, kişinin evlendiği kadın ile arasında haramlığın bulunmamasıdır. Şâfîilerden Cüveynî'nin de işaret ettiği gibi şer'î hükümlerin maksatlarının (usûl) nasıl elde edileceğinin kuralları yerleştikten ve genel bir uygulama halini aldıktan sonra o maksatların ilgili alandaki her bir vakada gerçekleşmesi aranmamalıdır.<sup>104</sup> Şâtîbî'nin deyişiyle bazı bireysel vakalarda hikmetin gerçekleşmemesi, çeşitli maslahatların gerçekleşmesi için meşru kılınan küllî maksatlara ve ilkelere zarar vermemelidir.<sup>105</sup> Meselâ Şâri' satım akdini insanların bedelleri değişim ihtiyacından dolayı câiz kılmıştır. Fakat Şâri' bu ilke yerleştikten sonra ayrıntılara bakmaz. Kişi ihtiyacı olan bir şeyi satar ve ihtiyacı olmayan bir şey ile değiştirirse satım yine geçerli olur. Çünkü bu durum genelde meydana gelen bir durum değildir ve genelleşmez. İnsanların içine yerleştirilen dürtüler, maksadın gerçekleşmediği bu durumun genelleşmesine engel bir bilinç oluşturur.<sup>106</sup>

Üstelik bir işlemin konusunda onun hikmetinin gerçekleşip gerçekleşmemesi standart değildir. Zaten bir işlemin hikmeti, işlem yapıldıktan sonra gerçekleşeceğinden onun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemeyiz. Bu sebeple onun geçerliliğini hikmetin gerçekleşmesine bağlamak sağlıklı bir yaklaşım olmaz. Nitekim bazen

<sup>102</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Küveyt, 1414), 4/138-143, 159-171; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281; Serahsî, *Usul*, 2/177, 179, 182-191, 193-194; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/133-136, 141.

<sup>103</sup> Mehmet Ali Yargı, "Nassı Ta'lîl Ederken Nassın Hükmünü Değiştirmeme İlkesi", *Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu II*, Yay. haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 184.

<sup>104</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/914, 923.

<sup>105</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/391; 2/83.

<sup>106</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/915.

nikâh yapıldıktan hemen sonra koca, eşini boşamakta ya da bir problemden dolayı nikâh feshedilmektedir. Dolayısıyla nikâhın geçerliliği için mahallinin hikmeti kabul edebilecek olması yeterlidir.<sup>107</sup>

Diğer taraftan nikâhın pek çok maksadı ve hikmeti vardır. Kimisi çocuk sahibi olmak kimi de şehvî arzularını tatmin etmek, harama düşmemek, huzur bulmak, mal sahibi olmak veya başka maksatlarla evlenir. Herkes meşru bir maksadı elde etmek için evlenebilir. Dolayısıyla çocuk sahibi olamayacağı kesin bir kişinin evlendiğinde nikâhın hiçbir meşru maksadının gerçekleşmeyeceği söylenemez. Nikâhın meşru kılınma maksadını sadece çocuk sahibi olmaya indirgemek doğru olmaz. Kadınlara ilgi duyan, zinaya düşme tehlikesi olan, fakat tedavisi zor veya mümkün olmayacak şekilde kısırlığı bulunan kişinin nikâhının geçersiz olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim kadın olsun erkek olsun kısır kimsenin evlenmesi mubah sayılmış, kısır olduğu tespit edilen kişinin eşinin nikâhı feshettiremeyeceği belirtilmiştir.<sup>108</sup> Gazzâlî, çocuğu olması ümit edilmeyenlerin evlenmesinin dahi müstehap görüldüğünü, bu durumu kelin ihramdan çıkarken usturayı başında gezdirmesine, remel ve ızdıbanın müstehap olarak devam etmesine benzetmiştir.<sup>109</sup>

db | 639

Evlilikle ilgili naslarda çocuk sahibi olamayacakların evlenmesinin câiz olmadığına dair bir ifade bulunmamaktadır. Aksine Allah'ın dilediğini çocuk sahibi yapacağı, dilediğini kısır bırakacağı belirtilmiştir (eş-Şûrâ 42/50). Kısır kimsenin evlenmesinin câiz olmadığını söyleyen bir fakih tespit edemedim. Hz. Peygamber'in doğurgan kadınlarla evlenilmesine dair sözlerini<sup>110</sup> Müslümanların çoğalmasını teşvik etme şeklinde yorumlamak,<sup>111</sup> doğurgan olmayanların evlenmesinin câiz olmadığı şeklinde yorumlamamak gerekir. Kâsır illetler veya bu tür hikmetler ile ta'lîl yaparak nasların hükümlerini iptal etmek veya daraltmak Şâriin maksadına uygun düşmeyebilir. Aksi halde bir açıdan Şâriin maksadı gözetilirken diğer açıdan gözetilmemesi söz konusudur. Kaldı ki nikâhın asıl

<sup>107</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/393.

<sup>108</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Dâru'l-vefâ, 1422/2001), 6/111; Halil b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/505; Kârâfî, *ez-Zahîre*, 4/189, 433; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kuna'*, 11/412.

<sup>109</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 461.

<sup>110</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 4; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, t.y.), "Nikâh", 11.

<sup>111</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 12/28.

meşru kılınma maksadının milk-i mut'a ve helâllığın gerçekleşmesi, fesâdın engellenmesi olduğunun da söylendiğine yukarıda işaret edilmişti ki çocuk sahibi olmayacağı kesin olan kişiler nikâhlandırıldığında birbirine haram değiller ise ve ehliyetleri varsa bu maksatlar mutlaka gerçekleşecektir.

Diğer taraftan Âmidî'nin satım veya kira akitlerinin asıl meşru kılınma maksadını kuru mülkiyete veya malın menfaatine sahip olma olarak zikredip nikâhın maksadını nesli devam ettirme olarak zikretmesi<sup>112</sup> tutarsızlıktır. Tutarlı olmak için satım akdinin meşru kılınma maksadını da mala veya paraya ihtiyacın giderilmesi olarak belirtmesi gerekirdi. Bu durumda kişinin ihtiyacının olmadığı kesin olan şeyi satın aldığı anda alışverişin de meşru sayılmaması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir hüküm vereni tespit edemedim.<sup>113</sup>

Erkeğin hanımını hamile bırakmaması şartıyla nikâh yapılırsa nikâhın zifaktan önce feshedileceğini, sonra feshedilmeyeceğini; her iki halde de feshedileceğini söyleyen Mâlikîler olmuştur. Ancak bu fesh, akit geçersiz olduğundan değil, şartın evliliğin gereğine aykırı olmasından kaynaklanmaktadır. Mâlikîlerin bu konudaki tavrına yukarıda işaret edilmişti. Onlar nikâh feshedilmese bile bu şarta riayet etmek gerekmediğini genel olarak kabul etmişlerdir.<sup>114</sup> Şâfiî ve Hanbelîlerin yukarıda incelendiği üzere sadece cinsel ilişki yaşamama ve helâl olmama şartının akdi fâsit yapacağını söyledikleri, hamile bırakmama şartının böyle bir evliliği geçersiz yapmayacağı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.<sup>115</sup>

### 3.3.2. Nesli Devam Ettirmenin Dışındaki Bir Maksatla Yapılan Nikâh

Nikâhın meşru kılınmasındaki asıl maksadın neslin devamı olduğu varsayıldığında başka maksatla nikâh yapılmasının onun geçerliliğine etkisi gündeme gelmektedir. Çünkü kişinin niyetinin dahi Şâriin maksadına aykırı olması halinde işlemi geçersiz yapacağına dair bir anlayış bulunmaktadır. Kişinin maksadı nikâh akdi yapılırken irade beyanında belirtildiğinde onun geçerliliğine etkisi yukarıda incelendi. Burada ise nikâhın asıl maksadına aykırı olup irade beyanında belirtilmeyen ve sadece niyette kalan maksadın akdin

<sup>112</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/339.

<sup>113</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/915.

<sup>114</sup> Halil b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/181.

<sup>115</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 6/111; Cüveynî, *Nihâye*, 12/403; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/486.

geçerliliğine etkisi ele alınacaktır. Nesli devam ettirme maksadı taşımadığından hülle veya boşama niyetiyle ya da başka maksatlarla yapılan nikâhların geçerliliği kısaca değerlendirilecektir.

Hanbelîler, Mâlik ve birçok Mâlikî fakih nikâh yapılırken açıkça belirtilmese dahi taraflar nikâhtan önce hülle yapmak üzere anlaşmışlarsa veya akit esnasında ikinci koca *tahlile* niyet ederek akit yapmışsa bu nikâhı geçersiz saymışlardır. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere hülle nikâhını yapanlara hadiste lanet edilmiştir. Hadisteki lanet ifadesi haramlığı gösterir ve haramlık da akdi geçersiz yapar. Onlar hadisin kapsamını sadece açıkça şart koşmayla sınırlandırmamışlar, niyetin nikâha etki edeceğini belirtmişlerdir.<sup>116</sup> Evlenirken erkek açıkça şart koşmasa dahi mut'a nikâhına niyet etse sözleşmede şart koşmuş gibi akdin geçersiz olacağını söyleyen Hanbelîler olduğu gibi akdin geçerli olacağını kabul eden de vardır.<sup>117</sup> Bu yaklaşım onların naslarda açıkça yasaklananların akdi geçersiz yapacağına dair yaklaşımlarının bir yansıması olarak görülebilir.

Diğer mezhepler hülle nikâhını yasaklayan hadisteki “ödünç teke” ifadesinin yasağın sadece akit esnasında hülleliyi şart koşanlara ilişkin olduğunu gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Onun için nikâhın maksadının akdin geçerliliğine etkisi hususunda en katı davranan Şâfiîler dahi “açıklandığında akdi geçersiz yapacak şey, akit yapılırken beyan edilmeyip sadece niyet edilirse mekruh olur” ilkesi çerçevesinde tahlile niyet etmeyi sadece mekruh saymışlar, akdi ise geçerli kabul etmişlerdir.<sup>118</sup> Şâfiî tahlil niyetiyle nikâhı geçerli kabul etmiş, sadece akitten önce hülle va'di yapılmış ise onu mekruh saymıştır.<sup>119</sup>

Hanefîler<sup>120</sup> ve birçok Malîkî<sup>121</sup> ise karşılıklı anlaşma olmaksızın bir adam üç defa boşanan kadınla evlenip zifaktan sonra onu boşayarak ilk kocasına helâl hale getirme niyetiyle nikâh yaparsa akdin sahih olmasının ötesinde adamın sevap kazanacağını söylemişlerdir. Hatta Muhammed böyle bir olay yaşandığına ve Hz. Peygamber'e

<sup>116</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/43; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/321; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 11/370.

<sup>117</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 11/378.

<sup>118</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/243.

<sup>119</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 6/206.

<sup>120</sup> Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Katar İslâmî İşler ve Vakıflar Bakanlığı, 1433), 9/438, 443; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/228.

<sup>121</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 4/43; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/321; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/398

sorulduğunda nikâhın rükün ve şartlarının bulunduğunu öğrendikten sonra bu nikâhta “bir beis bulunmadığını” söylediğine dair bir hadis rivayet etmiştir.<sup>122</sup> Çünkü bu işlemde herhangi bir şart koşulmadan normal bir nikâh yapılmıştır ki nikâh menduptur. Üstelik ayrılan eşlerin pişman olduklarını, özellikle çocukları varsa veya birbirlerini hâlâ çok seviyorlarsa birbirlerine helâl olmadıkları halde ilişkilerine devam edebileceklerini, böylece haram işleyebileceklerini düşünen kişinin, onların harama düşmelerine engel olmak üzere kadını eski kocasına helâl hale getirmek maksadıyla onunla evlenmiş olması iyilikte yardımlaşma sayılır. Bu da sevaptır.<sup>123</sup>

Hülle söz konusu olmaksızın bir adam, zifaktan hemen veya bir süre sonra “boşamak niyetiyle” ve bunu açıkça ifade etmeksizin bir kadın ile nikâh yapsa Hanefîlere göre bu nikâhın geçerli sayılacağı açıktır. Mâlik, Şâfiî, İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi bazı Hanbelîler dâhil olmak üzere üç mezhebin fakihleri de genel olarak bu nikâhı geçerli saymışlardır. Özellikle gurbete giden kişilerin harama düşmemek için bu yola başvurduğu dile getirilmiştir. Mâlik’in eğer adamın niyetini kadın bilirse bu nikâhın haram kılınan mut‘aya sayılacağı görüşünde olduğu nakledilmiştir. Fakat kadın öğrendiğinde razı olmayacak olsa dahi bu nikâhta beis olmadığını söylediği de nakledilmiştir. Şafiîler yukarıda zikredilen ilkedden dolayı bu nikâhı mekruh saymışlardır. İbn Teymiyye, adam evlenirken kesin boşama niyetiyle evlenirse bunu mekruh saymış, aksi halde bunda beis görmemiştir. Birçok Hanbelî ise söz konusu nikâhı mut‘aya benzediği için câiz ve geçerli görmemiştir.<sup>124</sup>

Günümüzde de boşama niyetiyle yapılan nikâhın mut‘aya benzediğini; evliliğin eşler arasında huzur, sevgi, saygı oluşturarak ve çocuklar dünyaya getirerek devam etmesi maksadıyla yapılması ilkesine ters düşüğünü, toplum hayatında bir takım olumsuzluklar oluşturduğunu ileri sürerek geçersiz olduğunu ve helâl olmadığını savunanlar vardır.<sup>125</sup> Fakat bir taraftan bu gerekçelerle boşama niyetiyle yapılan nikâhın geçersizliğine fetvâ verirken diğer taraftan

<sup>122</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 9/444.

<sup>123</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/228.

<sup>124</sup> Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh*, 3/577; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/404; Şâfiî, *el-Ûm*, 6/206; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/243; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/48; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ Şeyhulislâm Ahmed b. Teymiyye* (Medine: Mucemme’u’l-Melik Fehd, 1425/2004), 32/106; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kına*, 11/378.

<sup>125</sup> Sâlih b. Abdülazîz Âl-i Mansûr, *ez-Zevâc bi niyyeti’t-tâlâk min hılâli edilleti’l-Kitâb ve’s-sünne ve makâsidi’ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1428), 70.

hiç evlilik hayatı yaşama maksadı olmaksızın hatta taraflar birbirini dahi tanımaksızın sırf birine oturum izni almak için kâğıt üzerinde yapılan nikâhın geçerli olduğuna fetvâ vermeyi anlamak zordur.<sup>126</sup>

Şüphesiz evliliğin çocuk sahibi olunması, birlikte sevgi, saygı ve huzur dolu bir ömür boyu hayat yaşanması maksadıyla yapılması hikmetlerine en uygun olanıdır, idealdir. Fakat bunları gerçekleştirmenin her zaman mümkün olmadığı bir gerçektir. Evliliğin geçerliliğini bu hikmetlerin gerçekleşmesine bağlamak yukarıda incelendiği üzere doğru bir yaklaşım değildir. Kaldı ki niyet, diğer akitlerde olduğu gibi açıkça beyan edilmediği sürece nikâhın da geçerliliğine etki etmemesi gerekir.<sup>127</sup> Üstelik insanlar “geçinebilirsem evliliği devam ettiririm, geçinemeysem boşanırım” niyetiyle evlenirler. Boşama niyetiyle yapılan nikâhta niyet bağlayıcı değildir, adam eşini boşamayabilir ve bir ömür birlikte yaşayabilirler. Bu açıdan sözleşmede açıkça belirtilen mut‘a nikâhından farklıdır.<sup>128</sup>

İbadetlerin dışındaki işlemlerde o işlemin asıl meşru kılınmasının hikmetine ulaşmaya niyet etmek şart olmadığından onun geçerli olmasında niyetin şer‘î maksada uygun olup olmaması dikkate alınmamalıdır. Şâriin maksadına uygun olmayan bir maksatla akit yapan kimsenin akdi, rükün ve şartları tamam ise geçerli sayılmalıdır. Meselâ sırf gösteriş yapmak için evlenirse nikâh yine geçerli olur. Şâtıbî’nin ifadesiyle içki zannederek meyve suyu içen kimse içki içmiş sayılmaz, fakat bu kimse şer‘î maksada aykırı davrandığından en fazla günah işlemiş sayılır. Onun için “insan zarûriyyâtın aksine hareket etmeyi seçtiğinde engellenir”, “âdiyyât kabilinden tasarruflarda mükellefin maksadının Şâriin maksadına aykırı olduğu her tasarruf mutlak olarak bâtıldır.”<sup>129</sup> diyen Şâtıbî’nin bu sözlerinden, yapılan hukûkî işlemin geçersiz olduğunu değil, kendinin de belirttiği gibi sadece Şâriin maksadına aykırı olan kısmının makbul olmadığını anlamak gerekir.<sup>130</sup>

Şâriin nikâhı meşru kılmasındaki asıl maksadının neslin devam ettirilmesi olduğu kabul edilse dahi ona bağlı olarak çeşitli nimet-

<sup>126</sup> *el-Karârât ve'l-fetâva's-sâdira ani'l-Meclisi'l-Avrubî li'l-buhûs ve'l-ifâtâ*, cem. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', (Müessesetü'r-Reyyân, 1434), 314, 295.

<sup>127</sup> Ali Haydar, *Dürreru'l-hukkâm*, 1/46; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/384; 2/378; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/51.

<sup>128</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/397.

<sup>129</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/375-379.

<sup>130</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/300.

lerden ve lezzetlerden faydalanmayı da meşru kıldığı, nikâhın tâbi maksatları çerçevesinde helâl olan lezzetlerden faydalanmanın da Şâriin maksatlarından sayılacağı unutulmamalıdır. Onun için sırf cinsel isteğini helâl yoldan karşılamak, zengin biri ile evlenip zenginleşmek, saygın biriyle akrabalık bağı kurmak, hısnılık haramlığı oluşturmak, bir kadın ile evlenmeye yemin ettiğinden sırf yeminini yerine getirmek gibi arzuları elde etmek maksadıyla nikâh yapılırsa Şâriin maksadına aykırı davranılmış olmaz. Bunları yapanların günâh işlediğini söylemek de doğru değildir. Aksi halde âdet kabilinden olanların ibadetlerden farkı kalmaz. Bu tür işlerde haz elde etmek istemek câiz olmasa “*Huzur bulasınız diye sizin kendi türünüzden eşler yaratması Allah’ın âyetlerindedir.*” (er-Rûm 30/21) gibi naslarda bu tür hazların birer nimet olduğu belirtilmezdi. Cennete girmek için ibadet etmek gibi ibadetlerde dahi insan arzularıyla hareket edebilir ve bu, şirk olmadığı sürece onu geçersiz yapmaz. Esasen insanın arzuları ile hareket etmediği iş neredeyse yok gibidir. Sırf ihlâs ile hareket eden kişiler de çok nadirdir.<sup>131</sup>

644 | db

İnsanın neslinin devam etmesini istemesi onun tabiatına yerleştirilmiş çok güçlü bir dürtüdür. Yaratılıştan tabiatımıza yerleştirilen bu dürtü sayesinde erkek kadına, kadın da erkeğe meyleder. Şâriin koyduğu güçlü dürtüler sayesinde insanların toptan evlenmeyi veya nesillerini devam ettirmeyi terk etmesi söz konusu olmaz. Her toplumda ayrıca soy bağının korunmasına önem verildiği için nikâh yapılır. Nikâhın bu maksatları toplumdan topluma değişmez. Onun için yeni Müslüman olan bir çiftin yeniden nikâh yapmaları gerekmez. Akıl, neslin devam ettirilmesini ve nesebin korunmasını vâcip gördüğü için bu maksatların niyet ile güçlendirilmesine gerek yoktur. Bunlar için insanı zorlamaya dahi gerek yoktur. Bu sebeple evlenmek naslarda vâcip kılınmamış, sadece teşvik edilmiş veya mubah olduğu belirtilmiştir.<sup>132</sup>

Bazı kişiler farklı arzularını gerçekleştirmek için evlense de toplumda genel olarak neslin ve nesebin korunması için evlenilmeye devam edecektir. Akit esnasında açıkça süre belirtilmedikçe bazı kimselerin meşru sayılan hatta harama düşülmemesi için teşvik edilen ikincil maksatlara erişmek için yaptıkları nikâhı, bir veya birçok hikmeti gerçekleştmediği için geçersiz saymak doğru değildir.

<sup>131</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/397; 2/344-360, 373-374.

<sup>132</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/305-306; İbn Âşûr, *Makâsîdü’ş-şerîa*, 434.



Bu anlayış bizi çocuk sahibi olamayacakların da nikâhının geçersiz sayılmasına götürür ki bu yaklaşımı kabul etmek mümkün değildir. Günümüzde kanunen seksen yaşındaki kişi ile yirmi yaşındaki kişinin evlenmesi yasak olmadığı halde bu konuda toplumda nasıl bir denge ve sağduyu varsa, neslin korunması maksadıyla evlenenler ile diğer maksatlar için evlenenler arasında da ma'kûl bir denge var olacaktır. İnsanların niçin evleneceklerini onlara bırakmak gerekir.

### Sonuç

Nikâhın asıl maksadı ve geçerliliğine etkisi hususunda fakihlerin farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Erkeğin milk-i mut'a elde etmesi, eşlerin birbirine helâl hâle gelmesi, onların cinsel ilişki yaşamaları, nesillerini devam ettirmeleri ve çocuğun nesebinin korunması nikâhın asıl maksadı olarak zikredilenlerdir. Nikâhın geçerliliği bu maksatları gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceğine göre belirlenmiştir. Nikâh yapılırken kullanılan sözler, üzerinde anlaşılacak şartlar ve tarafların niyetleri zikredilen maksatlara göre değerlendirilmiştir. Nikâhın asıl maksatlarına aykırı görülen şartların veya maksatların gayrimeşru olduğunda ilkesel olarak ittifak edilmiştir. Bazı şartların ve maksatların Şâriin maksadına uygun olup olmadığına ve bunların nikâhın geçerliliğini ne derece etkileyeceğine ise ihtilaf edilmiştir. Zikredilen asıl maksatlara aykırılık iddiasıyla nikâhın geçersiz sayılmasının çerçevesini en dar tutanların Hanefiler, en geniş tutanların Şâfiîler olduğu söylenebilir. Mâlikîlerin ve Hanbelîlerin bazen Hanefiler bazen de Şâfiîler gibi düşündükleri görülmektedir.

Erkek ile kadının birbirinin cinsel yönünden faydalanmasının helâl hale getirilmesinin nikâhın asıl maksadı olduğu söylenebilir. Bu maksadı gerçekleştirecek şekilde rükünlerine ve şartlarına riayet edilerek yapılan nikâhı mümkün olduğunca hâricî sebeplerle geçersiz saymamak gerekir. İnsanın tabiatına hoş gelmeyen veya Şâriin başka bir maksadına aykırı olduğu düşünülen hâricî sebepler ayrıca değerlendirilmelidir.

Normalde meşru sayılan ikincil maksatları elde etmek için yapılan nikâhları, içtihatla tespit edilen asıl maksadın gerçekleşmediğini söyleyerek geçersiz saymanın Şâriin maksadına uygun düşmeyebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Rükün ve şartlarına riayet edilen, fakat sırf ikincil maksatları elde etmek için evlenen kişileri açıkça yasak bulunmadıkça günâh ile itham etmek doğru değildir.

Bazı durumlarda bu nikâhın ancak mekruh olduğu söylenebilir. Naslarda yasaklanmış olmakla birlikte yapılan birçok işlemin dahi hukuken geçerli sayıldığı unutulmamalıdır.

Şüphesiz nikâhın güzel hikmetleri insanlara anlatılmalıdır. Fakat evliliğin karşılıklı fedakârlıklarla yürüyen bir birliktelik olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Onun için akde ilişen ve hoş olmayan hâricî durumlar, eğitim ve diğer bilinçlendirici faaliyetler veya başka tedbirler ile asgariye indirilmeye çalışılmalı, fakat nikâhı tamamen geçersiz ve hukuken yapılmamış saymaktan kaçınılmalı, insanların fitraten sahip oldukları toplumsal bilince güvenilmelidir. Şüphesiz nikâhtan sonra bir mağduriyet oluşmuşsa, mağdurun kendisi mağduriyetinin giderilmesini talep ettiğinde mağduriyeti giderilmelidir. Esasen nikâhın sonuçlarına katlanmak istemeyen ve hevâsına göre hareket etmek isteyenlerin nikâhsız ilişkilerine karşı mücadele edilmelidir.

#### KAYNAKÇA

- Abûlazîz b. Abdurrahmân b. Ali b. Rebîa. *İlm'ü makâsidi's-Şâri'*. Riyad: Müellif, 1423/2002.
- Âl-i Mansûr, Sâlih b. Abdûlazîz. *ez-Zevâc bi niyyeti't-tâlâk min hulâli edilleti'l-Kitâb ve's-sünne ve makâsidi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Sumey'i, 1424/2003.
- Buhârî, Abdûlazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kuna' ani'l-İkna'*. Riyad: Suudi Arabistan Adalet Bakanlığı Yayınları, 1421/2000.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Küveyt: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 1414/1994.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lügâ ve sihâhu'l-lügati'l-Arabiyye*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Katar, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem*. İskenderiye: Dâru'd-da'Ve, t.y.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424.

- el-Karârât ve'l-fetâva's-sâdira ani'l-Meclisi'l-Avrubî li'l-buhûs ve'l-İftâ*. Müessesetü'r-Reyyân, 1434/2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. Medine: 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'îl*. Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1390/1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Dâru's-Selâm, 1417/1997.
- Gürdeniz, İsmail Hakkı. *Makâsıdu's-şeria Açısından İslam'da Evlilik*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hâdimî, Nuruddîn b. Muhtâr. *el-Makâsıdü's-şer'iyye ta'rifühâ emsiletühâ hucciyetühâ*. Riyad: Dâru İşbiliyâ, 1424/2003.
- Halil b. İshâk el-Cündî. *et-Tavzîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*. Kahire: Merkez Necîbuveyh, 1429/2008.
- Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasari Halîl*. Dâru Âlemi'l-kütüb, t.y.
- Haydar, Ali. *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: 1318.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsı's-şer'iatil-İslâmiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1421/2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1414/1997.
- İbn Tâhir, el-Habîb. *el-Fikhü'l-Mâlikî ve edilletüh*. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1428/2007.
- İbn Teymiyye, Ahmed. *Mecmûu fetâvâ Şeyhulislâm Ahmed b. Teymiyye*. Medine: Mucem-me'u'l-Melik Fehd, 1425/2004.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* (Sübkî'nin *Raf'u'l-hâcib*'i ile birlikte). Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999.
- İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm. *el-Kavâidü'l-kübrâ (Kavâidü'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm)*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1421/2000.
- İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm. *el-Fevâid fî'htisâri'l-makâsıd (el-Kavâidü's-suğrâ)*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1416/1996.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî'htisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424/2004.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'ü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen. *Risâle* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ile birlikte). Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1415/1993.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1425/2004.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'îlil-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, t.y.

- Muhammed Bekr, İsmâîl Habîb. *Makâsîdü'ş-şerîa te'sîlen ve tefîlen*. Rabîtatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 1427.
- Mutlak, Abdülmelik b. Yusuf. *Zevâcî'l-misyâr dirâse fikhîyye ve ictimâiyye nakdiyye*. Riyad: Dâru İbn La'bûn, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, t.y.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâik* (İbn Nüceym'in şerhi *el-Bahru'r-râik* ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsîdî kavâidühü ve fevâidühü*. ed-Dâru'l-Beyzâ: Cerîdetü'z-Zemen, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc fî'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh* (Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'i ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Saîd b. Mansûr, *Sünen*. Hidistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ûm*. Thk. Rifâat Fevzî Abdülmuttalib. el-Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1422/2001.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *Kütübü'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Katar İslâmî İşler ve Vakıflar Bakanlığı, 1433/2012.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzî'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1418/1997.
- Tâhir b. Âşûr. *Makâsîdü'ş-şerîati'l-İslâmîyye*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 1421/2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İshâ. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417.
- Yargı, Mehmet Ali. "Nassı Ta'lîl Ederken Nassın Hükmünü Değiştirmeme İlkesi". *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar İmkânlar ve Sorunlar*. Yay. Haz. Fikret Karaman. 171-195. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ. *el-Medhalü'l-fikhî el-Âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418/1998.

# The Main Purpose of Marriage Contract and its Effect on the Validity of It

Mehmet Ali YARGI \*

## Extended Abstract

In this study, the researcher pointed out that marriage has many purposes, and that Islamic jurists have divided these into two as main purposes and subordinate purposes. Then he discussed the opinions put forward on this matter and tried to determine the main purpose of the marriage contract. And through research, the researcher found that the jurists have suggested as the main purpose of marriage contract *milk al-mut'a* or that the woman is halal for man, this means that the man and woman benefit from each other's sexual aspects, or the spouses have sexual intercourse, or the protection of the generation and the pedigree, or reproduction. The researcher concluded that it is more appropriate to determine as main purpose *milk al-mut'a*, or in other word, that the woman is halal for man. However, in cases where the aforementioned purposes of the marriage contract are not realized, the researcher tried to examine the effect of these on the validity of the marriage contract under three main titles.

Firstly, the effect of the purpose of the woman being halal to the man on the validity of the marriage contract was examined from the following aspects: The words used when the marriage contract was made, and the intention of contracting parties to halalness, and the condition of that the woman is not be halal, and the condition of that the marriage is temporary or its meaning. Secondly, for the purpose of having sexual intercourse, the effect of a condition that prevents or limits sexual intercourse or the presence of a defect that would prevent intercourse in one of them on the validity of the marriage contract was examined. Thirdly, it was studied the effect of the fact that marriage is not conducive to reproduction and childbearing definitely, and that the marriage contract is concluded not with the intention of reproduction, but with another intention, on the validity of the marriage contract.

Through the research, the researcher proven that the jurists have agreed on the illegality of the conditions or intents contradicting the main purpose, but they differed in the fact that some of the conditions, intentions and cases are illegal and contrary to the intent of the Shari' and in their impact on the validity of the marriage contract. It can be said that the Hanafis are who made the scope of the impact of the conditions and intentions of the two parties on the validity of the marriage contract narrower, and Shafi'is are the opposite of them. The Hanafis said that if the marriage contract is concluded, its elements and conditions are fulfilled, then it is valid, and the intentions and conditions of the two parties do

\* Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology Department of Islamic Jurisprudence, myargi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1899-5950>

not affect on its validity, and does not make it invalid unless they mention that the marriage is temporary, but the conditions contradicting the purposes and provisions of the marriage are invalid. Shafi'is, they said that the conditions contradicting sex or limiting it or contradicting the fact that woman is halal for man make the marriage contract invalid. Likewise, the intentions of parties if the marriage contract was held under duress or humor.

The Malikis and Hanbalis agree with the Hanafis in some matters and rulings, and they agree with the Shafi'is in others. Many of them said that the intention of the parties affects on the contract, even if it was not stated in the contract, especially in some cases where it was prohibited by texts of Quran or hadith. It is understood that the interpretation of the texts is effective in these differences of opinion.

The researcher concluded that the jurists should not consider marriage contract invalid for reasons beyond the elements and conditions of it, and consider it to be valid if its elements and conditions are met after the woman was halal for the man, and unless time is mentioned in the contract. They should look at external situations and causes which the nature of man hates or which is noticed that it contradicts the purpose of the marriage contract with another view, away from validating or unvalidating the contract. It should be noted that the marriage contract that was concluded for legitimated secondary purposes if it is considered invalid based on the wisdom deduced by ijtihad may contradict the purposes of Shari'. It should not be forgotten that even many transactions prohibited by the Qur'anic texts are deemed valid from a legal standpoint. However, situations that people cannot tolerate, and relate to the contract, but outside it, we should face it to limit it with other measures without affecting the validity of the contract.

**Keywords:** Islamic law, Marriage contract, Purpose, Intention, Intercourse, Tahleel.



# İBN ŞİHÂB EZ-ZÜHRÎ'YE (ÖL. 124/742) NİSPET EDİLEN MİSİR MENŞELİ BİR PAPİRÜSTEKİ RİVÂYETLERİN MÜTÂBAAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Hüseyin AKGÜN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 12 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Akgün, Hüseyin. "İbn Şihâb Ez-Zührî'ye (Öl. 124/742) Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 651-687.

<https://doi.org/10.33415/daad.750836>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 10 June 2020, **Accepted:** 12 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Akgün, Hüseyin. "Reviewing Narratives on an Egyptian Papyrus that is Attributed to Ibn Shihâb al-Zuhrî (d. 124/742) in terms of Mutâba'at". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 651-687.

<https://doi.org/10.33415/daad.750836>



## Öz

Bu araştırmada daha önce Nabia Abbott (1897-1981) tarafından yayımlanan *Chicago Oriental Institute Kütüphanesi*'nde 17627 numara ile kayıtlı bulunan hicrî 2. yüzyılın sonu veya 3. yüzyılın başlarına ait olduğu tespit edilen bir papirüs ele alınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Papirüsteki hadislerin tamamı (16 hadis) İbn Şihâb ez-Zührî'den (öl. 124/742) Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 144/761) aracılığıyla nakledilmektedir. Dolayısıyla Zührî'ye ait yazılı bir kaynaktan nakledildiği kuvvetle muhtemeldir. Bunların 14'ü merfû, 1'i mevkûf, 1'i maktûdur. Çalışmadaki diğer bir amaç ise farklı coğrafyalardaki hadis verileri arasındaki uyumu göstermektir. Bu doğrultuda papirüs sayfasındaki hadisler, rivâyetlerin Zührî'ye aidiyetleri ve sıhhati noktasında mütâbaat bakımından ele alınmıştır. Bu araştı-

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, huseyinakgun@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>

mayla bazı oryantalistlerin hadislerin senedlerinin sistematik olarak vasledildiği yönündeki iddialarının da asılsız olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Farklı coğrafyalardaki hadis verileri arasındaki uyumu da göstermeyi amaçlayan bu çalışmada, Mısır özelinde hadiste yazılı edebiyatın yaygınlığı ve bunun sonraki musanniflere etkisi ortaya konulmaya da çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Zührî, Mısır, Papirüs, Mütâbaat, Rivâyet Coğrafyası.

### Reviewing Narratives on an Egyptian Papyrus that is Attributed to Ibn Shihâb al-Zuhrî (d. 124/742) in terms of Mutâba'ât

#### Abstract

We endeavored to review a papyrus that was published by Nabia Abbott (1897-1981) and is numbered as 17627 in *Chicago Oriental Institute Library* and also dated to the Hijri 2nd century or early 3rd century. All the hadiths (16 hadiths) in papyrus are cited by 'Uqayl b. Hâlid al-Aylî (d. 144/761) who was a student of Ibn Shihâb al-Zuhrî. Accordingly, it is highly possible that it was transferred from a written source belonging to Zuhrî. 14 of related hadiths are marfu'; 1 of them is maqtu'. Another purpose was to show the harmony between hadith data in different geographies. In this respect, hadiths on papyrus page were analyzed based on accuracy and belongingness of narratives to Zuhrî in terms of followers (mutâba'ât). This study also tried to reveal the rootlessness of allegations which assume that hadiths that are narrated by some orientalist are systematically combined. We, in addition to all these, endeavored to reveal the currency of literature of hadith specific to Egypt and its effects on the following musannifs in this study which also aimed to show the harmony between the data of hadith

**Keywords:** al-Zuhrî, Egypt, Papyrus, Mutâba'ât, Narrative Geography.

#### Giriş

Daha önceki bir çalışmada Mısırlı Yezîd b. Habîb'in (öl. 128/746) rivâyetleri esas alınarak Mısır kaynaklı rivâyetler ile özellikle Hicâz (çoğu Medine) kaynaklı rivâyetler arasındaki ilişki, hadislerin isnâdlarından hareketle araştırılmış; söz konusu araştırmada Mısırlı bir râvinin Hicaz menşeli hadislerinin, Mısır'da yaklaşık 100 yıl rivâyet edildikten sonra hicrî 3. yüzyıl müdevvinleri/musannifleri tarafından her iki bölgeden de aynı şekilde tedvin edilmiş olduğu gösterilmeye çalışılmıştı.<sup>1</sup> Bu araştırmada ise yine Mısır menşeli bir papirüsteki<sup>2</sup> Medine kaynaklı hadisler, Medine ve diğer beldelerdeki mütâbileri ile karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

<sup>1</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (öl. 128) Rivâyetleri Özelinde)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015), 7-29.

<sup>2</sup> Bk. Ek-1 ve Ek-2.



Araştırmada kullanılan belge ise daha önce Nabia Abbott (1897-1981) tarafından yayımlanan Chicago Oriental Institute Kütüphanesi'nde 17627 numara ile kayıtlı bulunan hicrî 2. yüzyılın sonu veya 3. yüzyılın başlarına ait olduğu tespit edilen bir papirüstür.<sup>3</sup> Söz konusu belgedeki rivâyetlerin tamamı Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) Ukayl b. Hâlid el-Eylî'den (öl. 144/761), onun da İbn Şihâb ez-Zührî'den (öl. 124/742) rivâyet ettikleri 14'ü merfû, 1'i mevkûf, 1'i maktû (Zührî'nin kanaati) hadis olmak üzere 16 rivâyetten oluşmaktadır.<sup>4</sup> Bu hadislerin çoğu belağ sîgasıyla nakledilmektedir.

Papirüsün tahliline geçmeden önce papirüsün râvileri ve muhtemel katipleri hakkında kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır.

#### A) Papirüsün Râvileri ve Muhtemel Kâtipleri

Yukarıda belirtildiği üzere papirüsteki hadislerin tamamı İbn Şihâb ez-Zührî'den, Ukayl b. Hâlid el-Eylî aracılığıyla Leys b. Sa'd tarafından nakledilmiştir. Dolayısıyla öncelikle bu iki râvi hakkında kısa bir bilgi verilecektir.

Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl.144/761): Ukayl, bugün Ürdün'ün güneyinde Mısır yakınlarındaki Eyle (Akabe) şehrinde dir. O, Zührî'nin hadisleri konusunda bir otoritedir. Zührî'nin Eyle'de bir arazisi vardı. Ukayl buradayken ondan hadislerini yazmıştır.<sup>5</sup> Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) de, onun bir kitap sahibi olduğu ve Zührî'den hadis yazdığını bildirmektedir.<sup>6</sup> Haza da ve seferde onunla dört yıl beraber olduğu bildirilmiştir.<sup>7</sup> Ukayl, güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir. Fustât'ta vefat etmiştir.<sup>8</sup> Bazı kaynaklarda Ukayl'ın sahip olduğu bir kitabının, Leys'in torunu Abdülmelik b.

<sup>3</sup> Söz konusu papirüs tarafımızdan tekrar gözden geçirilerek değerlendirilmiştir. Abbott'un papirüs hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary Papyri II: Qur'anic commentary and tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1967), 166-184.

<sup>4</sup> Birinci hadis ile ilgili bir kanaate sahip olunamadığından değerlendirmeye alınmamıştır. Ayrıca rivâyetlerden birisi (9. rivâyet) aynı hadisin farklı bir isnâdla mevkûf olarak rivâyetidir.

<sup>5</sup> Bk. Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 41/46; Ebû Abdullah Şemseddin Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 6/301-302.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1952), 7/43.

<sup>7</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 41/41.

<sup>8</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/302.

Şuayb b. Leys (öl. 248/862) tarafından rivâyet edildiği haber verilmektedir.<sup>9</sup>

Leys b. Sa'd (öl. 175/791): 94/713 yılında Mısır'da dünyaya geldi.<sup>10</sup> Onun tahsil hayatının ilk yıllarına ait kaynaklarda kesin bilgiler yer almamaktadır. Ancak Leys'in, Mısır medresesinde yetişen büyük fakih ve muhaddis Yezîd b. Ebî Habîb'in (öl. 128/746), önde gelen talebelerinden biri olduğu ve onun ders halkasında yetiştiği belirtilmektedir.<sup>11</sup> 113/732 yılında yaptığı hac ziyareti esnasında Mekke'de içlerinde Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Ebî Müleyke, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebu'z-Zübeyr ve İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi'in de bulunduğu birçok âlimle görüştüğü kaydedilmektedir.<sup>12</sup> Onun, doğrudan Zührî'den rivâyetleri bulunduğu gibi, başkaları aracılığıyla da ondan hadis nakletmiştir.<sup>13</sup> Değişik tarihlerde Medine'de bulunan Leys'in, kâtibi Ebû Sâlih (öl. 223/838) ile 161/778 yılında Irak'a gittikleri rivâyet edilmektedir. Ayrıca buradayken Bağdat'tayken Hüseym el-Vâsıtî'nin (öl. 183/799) kitaplarını elde ettiği ve Hüseym'den bunları dinlediği bilinmektedir.<sup>14</sup> Aynı zamanda onun, Irak'tayken hadis de naklettiği kaydedilmektedir.<sup>15</sup> Hadis ve fıkıh dışında değişik ilim dallarında söz sahibi olan Leys<sup>16</sup> Mısır'ın en güvenilir râvisi olarak da kabul edilmiştir.<sup>17</sup> Çok sayıda hocası ve öğrencileri bulunan Leys 175/791 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>18</sup> Leys'in hadisleri yazdığı ve kitap sahibi olduğu bilindiği gibi,<sup>19</sup> hadisleri rivâyet konusunda icâzet isteyenlere icâzet verme konusunda geniş davrandığı da söylenmektedir.<sup>20</sup> Rivâyet tekniğinde arz usu-

654 | db

<sup>9</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî Hatîb, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 11/155. Krş. Abbott, *Papyri*, 172-173.

<sup>10</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/137.

<sup>11</sup> Hasan Cirit, "Hicrî II. Asır Muhaddis ve Fakihlerden Leys b. Sa'd, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18 (2000), 190.

<sup>12</sup> Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/165.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/138. Aynı durum Nâfi'den rivâyetlerinde de görülmektedir. Bu durum onun isnâdlarındaki doğruluğuna ve tedlîs yapmadığına dair güçlü bir karinedir.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/145.

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/153.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/147.

<sup>17</sup> Onun hakkında değişik âlimlerin övgüleri için bk. Zehebî, *Siyer*, 8/154-156.

<sup>18</sup> Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/412-417; Özen, "Leys b. Sa'd", 164-168.

<sup>19</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/414-415.

<sup>20</sup> Bk. Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil bey-ne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 440; Ebû

lüne ilk başvuran muhaddislerden kabul edilen Leys,<sup>21</sup> hadisçilerin çoğunluğunun görüşünün aksine hadis rivâyet usullerinden kitâbet ve münâvele yoluyla rivâyette bulunmayı, isteyene hadis yazıp yollamayı câiz göürdü. Meselâ Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin (öl. 143/760) ve Hişâm b. Urve'nin (öl. 146/763) mektupla gönderdikleri rivâyetleri tahdîs sîgasıyla<sup>22</sup> ve Ubeydullah b. Ebî Ca'fer'den münâvele yoluyla rivâyette bulunmuştur. Leys, tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden İbn Şihâb ez-Zührî, Ebu'z-Zübeyr (öl. 126/743) gibi birçok muhaddisin özel koleksiyonlarına sahipti.<sup>23</sup>

Leys, çeşitli hocalardan derlediği hadislerini papirüslere (القراطيس = karâtîs) yazıyordu (AsI). Daha sonra zamanla bunları ince derilere (الرق = parşömen) aktardı.<sup>24</sup> İşte bugün elimizde parça parça bulunan, her biri farklı hocalarına isnâd edilen cüzlerin<sup>25</sup> (meşyeha türü) bu kitabın parçaları olduğu düşünülebilir.

İnceleme konusu olan papirüsün ise günümüze nasıl intikal ettiği ile ilgili kesin bir şey söylenemese de bazı tespitlerde bulunulabilir. Abbott'a göre papirüs en geç hicrî 3. yüzyılın başlarına aittir. Ancak bunu bir kimyasal test veya başka herhangi bir yolla tespit ettiği yönünde bir bilgiye ulaşlamamıştır. Bununla birlikte değişik dünya kütüphanelerinde bulunan hadis papirüslerinin en geç 3. yüzyılın sonlarına ait olduğu da bilinmektedir.<sup>26</sup> Buna göre papirüs

Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 321.

<sup>21</sup> Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 279.

<sup>22</sup> Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 344.

<sup>23</sup> Özen, "Leys b. Sa'd", 167.

<sup>24</sup> Bkz Ya'küb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/217. Şükrü Özen, bu parşömenleri ifade eden (*rakk*) kelimesini kölelikle ilgili bir kitap olarak anlamıştır ki, bu doğru değildir (Özen, "Leys b. Sa'd", 167). Rakk ve kurtâs kavramları için bk. İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: TİMAŞ, 2018), 216-217.

<sup>25</sup> Bk. Zeyd b. Eslem'in hadisleri için bk. Leys b. Sa'd, *Cüz' fîhi meclis min fevâidil-Leys b. Sa'd*, thk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1987). Önce Hişâm b. Urve'nin, sonunda ise Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin hadislerinin yer aldığı cüz için bk. Hasan Cirit, *Leys b. Sa'd ve Hadis Cüz'ü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988). Yine Ebu'z-Zübeyr ve Nâfi' rivâyetleri için bk. Ebu'l-Cehm el-Alâ b. Mûsâ el-Bâhilî, *Cüz'ü Ebi'l-Cehm el-Alâ b. Mûsâ el-Bâhilî*, thk. Abdurrahim b. Muhammed el-Kaşkarî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999). Keza Yezîd b. Ebî Habîb hadisleri için bk. Yezîd b. Ebî Habîb, *Cüzü ehâdîsi Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısrî, Ehâdîsu'ş-şuyûhî'l-kibâr – Akdemü'l-mahtûtât'l-hadîsiyye* içerisinde (s. 11-64), thk. Hamza Ahmed Zeyn (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004).

<sup>26</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları", *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8/1 (2020), 2-34. Ayrıca J. von Karabacek'in

Leys'in öğrencilerinden birisine veya ondan istinsah eden öğrencilere ait olmalıdır. Bu durumda Abbott'un da belirttiği gibi bu kişiler Yahyâ b. (Abdullah) b. Bükeyr,<sup>27</sup> Leys'in kâtibi Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih (öl. 223/838) veya Leys'in torunu Abdülmelik b. Şuayb b. Leys (öl. 248/862) tarafından nakledildiği söylenebilir. Bununla birlikte Abbott, metinde adının geçiyor olmasından (1. Hadis) ve papirüste rivâyet edilen çok sayıda hadisin diğer kaynaklarda kendisinden naklediliyor<sup>28</sup> olması gibi sebeplerden dolayı, bu papirüsün Yahya b. Bükeyr'e (öl. 231/845) (veya onun müstensihlerine) ait olduğu ihtimalini daha güçlü görmektedir.<sup>29</sup>

## B) Papirüsün Tahlili

Papirüsteki ilk hadisin bulunduğu kısmın baş tarafı tahrip olduğundan okunamadığı için değerlendirmeye ikinci hadisle başlanacaktır.<sup>30</sup>

## 2. Hadis

Papirüste yer alan ikinci hadis şu şekildedir:

656 | db

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب [قال أخبرني] أنس بن مالك أن رسول الله عليه السلام قال من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره [فليصل رح]مه<sup>31</sup>

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Enes b. Mâlik ← Rasûlullah (as): “Kim rızkının bollaşmasını ve ömrünün uzamasını istiyorsa akrabaları ile bağını güçlendirsin!”

Bu hadis, senedi ve metniyle birebir aynı olarak Buhârî (öl. 256/870) tarafından Leys'ten, Yahyâ b. Bükeyr (öl. 231/845) aracılığıyla nakledilmektedir.<sup>32</sup>

(1845–1918) tespit ettiği 12.000 papirüsten en geç tarihlisi olanın 323/935 yılına ait olduğu bilinmektedir. Bk. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap*, 229.

<sup>27</sup> Onun Leys'ten bazı nüshalar naklettiği bilinmektedir (Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/405, 3/458). Nitekim Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî tarafından yayımlanan Leys b. Sa'd cüzündeki rivâyetler Yahyâ b. Bükeyr'den nakledilmektedir (Bk. 25. dipnot).

<sup>28</sup> 2, 10, 14. hadisler. Bunlara ilaveten 4. hadisin de ondan rivâyet edildiği tespit edildi.

<sup>29</sup> Abbott, *Papyri*, 173.

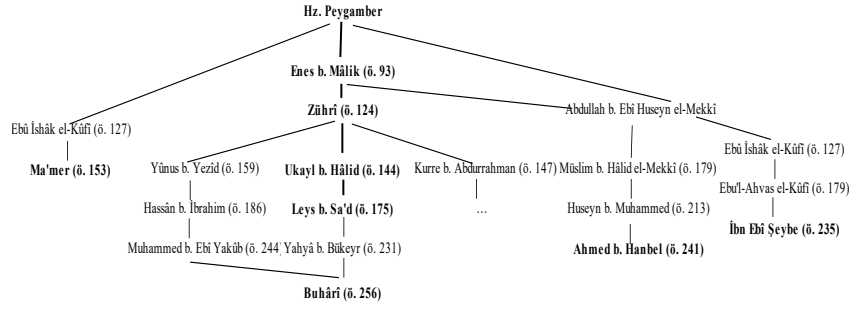
<sup>30</sup> Hadislerin transkripsiyonunda papirüsteki hat değil de modern Arapça hat kullanılmaktadır. Ayrıca papirüste okunamayan yerler köşeli parantez içerisinde inşa edilmek suretiyle verilmeye çalışılacaktır. Bu papirüsün okunmasında yukarıda adı geçen N. Abbott'un çalışması esas alınmış olmakla birlikte, onun hatalı okuduğu veya inşa ettiği düşünülen yerlerde bazı düzeltmelerde de bulunulmuştur.

<sup>31</sup> Papirüste silinmiş/okunamayan kısımlar köşeli parantez içinde verilecektir.

<sup>32</sup> Bk. Buhârî, “Edeb”, 12 (No. 5986).

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنَسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَتَهُ

Söz konusu hadisi Zührî'den sadece Mısırlılar rivâyet etmiş görünmektedir (Bk. Şekil 1).<sup>33</sup> Bunda söz konusu rivâyetin onlar tarafından yazılı olarak rivâyet edilmiş olmasının etkisi olduğu düşünülebilir. Zira hem Ukayl hem de Leys hadisleri yazar ve yazdırırdı. Dolayısıyla bunların rivâyetleri rağbet görmüş görünmekle birlikte teferrüd algısına neden olmaktadır denilebilir.<sup>34</sup> Öte yandan hadisin Zührî tarîki dışında başka şehirlerde de rivâyet edilmiş olması bunun Mısırlılar tarafından uydurulmamış olduğunun güçlü bir delildir. Zira bu hadis daha ilk dönemlerden itibaren Mekke, Kûfe gibi bölgelerde de rivâyet edilmiştir.



(Şekil 1)

Öte yandan söz konusu hadis Mekkelilerin rivâyetinde tamamen farklı bir tarik ile aşağıdaki formda mürsel olarak nakledilmektedir:

أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أَدْلِكُكُمْ عَلَى خَيْرِ أَخْلَاقِ أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؟ مَنْ عَفَا عَمَّنْ ظَلَمَهُ وَأَعْطَى مَنْ حَرَمَهُ وَوَصَلَ مَنْ قَطَعَهُ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُنَسَأَ لَهُ فِي عُمْرِهِ وَيُرَادَ لَهُ فِي مَالِهِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلْيَصِلْ رَحْمَتَهُ

<sup>33</sup> Kurre b. Abdurrahmân Mısırlı olduğu yönündeki bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/333. Aslen Ürdün'ün güneyinde Mısır yakınlarındaki Eyle (Akabe) şehrinde olan Yunus b. Yezîd ise Mısır'da vefat etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/395-396.

<sup>34</sup> Hadislerin yazımına bağlı teferrüd olgusu için bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası* (İstanbul: İFAV, 2019), 178.

Ebu'l-Ahvas ← Ebû İshâk (el-Kûffî) ← Abdullah b. Ebi'l-Huseyn (el-Mekkî) ← Rasûlullah (s.a.v.): “Size dünya ve ahiret ehlinin ahlâkının en hayırlısını öğreteyim mi? (Onlar) kendisine zulmedenı affeden, kendisini yoksun bırakana veren, akrabalık ilişkilerini koparan ile bağ kurandır. Kim ömrünün uzatılmasını, malının artmasını isterse Rabbi olan Allah'tan sakınsın ve akrabalık bağlarını korusun!”<sup>35</sup>

Kûfeli Ebû İshâk'tan nakledilen ve daha muhtasar olan Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) rivâyetinde ise, İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) rivâyetinde bulunan Abdullah b. Ebi'l-Huseyn'in adı zikredilmemektedir (Bk. Şekil 1).<sup>36</sup> Bununla birlikte Ma'mer'in bu hadisi Zührî'den nakletmemiş olması dikkat çekici bir durumdur.<sup>37</sup> Ancak Ma'mer'in bu rivâyetini G. H. A. Juynboll'un (1935-2010) tezi doğrultusunda diving (dalma)<sup>38</sup> olarak nitelendirilemez. Zira böyle bir niyeti olsa bunu muttasıl bir isnâdla yapardı. Bu durumda akla gelebilecek tek bir soru kalmaktadır, o da Zührî'nin bunu vasletmiş olması ihtimalidir ki, bunun vâki olmasının uzak bir ihtimal olduğunun en güçlü delili bu papirüsteki hadislerin dördü hariç hepsinin mürsel olarak rivâyet edilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Zührî'nin hadisleri vasletme gibi bir eğiliminin olmadığı aşikârdır.

658 | db

### 3. Hadis

Papirüsteki üçüncü hadis, Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb senediyle Rasûlullah'tan belağ sîgasıyla aşağıdaki şekilde mürsel<sup>39</sup> olarak nakledilmektedir:

<sup>35</sup> Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 7/237 (No. 35652). Daha sonra bu hadis yine Enes'e dayandırılarak da nakledilmektedir. Huseyn b. Muhammed ← Müslim b. Hâlid (el-Mekkî) ← Abdullah b. (Abdurrahman) b. Ebi Huseyn el-Mekkî ← Enes ← Nebî (s.a.v.) Bk. Ahmed, *Müsned*, 20/43 (No. 12588).

<sup>36</sup> Bk. Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/172 (No. 20235).

<sup>37</sup> Burada, Zührî'nin bu hadise, Ma'mer'in kendisiyle görüşmelerinden sonra erişmiş olması da bir ihtimal olarak düşünülebilir.

<sup>38</sup> Bk. G. H. A. Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science”, *Islamic Law and Society*, 8/3 (2001), 315-326.

<sup>39</sup> Bu makalede Zührî'nin mürselleri kavramıyla aslında onun mu'dal olan rivâyetleri de kastedilmektedir (Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/339). Zira Zührî ile Hz. Peygamber arasında bazen sadece sahâbî ismi düşürülmüş olabileceği gibi birden fazla râvinin düşürülmüş olması da muhtemeldir.

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله قال إذا أخصبت الأرض فانزلوا عن ظهه<sup>40</sup> ركم فأعطوه حقه من الكلا وإذا أجدبت الأرض فامضوا عليها بنقيها [و عليكم بالدلج] فإن الأرض تطوى بالليل

... Rasûlullah: “Toprak verimli kılındığında bineklerinizden inin ve onun otunu vermek suretiyle hakkını verin! Toprak kurak olduğunda ise onların üzerinde güçleri yettiği ölçüde yolculuk edin. Geceleri yol alın! Zira yeryüzü gece yol almaya daha müsaittir.”<sup>41</sup>

Hadisi kaynaklarda araştırdığımızda bu şekilde Zührî'nin mürseli olarak değil de muttasıl bir senedle temel hadis kaynakları dışında rastlamaktayız. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (öl. 307/919) rivâyet ettiği hadis şu şekildedir:<sup>42</sup>

حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ الرَّبِيعِ الْحَرَّازُ حَدَّثَنَا رُوَيْمُ الْقَارِيُّ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَخْصَبَتِ الْأَرْضُ فَانْزِلُوا عَنْ ظَهْرِكُمْ فَأَعْطُوهُ حَقَّهُ مِنَ الْكَلَالِ، وَإِذَا أَجْدَبَتِ الْأَرْضُ فَاْمْضُوا عَلَيْهَا بِنَيْهَا وَعَلَيْكُمْ بِالذَّلْجَةِ فَإِنَّ الْأَرْضَ تُطْوَى بِاللَّيْلِ

Aynı lafızlarla, Humeyd b. er-Rebî' el-Hazzâz ← Ruveyim el-Kârî' ← Leys ← Ukayl ← Zührî ← Enes ← Nebî (s.a.v.) senediyle nakledilen bu hadis görüldüğü üzere Enes üzerinden vasledilmektedir. Nitekim Buhârî<sup>43</sup> ve Dârekutnî (öl. 385/995)<sup>44</sup> bu hadisin aslının mürsel olduğuna dikkat çekmektedirler. Ancak Ebû Dâvûd hadisin sadece son kısmının yer aldığı bir metni Basralılardan “Amr b. Ali ← Hâlid b. Yezîd ← Ebû Ca'fer er-Râzî ← Rebî' b. Enes ← Enes ← Rasûlullah (s.a.v.)” şeklindeki bir isnâdla nakletmektedir.<sup>45</sup> Yine Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826) da Hasan-ı Basrî'den (öl.

<sup>40</sup> Abbott bu eksik kısmın “الأرض بعيركم” şeklinde olabileceğini tahmin etmiş olsa da kanaatimizce bu isabetli değildir. Bk. Abbott, *Papyri*, 166.

<sup>41</sup> Şerhi için bk. Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf Zûrkânî, *Şerhü'z-Zûrkânî alâ Muvatata' el-İmâm Mâlik*, thk. Tâha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2003), 4/624-625.

<sup>42</sup> Ahmed b. Ali el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsenedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 301 (No. 3618); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/94; Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/419-420.

<sup>43</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *İlelu't-Tirmizî'l-kebir*, thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 346-347.

<sup>44</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 12/192.

<sup>45</sup> Ebu Dâvûd, “Cihâd”, 62 (No. 2571).

110/728) mürsel olarak benzer bir hadisi şu şekilde rivâyet etmektedir:

عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَحْصَيْتُمْ فَأَمْكِنُوا الدَّوَابَّ أَسْمَتَهَا، وَلَا تَعْدُوا الْمَنَازِلَ، وَإِذَا أُجِدْتُمْ فَسَبِّرُوا، وَعَلَيْكُمْ بِالذَّلِجَةِ، فَإِنَّ الْأَرْضَ تُطَوَّى بِاللَّيْلِ، وَلَا تَنْزِلُوا عَلَى جَوَادِ الطَّرِيقِ، فَإِنَّهَا مَأْوَى الْحَيَّاتِ وَالسِّبَاعِ، وَإِيَّاكُمْ وَقِضَاءَ الْحَاجَةِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا مِنَ الْمَلَاعِنِ، وَإِذَا تَعَوَّلْتَ الْغِيْلَانَ لَكُمْ فَأَذِنُوا

Abdürrezzâk ← Hişâm b. Hassân ← Hasan-ı Basrî ← Rasûlullah (s.a.v.): “Bolluk olan yerlere ulaştığımızda hayvanların hörgüçlerini (doldurmalarına) izin verin! (Yola alma konusunda) aşırı kaçmayın! Çorak yerlerde olduğunuzda ise ilerleyin. Geceleri yol alın! Zira yeryüzü gece yol almaya daha müsaittir. Ana yoldan ayrılma. Oralar yılanlar ve yırtıcılar için barınaktır. Oraya kaza-i hacetten de sakının! Zira (oralara pislemek insanların) laneti(ni) celp eder. Eğer size bir cin musallat olursa ezan okuyun.”<sup>46</sup>

Bu hadisin bir kısmı hayvanlara karşı iyi muamele bağlamında Medinelilere Şamlı Hâlid b. Ma’dân (öl. 103/721) tarafından yine mürsel olarak nakledilmektedir.<sup>47</sup>

Bütün bu rivâyetlerin senedleri mürsel mi mevsûl mü olduğu noktasındaki ızdırab sebebiyle illetli olsa da hadisin Basra, Şam ve Medine’de de bilindiğini ancak isnâdındaki sorunlar dolayısıyla sonradan fazla itibar görmediğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu durum bize, isnâdlarında problem olsa da bazen (en azından öz itibarıyla) böylesi hadislerin teferrüd etmiş sağlam isnâdlı hadislerden mütâbaat etmeleri açısından kıymete haiz olduklarını göstermektedir.

Ayrıca bu hadisin senedinin, oryantalistlerin savunduğu anlamda bazı kaynaklarda vasledildiği de görülmektedir. Ancak yuka-

<sup>46</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm es-San’ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 5/160 (No. 9247). Müsned-i Ahmed’de, Hasan-ı Basrî ile Hz. Peygamber arasına Câbir getirilmiş olsa hadis munkatî’dır. Bk. Ahmed, *Müsneid*, 23/315 (No. 15091).

<sup>47</sup> Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik, *el-Muvatta’a*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), “İsti’zân”, 38. Abdürrezzâk ise vaslederek rivâyet etmektedir. Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/162 (No. 9251). Keza Müslim’de benzer lafızlarla Süheyl b. Ebî Sâlih tarafından da muttasıl olarak nakledilmektedir. Bk. Müslim, “İmâre”, 178 (No. 1926). Buhârî Süheyl’in hadislerine itibar etmediği için bu hadisi kitabında tahrir etmemiştir. Basralı Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) de bu hadisi Medinelilerden biraz farklı lafızlarla yine Süheyl’den nakletmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 61 (No. 2569).



rıda ifade edildiği üzere bu illet Buhârî, Dârekutnî gibi âlimler tarafından tespit edilebilmiştir.

#### 4. Hadis

Papirüsteki dördüncü hadis aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

قال وحدثنى الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني [عروة بن الزبير] عن عائشة أن رسول الله عليه السلام كان إذا أخذ مضجعه نفث في يديه وقرأ فيهما [بالمع] وذات ثم مسح بهما جسده

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Urve ← Âişe: “Rasûlullah (a.s.) yatağına girdiği zaman ellerine üfler ve Muavvizât surelerini okurdu. Sonra ellerini vücuduna sürerdi.”

Hadis bu formuyla aynı isnâd ve lafızlarla çeşitli kaynaklarda yer almaktadır.<sup>48</sup> Medineliler ise Mısırlıların yukarıdaki şekilde naklettiği bu hadisi aynı manada fakat farklı lafızlarla şu şekilde nakletmektedirler:

عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا اشْتَكَى يَفْرَأُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَيَنْفُثُ، قَالَتْ: فَلَمَّا اشْتَدَّ وَجَعُهُ، كُنْتُ أَنَا أَقْرَأُ عَلَيْهِ وَأَمْسُخُ عَلَيْهِ بِيَمِينِهِ رَجَاءَ بَرَكَتِهَا

db | 661

Mâlik ← İbn Şihâb ← Urve ← Âişe: “Rasûlullah (s.a.v.) rahatsızlandığında kendine Muavvizât surelerini okur ve üflerdi.” Devamında dedi ki: “Ağrıları artınca ise ona ben okurdum ve sûrelerin bereketini umarak sağ eliyle onu sıvazladım.”<sup>49</sup>

Basralı Ma'mer'in Zührî'den rivâyeti ise aşağıdaki gibidir:

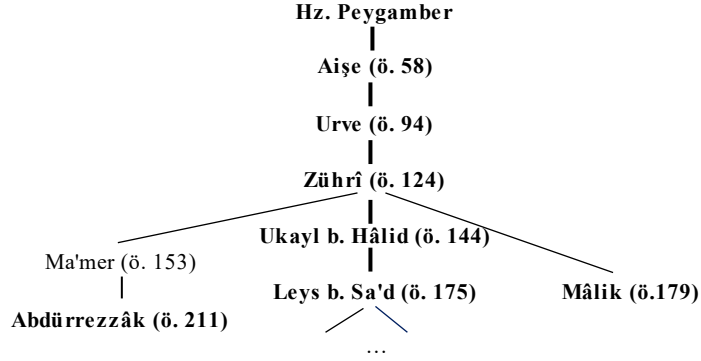
أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي فُيَضَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ - قَالَ مَعْمَرٌ: فَسَأَلْتُ الزُّهْرِيَّ كَيْفَ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ؟ فَقَالَ: كَانَ يَنْفُثُ عَلَى يَدَيْهِ، وَيَمْسُخُ بِهِمَا وَجْهَهُ - قَالَتْ عَائِشَةُ: فَلَمَّا نَفَلَ جَعَلْتُ أَنْفُلُ عَلَيْهِ بِهِنَّ، وَأَمْسُخُهُ بِيَدِ نَفْسِهِ

Ma'mer ← İbn Şihâb ← Urve ← Âişe: “Rasûlullah (s.a.v.) vefatına sebep olan hastalığı sırasında kendi vücuduna Muavvizât surelerini okur üflerdi.” Ma'mer dedi ki: Bunu Zührî'ye sordum: “Kendine nasıl okur üflerdi? Dedi ki: “O, ellerine üfler ve onları yüzüne sürerdi.” Âişe dedi

<sup>48</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/40 (No. 29316); Buhârî, “Da'vât”, 12 (No. 6319). Bu hadisin yine Yahyâ b. Bükeyr'den rivâyeti de bulunmaktadır (Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed Sâmîrî el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî (Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1999), 311.

<sup>49</sup> Bk. Mâlik, “el-Ayn”, 10.

ki: “Onun hastalığı ağırlaştığında ona (Muavvizâtı) okur  
üfler, onu kendi eliyle sıvazlardım.”<sup>50</sup>



(Şekil 2)

662 | db

Görüldüğü üzere Mısır menşeli bu Zührî rivâyetinin Medine ve Basra'da da bir aslı bulunmaktadır (Bk. Şekil 2). Dolayısıyla bu hadisin Zührî'ye isnâdında bir şüphe yoktur. Ancak senedin üst kısmı, yani Hz. Peygamber'e nispeti hususunda ise ancak bir zann-ı gâlibden bahsedilebilir.<sup>51</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in Muavvizât sûreleriyle rukye yaptığı ferd haber olmakla birlikte, O'nun değişik dualarla rukye yaptığı gerek Hz. Âişe'den<sup>52</sup> gerekse diğer sahâbîlerden<sup>53</sup> gelen rivâyetlerle meşhûr seviyesindedir.

## 5. Hadis

Papirüsteki beşinci hadis, Leys ⇐ Ukayl ⇐ İbn Şihâb senediyle Rasûlullah'tan belağ sığasıyla aşağıdaki şekilde nakledilmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله عليه السلام صلى على المتسحرين ثلاثا واستغفر لهم ثلاثا يشك عقيل [فكتب له به]

“Rasûlullah sahur yapanlara üç kez dua etti ve(ya) onlar için üç kez istiğfar etti.” Ukayl tereddüt etti [ve bunu ona yazdı].

<sup>50</sup> Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/20 (No. 19785).

<sup>51</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 27/165.

<sup>52</sup> Buhârî, “Tıbb”, 39 (No. 5750).

<sup>53</sup> Buhârî, “Tıbb”, 32-38 (No. 5736-5749)

Söz konusu hadisin sadece ilk kısmı, kaynaklarda Leys'ten “Hişâm b. Sa'd ← Hâtim b. Ebî Nasr el-Kuşeyrî ← Ubâde b. Nuseyy ← Raculun min ashâbi'n-Nebî ← Nebî” isnâdı ile meçûl râviler aracılığıyla nakledilmektedir.<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere bu hadis isnâdındaki inkita' dolayısıyla itibar görmemiş ve elimizdeki kaynaklarda büyük oranda yer almamıştır. Ayrıca papirüsteki bu örnekler J. Schacht (1902-1969) gibi bazı oryantalistlerin savunduğu, sonradan hadislerin senedlerini muttasıl hale getirme gibi sistematik bir faaliyetten söz edilemeyeceğini de göstermektedir.<sup>55</sup>

## 6. Hadis

Bu hadis de aynı senedle belağ sîgasıyla şu şekilde nakledilmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله عليه السلام كان يسأل عن الرؤيا فيجبه الرجل فإذا أبوا يسألهم مرارا فلم يخبره أحد منهم بشيء فرأى أظفارهم قد طالت ودخلها وشح<sup>56</sup> فقال تر[و]ن وتر[و]ن هذا في أظفاركم

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← “Rasûlullah (a.s.) (ashâbına) rüya görüp görmediklerini sorardı. Adamın biri cevap verirdi. Anlatmaktan kaçındıklarında, onlara tekrar tekrar sorardı. (Uzun bir süre) onlardan hiçbiri bir şey (rüya) haber vermeyince onların tırnaklarının uzadığını ve onlara pislik dolduğunu gördü ve dedi ki: “Şu tırnaklarınızdakileri görseydiniz (kesseydiniz), rüya görürdünüz.”

Söz konusu hadisi elimizdeki kaynaklarda sadece iki yerde muallak olarak tespit edebildik.<sup>57</sup> Bunlardan biri basılı diğeri ise yazma halinde bir eserdir. Basılı olan ve Muhammed b. Sîrîn'e nispet edilen kitapta şu şekilde geçmektedir:

<sup>54</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 22/337 (No. 845). Taberânî'nin senedinde görüldüğü üzere bu hadis, papirüsün muhtemel sahibi veya râvisi olan Leys'in kâtibi Ebû Sâlih tarafından nakledilmektedir.

<sup>55</sup> Schacht'ın bu iddiasına H. Motzki (1948-2019) ve Uri Rubin'in itirazları için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2013), 130-131.

<sup>56</sup> Doğrusu “وشح” olmalıdır.

<sup>57</sup> Hadisin başındaki, Hz. Peygamber'in ashâbına rüya görüp görmediklerini sorması ise çok sayıda, değişik şehirlerden gelen hadislerle sabittir. Örneğin Medinelilerin bir rivâyeti için bk. Mâlik, “Rüyâ”, 2. Kezâ Basralıların bu konuda bir rivâyeti için bk. Buhârî, “Cenâiz”, 91 (1386).

فقد روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَسْأَلُ أَصْحَابَهُ كُلَّ يَوْمٍ «هَلْ رَأَى أَحَدٌ مِنْكُمْ الْبَارِحَةَ رُؤْيَا» فَيَقْصُونَ عَلَيْهَا عَلَيْهِ فَيُجَبِّرُهَا لَهُمْ. ثُمَّ سَأَلَهُمْ أَيَّامًا فَلَمْ يَقْصِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْهُمْ رُؤْيَا فَقَالَ لَهُمْ «كَيْفَ تَرَوْنَ فِي أَظْفَارِكُمُ الرُّفْعَ» وَذَلِكَ أَنَّ أَظْفَارَهُمْ قَدْ طَالَتْ وَتَقْلِيمُهَا مِنَ الْفِطْرَةِ

“Nebî (s.a.v.) ashâbına her gün “dün gece sizden birisi rüya gördü mü?” diye sorardı. Onlar Hz. Peygamber’e rüyalarını anlatır, o da onlara tabir ederdi. Sonra bir gün hiç kimse bir rüya anlatmayınca, onlara şöyle dedi: “Tırnaklarınızda pislik olduğu halde nasıl göresiniz ki?” Onun böyle demesinin sebebi tırnaklarının uzamasındandı. Onları kesmek ise fitrattandır.<sup>58</sup>

Diğeri ise, Ebû Tâhir İbrahim b. Yahyâ İbn Gannâm el-Hanbelî’nin (öl. 779/1377) yazma halindeki eseri *Ta’birü’l-menâm*’da benzer lafızlarla şu şekilde yer almaktadır:<sup>59</sup>

وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَسْأَلُ أَصْحَابَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُمْ عِنَّمَا رَأَوْا فَيُخْبِرُونَهُ بِمَا يَرَوْنَ ثُمَّ سَأَلَهُمْ مَرَارًا فَلَمْ يَخْبِرُوهُ فَرَأَى أَظْفَارَهُمْ قَدْ طَالَتْ وَفِيهَا رُفْعٌ فَقَالَ: كَيْفَ تَرَوْنَ وَالرُّفْعُ فِي أَظْفَارِكُمْ

Burada da bir önceki hadiste gördüğümüz durum ile karşı karşıyayız. İsnâdı muttasıl olmayan bu hadisler itibar görmeyip neredeyse kaynaklarda hiç yer bulamamışlardır. Bu, aynı zamanda hadis ricâl ve usûl kitaplarında yer alan, Zühri’nin mürsellerine çoğu âlim tarafından itibar edilmediği yönündeki teorik bilgi<sup>60</sup> ile de uyumludur.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî İbn Sîrîn, *Tefsîru’l-ahlâm* (Kahire: Şeriketü ve Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1940), 1/42.

<sup>59</sup> Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, *Islamic Manuscripts*, Garrett no. 543H, 18a (9. satır), <https://dpul.princeton.edu/islamicms/catalog/vq27zn471> Erişim: 12.04.2020

<sup>60</sup> Yahya b. Saîd el-Kattân, Zühri’nin mürsellerini en problemlili mürseller olarak görmektedir. Zira onun hafız olduğunu, dolayısıyla diğer bazıları gibi seneddeki isimleri zabt konusunda bir sorunu olmadığını, buna rağmen bazı isimleri zikretmemesini kasıtlı bulmakta ve “ismini zikretmek istemediklerini terk etmiştir” demektedir (Zehebî, *Siyer*, 5/338). Elbette bu hafzedilen kişilerin illa zayıf/metrük râviler olmayıp, bazen de siyaseten tasvip etmediği veya hoşlanmadığı kişiler olabileceği de düşünülmelidir. Dolayısıyla bu ikincilerin hadisin sıhhatine olumsuz bir etkisi olmayabilir. Nitekim daha sonra ayrı bir senedle muttasıl olarak ortaya çıkan hadisler bu nevidendir denilebilir. Keza bir şahitle desteklenen hadisleri de bu kategoride değerlendirilebilir. Öte yandan Zehebî onun mürsellerinin bazen mu’dal niteliğinde olduğuna dikkat çekmekte (Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/339), İmam Şâfiî ise onun mürsellerine itibar etmemektedir (Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbü’l-Şâfiî ve menâkıbuhû*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 61). Bununla birlikte bu yaklaşıma sadece Ahmed b. Sâlih İbnü’t-Taberî el-Mısrî’nin (öl. 248/862) itiraz ettiği tespit edilebilmiştir (Bk. Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 1/686).

## 7. Hadis

Bu hadisin senedi de bir önceki gibi belağ sîgasıyla şu şekilde rivâyet edilmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله عليه السلام كان أسمح الناس وكان أسمح ما يكون في رمضان

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← “Rasûlullah (a.s.) insanların en cömerdi idi. Onun en cömert olduğu vakit ise Ramazan'dı.”

Kaynaklarda Leys'in bu rivâyeti tespit edilememiştir. Muhtemelen hadisin çok sayıdaki diğer rivâyetleri yerine benzer lafızlı metinler, mevsûl olarak yer bulmuştur. Onlardan birisi de Mısırlı Yûnus b. Yezîd'den yakın lafızlara şu şekilde gelmektedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جَبْرَيْلُ، وَكَانَ جَبْرَيْلُ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ، فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ يَلْقَاهُ جَبْرَيْلُ أَجْوَدَ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ

db | 665

Muhammed b. Mukâtil ← Abdullah ← Yûnus ← Zührî ← Ubeydullah b. Abdullah ← İbn Abbâs: “Rasûlullah (s.a.v.) insanların en cömerdiydi. Onun en cömert olduğu zaman ise, Cebrail ile buluştuğu Ramazan ayı idi. Cebrail onunla Ramazan'ın her gecesi buluşur, ona Kur'ân'ı öğretir. Rasûlullah (s.a.v.) Cebrail ile buluştuğunda, hayır yapma konusunda (rahmetle) gönderilen rüzgarlardan bile daha cömertti.”<sup>61</sup>

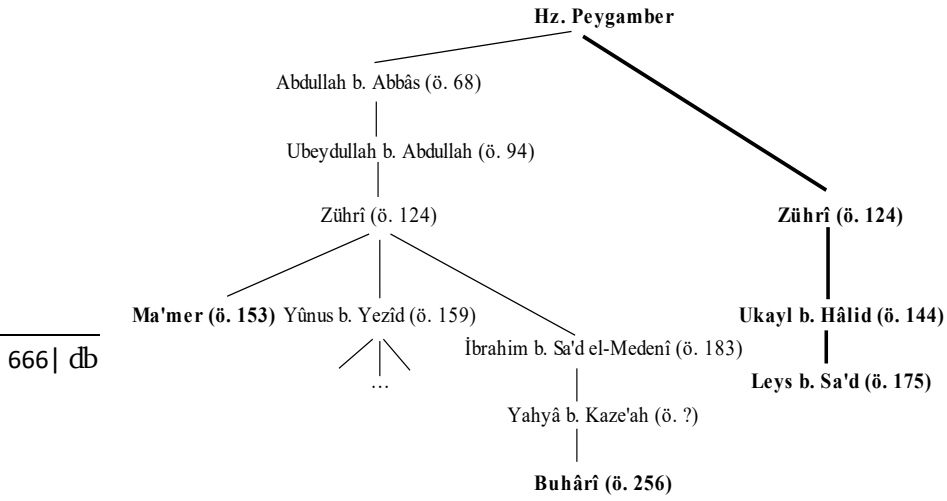
Burada Zührî'den belağ sîgasıyla nakledilmiş olan bir hadisin, muttasıl olan ikinci bir naklinin olması bunun Yûnus tarafından vasledilmiş olabileceği ihtimalini aklımıza getirebilir. Ancak söz konusu hadisin Zührî'nin diğer beldelerdeki öğrencileri tarafından da muttasıl bir senedle nakledilmiş olması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Nitekim bu hadis Basralı Ma'mer tarafından şu şekilde nakledilmektedir:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدَ الْبَشَرِ كَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ يَدْخُلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ جَبْرَيْلُ الْقُرْآنَ فَلَهُوَ أَجْوَدُ مِنَ الرِّيحِ

<sup>61</sup> Buhârî, “Bedü'l-halk”, 6 (No. 3220).

Abdurrezzâk  $\Leftarrow$  Ma'mer  $\Leftarrow$  Zührî  $\Leftarrow$  Ubeydullah b. Abdullah  $\Leftarrow$  İbn Abbâs: "Rasûlullah insanların en cömerdiydi. Ramazan ayı girdiğinde, Cebrail ona Kur'ân'ı öğrettiğinde ise o rüzgarlardan bile daha cömertti."<sup>62</sup>

Söz konusu hadis benzer lafızlarla Medineli İbrahim b. Sa'd (öl. 183/799) tarafından da aynı şekilde nakledilmektedir (Bk. Şekil 3).<sup>63</sup>



(Şekil 3)

Zayıf bir isnâda sahip olan Ukayl'ın Zührî'den rivâyeti sonradan itibar görmemiş ve terk edilmiştir. Mısırlı diğer bir râvi olan Yûnus b. Yezîd'in yine Zührî'den olan mevsûl tariki ise yaygınlık kazanmıştır. Yukarıda görüldüğü üzere söz konusu hadis Mısırlılar dışında hem Basralılar hem de Medineliler tarafından rivâyet edilmiştir.

Leys'ten mürsel olarak gelen bu rivâyetin, kimi zayıf tariklerde muttasıl olarak Ukayl'dan nakledildiği görülmektedir.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/338 (No. 20706).

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/333 (No. 26624); Buhârî, "Fadâilu'l-Kur'ân", 7 (No. 4997); Müslim, "Fadâil", 50 (No. 2308).

<sup>64</sup> Örneği için bk. Ebu'l-Fadl Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed Zührî, *Hadîsü'z-Zührî*, thk. Hasan b. Muhammed b. Ali (Riyad: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1998).

## 8. ve 9. Hadis

Papirüsteki sekizinci hadis ise, tek bir metnin senedleri oldukları için birlikte ele alınmıştır. Birincisi mürsel/merfû, ikincisi muttasıl/mevkûf olarak iki isnâdla aşağıdaki gibi nakledilmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن النبي عليه السلام أنه قال خلق الله النسمة قال ملك الأرحام معرضا يا رب أذكر أم أنتى فيقضي إليه أمره فيكتب بين عينيه<sup>65</sup> ما هو لاق حتى النكبة ينكبها<sup>66</sup>

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني<sup>67</sup> عبد الرحمن بن هنيذة مولى عمر عن عبد الله بمثل هذا الحديث

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Ebû Bekr b. Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm ← Nebî (a.s): “Allah bir canlıyı yarattı. Rahimlerden sorumlu melek durumu (Allah’a) arz ederek “Ey Rabbim! Erkek mi, dişi mi (olacak)?” diye sorar. Allah da ne olması gerektiğini takdir eder. İki gözünün arasına layık olduğu şeyler yazılır. Hatta başına gelecek musibetler bile.”

Dedi ki: Hadis benzer şekilde şu senedle de nakledilmektedir: Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Abdurrahmân b. Hüneyde mevlâ Ömer ← Abdullah (b. Ömer).

db | 667

Zayıf isnâdlı olan bu hadis temel hadis kitaplarının dışında mürsel olarak metninde bazı ziyadelerle nakledilmektedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ دَاوُدَ الْقَنْطَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَقِيلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ النَّسْمَةَ، أَتَاهَا مَلَكُ الْأَرْحَامِ مُعْرِضًا فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ، أَدَكَرُّ أَمْ أَنْتَى، فَيَقْضِي اللَّهُ أَمْرَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ فَيَقْضِي اللَّهُ أَمْرَهُ، ثُمَّ يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَا هُوَ لَاقٍ حَتَّى النُّكْبَةِ يَنْكُبُهَا

Mahled ← Ali b. Dâvûd el-Kantarî ← Abdullah b. Sâlih ← Leys b. Sa’d ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Ebû Bekr Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm ← Rasûlullah (s.a.v.): “Allah canlıyı yaratmak istediğinde rahimlerden sorumlu melek durumu arz ederek şöyle der: “Ey Rabbim! Erkek mi, dişi mi?” Allah da ne olması gerektiğini takdir eder.

<sup>65</sup> Elimizdeki kaynaklarda metnin bu kısmı bu şekildedir. Papirüsün bu kısmı net okunamadığından Abbott’un “من سعادة” şeklinde okumasını hatalı bir yorum olarak değerlendirmek gerekir.

<sup>66</sup> Abbot’un “نيكبيها” şeklindeki okuyuşunun da yukarıdaki aynı nedenden ötürü hatalı olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>67</sup> Abbott buraya fazladan “أبو بكر” şeklinde bir künye eklemiştir. Ancak biz bunun hatalı bir okuma olduğu kanaatindeyiz.

Sonra şöyle der: Ey Rabbim! Şakî mi, saîd mi?” Allah da ne olması gerektiğini takdir eder. Sonra iki gözünün arasına layık olduğu şeyler yazılır. Hatta başına gelecek musibetler bile.<sup>68</sup>

Keza ikinci bir tarikle, merfû-muttasıl bir senedle farklı bir sahâbîden de şu şekilde rivâyet edilmektedir:

وَأَخْبَرَنَا الْفَرَّيَابِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَيَّارٍ النَّصِيبِيُّ قَالَ نَا أَبُو صَالِحٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ هُنَيْدَةَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمَرَ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا خَلَقَ اللَّهُ النَّسَمَةَ قَالَ مَلَكُ الْأَرْحَامِ مُعْتَرِضًا: أَيُّ رَبِّ أَدَّكَرُّ أَمْ أَنْثَى؟ قَالَ: فَيَقْضِي اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَمْرَهُ قَالَ: ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ، أَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ قَالَ فَيَقْضِي اللَّهُ إِلَيْهِ أَمْرَهُ، ثُمَّ يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَا هُوَ لَاقٍ حَتَّى الْكُتْبَةُ يَنْكُتُهَا

el-Firyâbî ← İshak b. Seyyâr en-Nasîbî ← Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih ← Leys b. Sa’d ← Yûnus ← İbn Şihâb ← Abdurrahmân b. Hüneyde mevlâ Ömer b. el-Hattâb ← Abdullah b. Ömer ← Rasûlullah (s.a.v.): “Allah canlıyı yaratmak istediğinde rahimlerden sorumlu melek durumu arz ederek şöyle der: “Ey Rabbim! Erkek mi, dişi mi?” Dedi ki: Allahu Teâlâ da ne olması gerektiğini takdir eder. Sonra şöyle der: Ey Rabbim! Şakî mi, saîd mi?” Allah da ne olması gerektiğini takdir eder. Sonra iki gözünün arasına layık olduğu şeyler yazılır. Hatta başına gelecek musibetler bile.”<sup>69</sup>

Halbuki söz konusu hadis, ilk kaynaklarımızda mevkûf olarak nakledilmektedir (Bk. Şekil 4).<sup>70</sup>

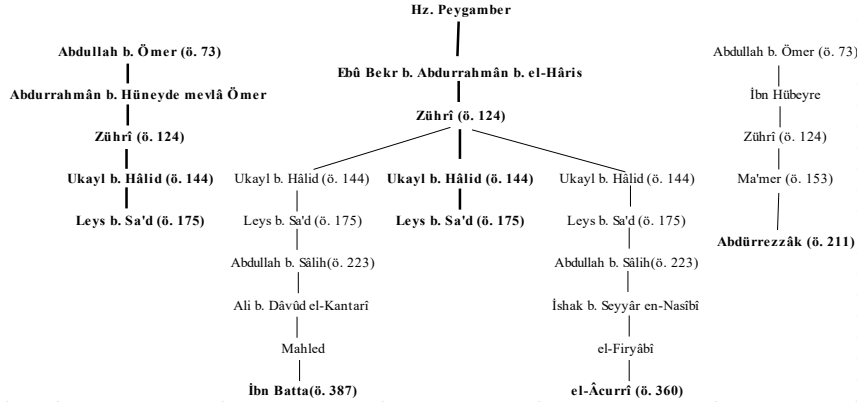
Netice itibarıyla bu hadis de isnâdı zayıf olan diğerleri gibi temel hadis kitaplarında yer bulmamıştır. Hadisin Hz. Peygamber’e refi hususu net olmadığı halde, Zührî’ye aidiyeti noktasında, haberin Mısırlılar dışında, Basralılar ve Şamlılar tarafından da aynı şekilde rivâyet edilmesi dolayısıyla şüphe yoktur.

<sup>68</sup> Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne an şerâti’l-fırkati’n-nâciye ve mücânebeti’l-fıraki’l-mezmûme*, thk. Rızâ Mu’tî vd. (Riyad: Dâru’r-Raye, 1994), 4: 38 (No. 1427). Burada da papirüsün muhtemel sahibi veya râvisi Ebû Sâlih karşımıza çıkmaktadır.

<sup>69</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Bağdâdî el-Âcurrî, *eş-Şerî’a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Demîcî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1999), 2/782. Krş. Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 10/154 (No. 5775).

<sup>70</sup> Ma’mer, *el-Câmi’*, 11/112 (No. 20066).





(Şekil 4)

## 10. Hadis

Onuncu hadis ise muttasıl bir senedle aşağıdaki gibi rivâyet edilmektedir:

db | 669

قال وحدثنى الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة كانت تقول قال رسول الله ما من نبي يموت حتى يرى مقعده من الجنة ثم يخير فلما كان عند وفاته صلى الله عليه وسلم قال اللهم الرفيق الأعلى [قالت عائشة إذا لا يختارنا وعرفت أنه الحديث الذي كان يحدثنا به

Leys ⇐ Ukayl ⇐ İbn Şihâb ⇐ Urve ⇐ Âişe: Rasûlullah, “Hiçbir Peygamber yoktur ki ölmeden önce Cenneteki yerini görmesin. Sonra (ölümle hayat arasında) muhayyer bırakılır.” derdi. O (s.a.v.) vefatı sırasında ise şöyle dedi: “Allah’ım en yüce dostu (isterim)”. Âişe dedi ki: “Bunun üzerine artık Rasûlullah bizleri istemeyince bildim ki, onun bu tercihi daha önce bizlere söyleyegeldiği haberin tecellisiydi.”

Buhârî bu hadisi Yahyâ b. Bükeyr’den aynı senedle şu şekilde nakletmektedir:

حَدَّثَنِي بَحْبُؤُ بنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بنُ الزُّبَيْرِ فِي رَجَالٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ عَائِشَةَ رَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَهُوَ صَاحِبٌ: إِنَّهُ لَمْ يُفْتَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، ثُمَّ يُخَيَّرُ فَلَمَّا نَزَلَ بِهِ وَرَأْسُهُ عَلَى فَخْذِي غَشِيَتْ عَلَيْهِ سَاعَةٌ، ثُمَّ أَفَاقَ فَأَشْخَصَ بَصَرَهُ إِلَى

السَّقْفِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الْأَعْلَى. قُلْتُ: إِذَا لَا يَخْتَارُنَا، وَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُنَا بِهِ، قَالَتْ: فَكَانَتْ تِلْكَ آخِرَ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلُهُ: اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الْأَعْلَى

Yahyâ b. Bükeyr ← Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Saîd b. el-Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr ← Âişe: Rasûlullah (s.a.v.) sıhhati yerindeyken şöyle buyurmuştu: “Bir Peygamber Cennetteki makamını görmedikçe canı alınmaz. Sonra (ölümle hayat arasında) muhayyer bırakılır. Kendisine hastalık gelince, başı uyluğumun üzerinde bulunduğu sırada bir süre baygınlık geçirdi. Sonra ayılınca gözünü evin tavanına doğru dikti. Sonra “Allah’ım en yüce dostu (isterim)” dedi. Bunun üzerine ben “Artık Rasûlullah bizleri istemiyor” dedim. Anladım ki, onun bu sözü daha önce bize söyleyegeldiği sözlerinin bir tecessisiydi.” Âişe: “Bu, (Allahümme er-Refik’l-A’lâ) sözü Nebî’nin (s.a.v.) son sözüydü”.<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere Buhârî’nin rivâyetinde Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713) ve Urve (öl. 94/713)’nin haberleri birleştirilerek daha mufassal bir şekilde benzer lafızlarla nakledilmiştir.

670 | db

Keza benzer lafızlarla Medineli Ya’kub b. Utbe (öl. 128/746)<sup>72</sup> ve Şamlı Şuayb b. Ebî Hamza (öl. 162/779)<sup>73</sup> da Zührî’den bu hadisi nakletmişlerdir. Mâlik ise söz konusu hadisi belağ sîgasıyla doğrudan Hz. Âişe’den rivâyet etmektedir (Bk. Şekil 5).<sup>74</sup> Onun bizzat cerh ettiği<sup>75</sup> hadisin râvisi olan İbn İshâk (öl. 151/768)<sup>76</sup> hazfetmek istediğinden belağ sîgasını kullanmış olabileceğini düşünebiliriz.

<sup>71</sup> Buhârî, “Rikâk”, 41 (No. 6509). Basralı Ma’mer ve Mısırlı Yûnus b. Yezîd’in rivâyeti için bk. Buhârî, “Tıbb”, 21 (No. 5714).

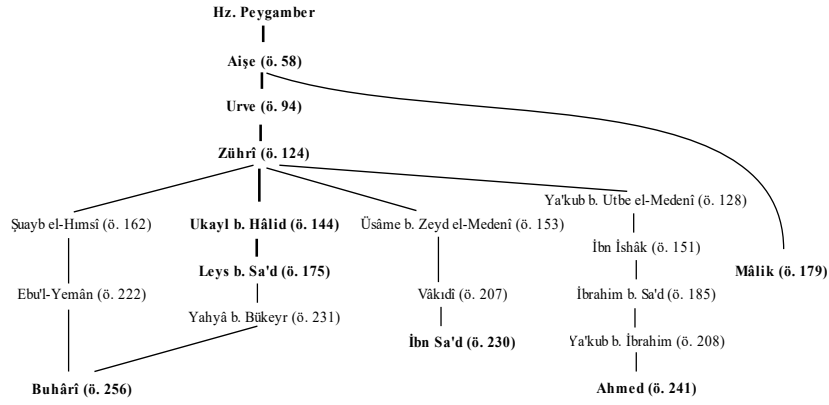
<sup>72</sup> Ahmed, *Müsned*, 43: 367 (No. 26347).

<sup>73</sup> Ahmed, *Müsned*, 41: 130 (No. 24583); Buhârî, “Megâzi”, 85 (No. 4437).

<sup>74</sup> Mâlik, “Cenâiz”, 46. Bununla birlikte aynı yerde sadece “Refik-i A’lâ” kısmı muttasıl bir senedle nakledilmektedir.

<sup>75</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/38; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/34-39.

<sup>76</sup> İbn İshak’ın bu rivâyeti için bk. Ahmed, *Müsned*, 43: 367 (No. 26347).



(Şekil 5)

Görüldüğü üzere bu hadis de sadece Mısırlılar tarafından değil, Medineliler ve Şamlılar tarafından da nakledilmektedir. Dolayısıyla Zühri'ye isnâdında bir şüphe yoktur.

## 11. Hadis

Bu hadis merfû olarak belağ sîgasıyla nakledilmektedir.

قال [وحدثني الليث] قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله عليه السلام قال لا ربا في ال[حيوان]<sup>77</sup>

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Rasûllah'ın (a.s.) şöyle dediği bize ulaştı: “Hayvanda (alışverişinde) ribâ yoktur”.

Hz. Peygamber'den “لا ربا في” lafzıyla nakledilen herhangi bir hadis tespit edemedik. Hadisin son kısmındaki kelime tam okunamamakla birlikte kuvvetle muhtemel “الحيوان” olmalıdır. Zira “لا ربا في” kalıbında Zühri'nin Sa'id b. el-Müseyyeb'ten maktû' olarak rivâyet ettiği sadece tek bir hadis bulunmaktadır.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'e isnâdı muttasıl olmayan bu rivâyet de temel hadis kitaplarında yer bulamamıştır.

## 12. Hadis

Bu hadis de belağ sîgasıyla şu şekilde nakledilmektedir.

<sup>77</sup> Abbot ise silinmiş olan bu kısımda, “العبد بعددين” şeklinde bir ibarenin olabileceğini tahmin etmektedir.

<sup>78</sup> Mâlik, “Büyu”, 63; Abdürrezzâk, *Musannef*, 8/ 20 (No. 14137).

قال [وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله ع[ليه السلام قال لقنوا موتاكم] لا إله إلا الله فإنها تهدم ما قبلها فقيل كيف هي للأحياء يا رسول الله فقال [عليه السلام هي] للأحياء أهدم

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Rasûllah'ın (a.s.) şöyle dediği bize ulaştı: “Ölülerinize “Lâ ilâhe illallâh” şeklinde telkinde bulunun! Zira o önceki (günahları) siler”. Denildi ki: “Ey Allah'ın Rasûlü! O, diriler için nasıldır?” Dedi ki (a.s.): “Diriler için daha etkilidir”.

Söz konusu hadisi aynı senedle sadece Sa'lebî'nin (öl. 422/1031) eserinde şu şekilde tespit edebildik:<sup>79</sup>

وروى عقيل عن ابن شهاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لقنوا موتاكم لا إله إلا الله فإنها تهدم ما قبلها وما بعدها. قالوا: فكيف هي يا رسول الله للأحياء؟ قال: هي للأحياء أهدم

Ebû Ya'lâ (öl. 307/919)<sup>80</sup> ve Ebû Nuaym (öl. 430/1038)<sup>81</sup> bu hadisi görünürde farklı muttasıl senedlerle nakletseler de bunların zayıf rivâyetler olduğu tespit edilmiştir.<sup>82</sup> Ukaylî'nin (öl. 322/934) de belirttiği gibi bu bâbda sahih olan başka rivâyetler bulunmakla<sup>83</sup> birlikte hadisin bu ve buna yakın lafızlarıyla rivâyetleri mahfûz değildir.

Görüldüğü üzere belağ sîgasıyla nakledilen bu hadis de muteber hadis kitaplarına dahil edilmemiştir.

### 13. Hadis

Bu rivâyet Zührî'nin yukarıdaki hadis ile ilgili bir sözünü ihtiva etmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال قد كان رجال من [...] يلقنوا موتاهم حتى إذا أعياهم زعر عوه ولقنوه إياها حتى يموت

<sup>79</sup> Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî es-Sa'lebî, *Şerhu'r-Risâle*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1/80.

<sup>80</sup> Ubeydullah b. Ömer ← Zâide b. Ebî'r-Rukkâd ← Ziyâd en-Nümeyrî ← Enes tarikiyle rivâyet edilmektedir. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/71 (No: 70). Bu rivâyet diğerlerinden daha uzuncadır.

<sup>81</sup> Muhammed b. Muhammed el-Mukri' ← Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî ← Mahfûz b. Bahr ← Muhammed b. Ebî Ma'şer ← Ebî ← İbrahim b. Muhammed b. Âsim ← Ahîhi ← Huzeyfe b. Yemân ← Urve b. Mes'ud es-Sekaffî ← Rasûllullah (s.a.v.) tarikiyle nakledilmektedir. Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 4/2189.

<sup>82</sup> Bk. Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 1/65, 2/81.

<sup>83</sup> Ukaylî, *Duafâü'l-kebîr*, 1/65.

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb "... bazı adamlar ölülerine telkinde bulunuyorlardı, öyle ki takati kesildiğinde onu silkerler ve ölünceye kadar ona telkinde bulunmaya devam ederlerdi."

İbn Şihâb ez-Zührî'ye nispet edilen bu söze kaynaklarda rastlayamadık.

#### 14. Hadis

Bu hadis de belağ sîgasıyla aşağıdaki gibi rivâyet edilmektedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال بلغنا أن رسول الله قد أخذ الجزية من مجوس هجر فأخذ عمر بن الخطاب من مجوس السواد الجزية وأخذ عثمان بن عفان [من البربر الجزية]

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← "Rasûlullah Hecer Mecusilerinden cizye aldı. Keza Ömer b. el-Hattâb Sevâd Mecusilerinden, Osman b. Affân ise Berberilerden cizye aldı."

Söz konusu hadis Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) tarafından Yûnus b. Yezîd aracılığıyla yine mürsel olarak küçük bir lafız farkıyla nakledilmektedir:<sup>84</sup>

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَفِيرٍ حَدَّثَنِي بَحْبِيُّ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدِ الْأَيْلِيِّ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ، وَأَنَّ عُمَرَ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنْ مَجُوسِ فَارِسَ، وَأَنَّ عُثْمَانَ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْبُرْبَرِ

Ayrıca Ebû Ubeyd eserinin aynı yerinde, papirüsteki senedi bu papirüsün sahibi veya râvisi olduğu düşünülen Yahyâ b. Bükeyr'den aynı şekilde mütâbii olarak kaydetmektedir:

وَحَدَّثَنِي بَحْبِيُّ بْنُ بُكَيْرٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عَقِيلِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ النَّبِيِّ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ مِثْلَ ذَلِكَ

Söz konusu hadis ayrıca hem Medineli Mâlik b. Enes (öl. 179/795)<sup>85</sup> hem de Mekkeli İsmail b. Ümeyye (öl. 144/761)<sup>86</sup> tarafından da benzer lafızlarla Zührî'den rivâyet edilmiştir (Bk. Şekil 6).

<sup>84</sup> el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed b. Herrâş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 40. Farklı olarak sadece "Sevâd" yerine "Fâris" kelimesi kullanılmıştır.

<sup>85</sup> Mâlik, "Zekât", 41.

<sup>86</sup> Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Ezdî İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 1/136.



Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Abdullah b. Ömer ← Zeyd b. Hâlid ← Rasûlullah Benî Seleme'den ölmüş bir adam (-ın cenazesi) için davet edildi. Davet edilen yere vardığında onun hakkında bilgi aldı. Oradakiler eli sıkı (yani cimri) olan bu adamın iffetini ve komşuluğunu hayırla övdüler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: "Ey Benî Seleme! Hangi hastalık cimrilikten daha kötüdür? Arkadaşınız için dua edin!"

Papirüsteki isnâdın son kısmı tam okunamadığından, kanaatimizce Abbott bu hadisin senedini, hatalı yorumlamak suretiyle yukarıdaki şekilde Abdullah b. Ömer üzerinden Zeyd b. Hâlid'e dayandırmaktadır. Halbuki İbnü'l-Bahterî'nin (öl. 339/950) de kullandığını düşündüğümüz bu nüshadaki rivâyet Zeyd b. Sâbit'ten nakledilmektedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْمَاعِيلَ النَّزْمِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ: حَدَّثَنِي عَفَّيْلٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دُعِيَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلَمَةَ، فَلَمَّا حَضَرَهُ سَأَلَ عَنْهُ، فَأَتَتْهُ عَلَيْهِ خَيْرٌ فِي عَفَافِهِ وَجَوَارِهِ مِنْ رَجُلٍ كَانَ مَسِيكًا، قَالَ: يَا بَنِي سَلَمَةَ، وَأَيُّ دَاءٍ أَدْوَى مِنَ الشَّحِّ، صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ.

db | 675

Muhammed ← Ebû İsmail et-Tirmizî ← Ebû Sâlih ← Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← Abdullah b. Hârice b. Zeyd ← Zeyd b. Sâbit "Rasûlullah (s.a.v.) Benî Seleme'den ölmüş bir adam (-ın cenazesi) için davet edildi..."<sup>90</sup>

Harâitî (öl. 327/938) ise rivâyeti doğrudan Abdullah b. Hârice b. Zeyd b. Sâbit'ten mürsel olarak nakletmektedir<sup>91</sup> ki mahfûz olanın bu olduğu kanaatindeyiz. Zira kaynaklarımızda Abdullah b. Hârice'nin dedesinden bir rivâyeti olduğundan bahsedilmemektedir.<sup>92</sup> (Bk. Şekil 7)

Mısırlılar dışında Ma'mer'in de Zührî'den benzer bir mürsel rivâyeti bulunmaktadır:

<sup>90</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Bahterî b. Müdrîk el-Bağdâdî İbnü'l-Bahterî, *Mecmû'un fihî musannefâtu Ebî Ca'fer İbnü'l-Bahterî*, thk. Nebîl Sa'deddin Cerrâr (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 182. Burada da papirüsün muhtemel sahibi veya râvisi Ebû Sâlih karşımıza çıkmaktadır.

<sup>91</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed el-Harâitî, *Mesâviü'l-ahlâk ve mezmûmuhâ*, thk. Mustafa b. Ebu'n-Nasr eş-Şelebî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 174-175.

<sup>92</sup> Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifil-Usmâniyye, 1943), 5/79; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/45.

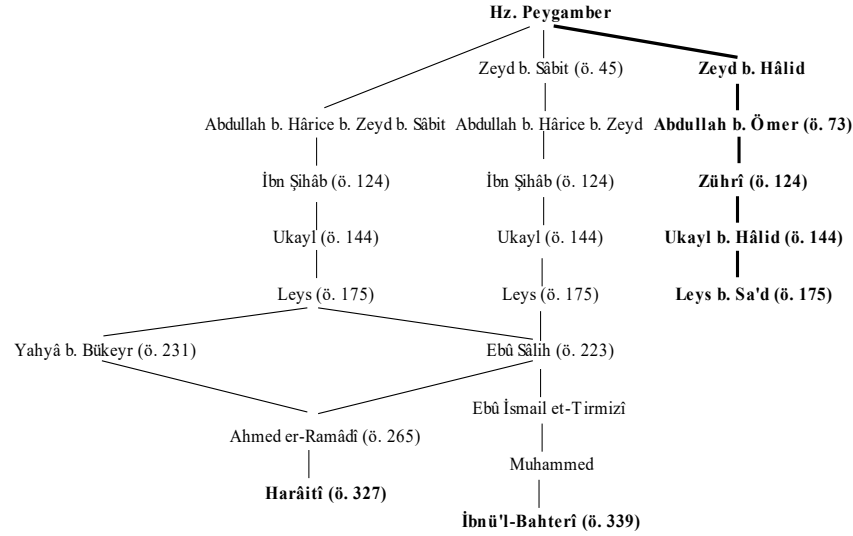
أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبَنِي سَاعِدَةَ: مَنْ سَيِّدُكُمْ؟ قَالُوا: الْجَدُّ بْنُ قَيْسٍ، قَالَ: لِمَ سَوَدْتُمْوه؟ قَالُوا: إِنَّهُ أَكْثَرُنَا مَالًا، وَإِنَّا عَلَى ذَلِكَ لَنَزْتُهُ بِالْبُخْلِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَآيُ دَاءٍ أَدْوَأُ مِنَ الْبُخْلِ، قَالُوا: فَمَنْ سَيِّدُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: يَشْرُ بْنُ الْبِرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ

Abdürrezzâk ← Ma'mer ← Zührî ← Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik: Nebî (s.a.v.), Benî Saïde'ye "Önderiniz kim?" diye sorunca, "el-Cedd b. Kays" cevabını verdiler. Bu sefer Hz. Peygamber "Onu neden önder seçtiniz?" diye sorduğunda onlar "O, malı en çok olanımızdır, ancak biz onun cimri olduğu kanaatindeyiz" Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) şöyle dedi: "Hangi hastalık cimrilikten daha kötüdür?" Bu sefer, "Önderimiz kim olsun ey Allah'ın Rasûlü?" diye sordular. O da "Bişr b. el-Berâ' b. Ma'rûr" buyurdu.<sup>93</sup>

Bu rivâyet daha sonra, "İbn Ka'b b. Mâlik an Ebîhi" senediyle vasl edilmiş görünmektedir.<sup>94</sup>

Zührî'den tamamı problemlili isnâdlarla gelen bu hadis Kûfeliler tarafından da ayrı bir isnâd ile munkatı' olarak nakledilmektedir.<sup>95</sup>

676 | db



(Şekil 7)

<sup>93</sup> Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/337-338 (No. 20705).

<sup>94</sup> Örneğin bk. Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 19/81 (No. 163).

<sup>95</sup> Ebû Süfyân er-Ruâsî Vekî' b. el-Cerrâh, *Kitâbü'z-Züh'd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbar el-Ferivâi (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1984), 656 (No. 374).



Bütün bu rivâyetlerin ortak özelliği ise temel hadis kitaplarında yer bulamamış olmalarıdır. Lakin farklı nitelikte, çoğu mürsel/munkatı olan bu rivâyetlerin yerini Buhârî ve diğerlerinin Câbir b. Abdillâh'tan (öl. 78/697) naklettiği Mekki/Medenî uzunca bir hadis<sup>96</sup> almıştır denilebilir.

### 16. Hadis

Bu hadis papirüste mürsel olarak aşağıdaki şekilde nakledilmektedir.

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب أنه قال صنعت لرسول الله نمره فلبسها ثم خرج متزرا بها فقعده وهو يضرب على يده فعجب ب[ها] أبا بكر إذ قال رجل يا رسول الله اكسنيها فدخل فاتزر إزاره الذي كان اتزر ونزعها وخرج بها فرما بها إلى الرجل الذي كان سألها إياها قال] ولامه الناس وقالوا أرايت عجب رسول الله بها وتخلخل إزاره ثم سألته فقال قد كان ما كان قال وتوفي رسول الله وله نمره قد نسج [له] ف[دفن] فيها

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← “Rasûlullah'a alaca çizgili bir elbise dikildi, o da onu giyindi. Sonra o elbise üzerinde olduğu halde dışarı çıktı ve bir yere oturdu. O sırada (keyfinden) bir eline vuruyordu. (Rasûlullah'ın bu hali) Ebû Bekir'in hoşuna gitti. O vakit adamın biri “Ey Allah'ın Rasûlü onu bana giydir!” dedi. Hz. Peygamber içeri girdi, daha önce giydiği izârını üzerine giydi ve o (çizgili) elbiseyi çıkardı. Tekrar dışarı çıktı ve onu kendisinden isteyen adama doğru attı. Bunun üzerine orada bulunan insanlar adamı ayıpladı ve şöyle dediler: “Onun Rasûlullah'ın hoşuna gittiğini görmedin mi de izârını çıkarttın, sonra ondan onu istedin”. “Olan oldu” dedi. Nihayetinde Rasûlullah üzerinde alaca çizgili bir elbise olduğu halde vefat etti ve onunla defnedildi.”

db | 677

Hadise farklı bir metin ve sened ile Buhârî'de rastlamaktayız:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ بِبُرْدَةٍ قَالَ: أَنْتَرُونَ مَا الْبُرْدَةُ؟ فَقِيلَ لَهُ: نَعَمْ، هِيَ الشَّمْلَةُ مَنْسُوجٌ فِي حَاشِيَتَيْهَا، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَسَجْتُ هَذِهِ بِيَدِي أَكْسُوكَهَا، فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا، فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا إِزَارُهُ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اكْسِنِيهَا. فَقَالَ: نَعَمْ. فَجَلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَجْلِسِ، ثُمَّ رَجَعَ، فَطَوَّأَهَا ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ: مَا أَحْسَنْتَ، سَأَلْتَهَا إِيَّاهُ، لَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَا يَزِدُ سَائِلًا، فَقَالَ الرَّجُلُ: وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلَّا لِتَكُونَ كَفَيْي يَوْمَ أَمُوتُ، قَالَ سَهْلٌ: فَكَانَتْ كَفَنَهُ

<sup>96</sup> Kuteybe b. Saîd ← Süfyân ← İbnü'l-Münkedir ← Câbir b. Abdillâh ← Rasûlullah (s.a.v.) tarikiyle nakledilmektedir. Buhârî, “Megâzî”, 75 (No. 4383); Müslim, “Fadâil”, 60 (No. 2314).

Yahyâ b. Bükeyr ⇐ Ya'kûb b. Abdurrahman ⇐ Ebû Hâzim ⇐ Sehl b. Sa'd (r.a.): "Bir kadın bir bürde getirdi. (Sehl yanındakilere hitaben) "Bürde nedir bilir misiniz?" diye sordu. Ona, "Evet, kenarları dokunmuş bir abadır" denildi. Kadın "Ey Allah'ın Rasûlü! Bunu ellerimle dokudum, onu sana giydireceğim" dedi. Nebî (s.a.v.) ihtiyacı olduğundan bürdeyi aldı. Sonra Hz. Peygamber bu bürdeyi izârı olarak giyinip bizim yanımıza çıktı. Topluluktan bir adam "Yâ Rasûlullah, onu bana giydir" dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) "Peki" diyerek mecliste oturdu. Sonra hücreesine döndü ve o bürdeyi çıkarıp dürdükten sonra onu isteyen adama yolladı. Bunun üzerine mecliste bulunan topluluk o isteyen kişiye "Sen bu işi güzel yapmadın. Peygamber'in hiçbir isteyeniyi geri çevirmeyeceğini bildiğin halde ondan bu bürdeyi istedin" diye serzenişte bulundular. Adam ise, "Vallahi ben onu başka sebepten değil, ancak öleceğim günde benim kefenim olması için istedim" şeklinde kendini savundu. Sehl dedi ki: "Gerçekten de bu bürde onun kefeni oldu."<sup>97</sup>

678| db

Görüldüğü üzere söz konusu papirüsteki Mısırlıların naklettiği bu hadis, isnâdındaki kopukluk nedeniyle itibar görmemiş ve zamanla rivâyeti terk edilmiş, onun yerine başka bir senedle Medinelilerin naklettiği Sehl b. Sa'd rivâyeti itibar görmüştür. Ayrıca bu ve yukarıdaki diğer bazı rivâyetlerin Buhârî'de, Yahyâ b. Bükeyr'den aynı senedlerle naklediliyor olması, onun bu yazılı belgeye sahip olduğu ihtimalini de güçlendirmektedir.<sup>98</sup>

### 17. Hadis

Yine Zührî'den mürsel olarak rivâyet edilen bir hadisin ilk kısmı papirüsün sonunda yer almakta, geri kalan kısmı bulunmamaktadır. Metnin mevcut kısmı şu şekildedir:

قال وحدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب أن رسول الله لما نحر يوم الحديبية] ... [فأمرهم أن يحلقوا فلم يفعلوا ثم أمرهم الثانية والثالثة فلم يفعلوا فدخل على أم [سلمة]

<sup>97</sup> Buhârî, "Büyü", 31 (No. 2093).

<sup>98</sup> Yazılı rivâyet teorisi hakkında bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: kitâbiyât, 2000). Buhârî'nin Yahyâ b. Bükeyr'in bütün hadislerini sadece tahdîs veya ihbar sîgasıyla nakletmiş olması onun bu nüshanın tamamını Yahyâ'dan semâ yoluyla aldığını veya ona arz ettiğini göstermektedir.

<sup>99</sup> Bu kısım okunması güç olmakla birlikte Abbott tarafından "هو وأبو بكر" şeklinde okunmuştur.

Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ← “Rasûlullah Hudeybiye gününde kurban kestiğinde..., ashâbına saçlarını tıraş etmelerini emretti. Ancak onlar bu emri yerine getirmediler. Sonra onlara bunu ikinci kez, hatta üçüncü kez emretti, ancak yine yapmadılar. Daha sonra Ümmü Seleme'nin yanına girdi...”

Hadisin Leys'ten rivâyeti mevcut kaynaklarda bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu hadis, İbn Şihâb'dan muttasıl senedlerle ancak farklı bazı lafızlarla nakledilmektedir.<sup>100</sup>

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ غُرُورَةَ بِنِ الرَّبِيعِ عَنْ مَرْوَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَامَ صَدُوءِهِ فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى الْخُدَيْبِيَّةِ اضْطَرَبَ فِي الْحِلِّ وَكَانَ مُصَلِّيًا فِي الْحَرَمِ فَلَمَّا كَتَبُوا الْفَصِيَّةَ وَفَرَّغُوا مِنْهَا دَخَلَ عَلَى النَّاسِ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، انْحَرُوا، وَاحْلِفُوا، وَأَجْلُوا» فَمَا قَامَ رَجُلٌ مِنَ النَّاسِ ثُمَّ أَعَادَهَا فَمَا قَامَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ فَدَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَ: «مَا رَأَيْتِ مَا دَخَلَ عَلَى النَّاسِ؟» فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَذْهَبَ فَانْحَرَ هَدْيِكَ وَاحْلِقَ وَأَجَلَ فَإِنَّ النَّاسَ سَيَجْلُونَ فَانْحَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَلَقَ وَأَحْلَى

Papirüsteki 14 merfû rivâyetin 11'i<sup>101</sup> (7'si belağ sîgasıyla olmak üzere) mürsel, geri kalan 3'ü mevsûl<sup>102</sup> olarak nakledilmektedir. Yukarıda muttasıl bir senede sahip olan bu hadislerin tamamının diğer şehirlerden mütâbileri olduğu tespit edilmiştir. Burada mürsel rivâyetlerinin çokluğunun Zührî ile ilgili bir durum olduğu belirtilmelidir.<sup>103</sup> Zira Leys'in Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den rivâyetlerinin yer aldığı diğer bir papirüste bu durum görülmemektedir.<sup>104</sup> Nitekim bu nedenle isnâdı tam olmayan bu Zührî hadisleri muteber hadis kitaplarında yer almamıştır. Daha da önemlisi, bu hadisler muttasıl hale getirilerek senedler üzerinde bir tasarrufta bulunulmamıştır.

<sup>100</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/383 (No. 36840); Ahmed, *Müsned*, 31/236 (No. 18920); Buhârî, “Muhsar”, 3 (No. 1811).

<sup>101</sup> Belağ sîgasıyla gelen hadisler: 3, 5, 6, 7, 11, 12, 14. Diğer mürsel hadisler: 8, 15, 16, 17.

<sup>102</sup> Bk. 2, 4, 10. hadisler.

<sup>103</sup> Nitekim İmam Mâlik'in *Muvatta*'nda da bunun çok sayıda örneği görülmektedir.

<sup>104</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 185-187. Papirüste (okunabilen) merfû hadislerin tamamı muttasıl bir senede sahiptir. Buna karşılık söz konusu papirüsteki rivâyetlerin çoğu Yahyâ'ya ait maktû haberlerdir. Dolayısıyla her bir rivâyet grubu (cüz) nakledildiği hocanın hususiyetini taşımaktadır. Mesela Yahyâ, Medine kadısı, fakîh birisidir. Bk. Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 104. Dolayısıyla onun fetvaları da nakledilmektedir.

## Sonuç

Mısır'da bulunan ve dünyanın değişik kütüphanelerine dağılmış bulunan papirüs fragmanları hadislerin otantikliğini tespit açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda Mısır'ın ünlü muhaddis ve fakîhi olan Leys b. Sa'd kanalıyla İbn Şihâb ez-Zührî'ye nispet edilen el yazmasını değişik açılardan tahlil etmeye çalıştık. Bu ve diğer papirüs ve kâğıt yazmalardaki hadisler Leys b. Sa'd'ın meşyeha (mu'cem) türü bir hadis kitabının parçaları (cüzleri) görünümündedir. İncelenen bu papirüs sayfasında ise onun Ukayl b. Hâlid aracılığıyla Zührî'den naklettiği hadisler yer almaktadır. Muhtemelen bunun öncesinde ve sonrasında başka Zührî hadisleri de bulunmaktaydı. Bunların çoğunun asıllarının da yazılı olarak Leys ve diğer müdevvinlere intikal ettiği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu papirüste, hadislerin rivâyet senedlerinde adı geçen her üç ismin kitap sahibi olması, Mısır'daki hadis rivâyetinde yazı/kitap kültürünün yerini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>105</sup>

680 | db

Sahîfedeki mürsel olan 11 hadisten sadece 3'ü<sup>106</sup> Taberânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cem*'leri gibi geç dönem eserlerinde vasledilmiştir. Bu vasletme durumu hicrî ilk üç yüzyıl temel hadis kitaplarında görülmemektedir. Buradan hareketle J. Schacht gibi bazı oryantalistlerin iddia ettikleri, muttasıl olmayan senedlerin sonradan vasledildikleri iddialarının bu sahîfe bağlamında asılsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Elbette sistematik olmamak kaydıyla isnâdları vasletmenin daha çok ikinci derece hadis kitaplarında zayıf râvilerin rivâyetlerinde görüldüğü gerçeği de inkâr edilemez. Nitekim illel ilmiyle uğraşan âlimlerin bunların bir kısmını tespit ettikleri bilinmektedir. Ayrıca bu papirüsteki rivâyetlerden hareketle Juynboll'ün Leys b. Sa'd hakkındaki hadis hırsızlığı iddiasının da mesnetsiz olduğu ortaya konulmuştur.

Öte yandan araştırdığımız papirüsteki hadisler içerisinde mürsel (zayıf)<sup>107</sup> olan rivâyetler itibar görmeyerek temel hadis kitaplarında yer bulamamıştır. Bu durum, hadis ricâli ve usûl kitaplarında yer alan, Zührî'nin mürsellerine itibar edilmediği yönündeki teorik bilgi ile de uyumludur. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) ve

<sup>105</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Akgün, "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları", 2-34.

<sup>106</sup> 3, 5, 12. hadisler.

<sup>107</sup> 3, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16. hadisler.

İmam Şâfiî (öl. 204/820), onun zayıf bazı râvileri hazfettiğini söylemektedirler. Ancak bu hazfedilen kişilerin her zaman zayıf/metrûk râviler olmayıp, bazen de siyâseten tasvip etmediği veya hoşlanmadığı kişilerin olabileceği de düşünülmelidir. Dolayısıyla böylesi kişilerin hadisin sıhhatine olumsuz bir etkisi olmayabilir. Aynı bir senedle muttasıl olarak ortaya çıkan hadisler bu türdendir denilebilir. Yine şahidi bulunan mürsel hadisler de bu şekilde değerlendirilebilir.

Farklı coğrafyalardaki hadis verileri arasındaki uyumu da göstermeyi amaçlayan bu çalışmada, Zührî'nin papirüsteki zayıf olanlar da dâhil hadislerinin neredeyse tamamının, değişik coğrafyalarda rivâyet edildiği tespit edilmiştir. Bu da papirüsteki hadislerin Zührî'ye isnâdı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Lakin yukarıda da belirtildiği üzere onun rivâyetlerinin Hz. Peygamber'e nispetinin mevsukiyeti büyük oranda söz konusu değildir.

Son olarak kuvvetle muhtemel Yahyâ b. Bükeyr'e ait olan bu papirüsün bir nüshası kanaatimizce Buhârî tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary Papyri II: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musanef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn b. Abdullah el-Bağdâdî. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer ed-Demîcî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Akgün, Hüseyin. "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (öl. 128) Rivâyetleri Özelinde)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015), 7-29.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Akgün, Hüseyin, "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları". *Tokat İlmîyat Dergisi*. 8/1 (2020), 2-34.
- Bâhilî, Ebu'l-Cehm el-Alâ b. Mûsâ. *Cüz'ü Ebi'l-Cehm el-Alâ b. Mûsâ el-Bâhilî*. thk. Abdurrahim b. Muhammed el-Kaşkarî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1943.
- Cirit, Hasan. "Hicrî II. Asır Muhaddis ve Fakihlerden Leys b. Sa'd, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), 183-201.
- Cirit, Hasan. *Leys b. Sa'd ve Hadis Cüz'ü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah. Riyad: Dâru Taybe, 1985.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Halîl Muhammed b. Herrâş. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: TİMAŞ, 2018.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Harâtî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmirî. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî. Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1999.
- Harâtî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmirî. *Mesâvîü'l-ahlâk ve mezmûmuhâ*. thk. Mustafa b. Ebu'n-Nasr eş-Şelebî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevraķî ve İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târihu Medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne an şer'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Rızâ Mu'tî vd. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbuhû*, thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Hâtım Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü'r-tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Sîrîn, Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî. *Tefsîru'l-ahlâm*. Kahire: Şeriketü ve Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1940.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Bahterî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Bahterî b. Müdrîk el-Bağdâdî. *Mecmû'un fihî musannefâtu Ebî Ca'fer İbnü'l-Bahterî*. thk. Nebîl Sa'deddin Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Juynboll, G. H. A. "Nâfi", the Mawlâ of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Hadîth Literature". *Der Islam*. 70/2 (1993), 207-244.
- Juynboll, G. H. A. "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science". *Islamic Law and Society*. 8/3 (2001), 303-349.
- Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidî*. İstanbul: İSAM, 2013.
- Leys b. Sa'd. *Cüz' fihî meclis min fevâidi'l-Leys b. Sa'd*. thk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ma'mer b. Râşid el-Ezdî. *el-Câmi'*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Princeton Üniversitesi Kütüphanesi. *Islamic Manuscripts*, Garrett no. 543H, 18a (9. satır). <https://dpul.princeton.edu/islamicms/catalog/vq27zn471> Erişim: 12.04.2020
- Rânehürmüzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî. *Şerhu'r-Risâle*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: kitâbiyât, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *İlelu't-Tirmizî'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Ukaylî, Muhammed b. Ömer. *Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Vekî' b. el-Cerrâh, Ebû Süfyân er-Ruâsî. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1984.
- Yezîd b. Ebî Habîb. *Cüzü ehâdîsi Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısırî. Ehâdîsu'ş-şuyûhi'l-kibâr – Akdemü'l-mahtûtâtü'l-hadîsiyye* içerisinde (s. 11-64). thk. Hamza Ahmed Zeyn (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004).
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Zührî, Ebu'l-Fadl Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed. *Hadîsü'z-Zührî*. thk. Hasan b. Muhammed b. Ali. Riyad: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1998.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta' el-İmâm Mâlik*. thk. Tâha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2003.

## EK-1: Recto (ön yüz)



684 | db

Chicago Oriental Institute Kütüphanesi, 17627 (Abbott, Plate 11)



EK-2: Verso (arka yüz)



db | 685

Chicago Oriental Institute Kütüphanesi, 17627 (Abbott, Plate 12)

# Reviewing Narratives on an Egyptian Papyrus that is Attributed to Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742) in terms of Mutāba‘āt

Hüseyin AKGÜN \*

## Extended Abstract

A previous study researched the relationship between Egypt-based narrations and Hedjaz-based narrations (many of them from Madinah) with reference to the imputation hadiths by predicating the narrations of Egyptian Yazīd b. Abī Habīb (d. 128/746) upon. It was shown that hadiths from an Egyptian narrator were narrated in Egypt approximately for 100 years; then, the same hadiths were collected from both two regions by Hījri 3rd century in the same way. About our study, we endeavored to compared hadiths on an Egyptian-based papyrus from Madinah with mutābi‘ of hadiths in Madinah and other cities.

The document that was utilized in this research is recorded by 17627 number in Chicago Oriental Institute Library and also dated to the Hījri date 2nd century or early 3rd century. All the narratives on related document consist of hadiths which were narrated from Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742) who narrated from ‘Uqayl b. Hālid al-Aylī (d. 144/761) who narrated from Laith b. Sa’d (d. 175/791).

Laith b. Sa’d who is the first narrator on papyrus was one of the intelligent students of Yazīd b. Abī Habīb (d. 128/746) in Egyptian madrasahs. For findings, Laith who stayed in Madinah at different dates went to Iraq. Rumor has it that Laith wrote the hadiths and had book; he also was generous on ratifying (*ijāzah*) for someone who wanted ratification to narrate hadiths. Laith who is accepted as one of the narrators who first applied to ‘ard style in narration technique; preferred narration via kitābah and munāwalah as opposed to many of narrators; for him, it was allowable to write and send hadiths.

Laith wrote hadiths which were collected from several masters on qarātīs. He, then, transferred them to parchments (الرق). It can be thought that fascicles which we have in parts and whose each part are attributed to different masters are the parts of this book.

Much as it is not certain how related papyrus has inherited these days, we can still make some observations. For Abbott, the papyrus is dated to no later than the beginning of the 3rd century. Accordingly, the related papyrus must have belonged to one of the students of Laith or the students who copied from Laith. In addition to all these, for Abbott, there is a stronger possibility that related papyrus belongs to Yahyā b. Bukair (d. 231/845) (or his copyists).

\* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Samsun, Turkey, huseyinakgun@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>

11 (7 of them with the *balagha* transmission term) of 14 marfu' narratives on papyrus are expressed as mursal; 3 of them are expressed as mawsul. For determinations, those all hadiths which have an adjoining note have mutabi' from other cities. Here, we should also mention that crowd of mursal narrations is a situation about Zuhri. Because the same situation cannot be seen in another papyrus of Laith consisting of narrations from Yahya b. Sa'd al-Ansari. Therefore, these hadiths from Zuhri have not found a place in respected hadith books. More importantly, there is not disposed on notes by making these hadiths adjoinant.

Hadiths on this papyrus, other papyruses and paper manuscripts look like the parts (fascicles) of a hadith book of type *mu'jam* of Laith b. Sa'd. This papyrus page that we analyze only has hadiths which were narrated from Uqayl b. Halid via Ibn Shihab al-Zuhri. Probably, there also were other hadiths of Zuhri before and after that. We can easily say that many of them were inherited to Laith and other narrators in written form. Three names which are mentioned on narration notes of hadiths in related papyrus have books; this is important in terms of showing the writing/book culture in hadith narration in Egypt.

Only 3 of 11 mursal hadiths on the page were combined in late period writings just as *al-Mu'jam's* of al-Tabarani (öl. 360/971). This circumstance is not observed in the main hadith books of the first three centuries. Starting from this point of view, it is seen as part of this sahifah that allegations of some orientalist that non-adjoinant notes are combined later are untrue. Of course, it is irrefutable that non-systematically combination of imputations is mostly seen in the narratives of less reliable narrators in the second-degree hadith books. However, we know that intellectuals who interest in 'ilal science found a part of them. With reference to narratives on related papyrus, J. H. A. Juynboll's allegations (hadith theft) about Laith b. Sa'd are baseless.

On the other hand, mursal (da'if) narratives within hadiths on related papyrus could not find a place in main hadith books. This situation is also compatible with the theoretical knowledge that Zuhri's mursals in hadith dignitaries and procedural books are not respected. On the other hand, mursal narratives within hadiths on related papyrus could not find a place in main hadith books.

It is determined in this study that also aimed to show the harmony between hadith data in different geographies that almost all the Zuhri's hadiths including less reliable ones on the papyrus have narration from different geographies. This leaves no room for doubt about the imputation of hadiths on related papyrus to Zuhri.

**Keywords:** al-Zuhri, Egypt, Papyrus, Mutaba'at, Narrative Geography.





# BİR SÛFÎ OTOBİYOGRAFİSİ: ŞÂH VELÎ AYINTÂBÎ'NİN (v.1013/1605[?]) er-RIHLETÜ'S-SENİYYE'Sİ\*

Ali ÖZTÜRK\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Öztürk, Ali. "Bir Sûfî Otobi-yografisi: Şâh Velî Ayıntâbî'nin (V.1013/1605[?]) *er-Rihletü's-Seniyye'si*". *Dinbi-limleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 689-726.

<https://doi.org/10.33415/daad.755707>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 20 June 2020, **Accepted:** 29 Sep-tember 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Öztürk, Ali. "An Autobiography of a Sufi: Shah Veli 'Ayıntâbî's (d. 1013/1605[?]) *al-Rihlat al-Saniyya*". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 689-726.

<https://doi.org/10.33415/daad.755707>



## Öz

16. asrın Halvetî şair ve yazarlarından Şâh Velî Ayıntâbî'nin seyr ü sülûk hikâyesi ve vasiyetini konu edinen *er-Rihletü's-seniyye* adlı bir eseri bulunmaktadır. *er-Rihletü's-seniyye*, müellifin altmış üç yaşında iken yazdığı, manevi olgunlaşma-sında emekleri bulunan ailesi ve tarikat büyükleri ile olan münasebetlerini anlat-tığı bir eserdir. Çalışmamızda müellifin aile ve dergâh çevresindeki önemli şahıs-lara dair verdiği bilgilerden hareketle aslında kendi manevi serencamını anlattığı eserin otobiyografik özelliğinin öne çıkarılması hedeflenmiştir.

Makalede, öncelikle asil bir aile geçmişi olan Şâh Velî ve eserleri hakkında bilgi-ler verilmiş; biyografik kaynaklarda müellife dair yer alan bilgilerin kritiği yapıl-

\* Bu makale, İstanbul Üniversitesi tarafından desteklenen (Proje kodu: 33918) "Şâh Velî Ayıntâbî'nin *er-Rihletü's-seniyye* ve'l-vasiyyetü'l-behiyye'si" isimli projeden yayına dönüştürülmüştür.

\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, a.ozturk@istanbul.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-590X>

miştir. Makalenin birinci bölümünde *er-Rihletü's-seniyye* genel itibarıyla tanıtılmış ve eserin muhtevası özet olarak verilmiştir. İkinci bölümde ise eserin otobiyografik olarak incelemesi yapılmıştır. Bu bölümde müellifin seyr ü sülûk hikâyesi bağlamında anlattığı yedi kişi ayrı başlıklar hâlinde incelenmiştir. Müellifin tesirinde kaldığı yedi kişi dedesi, babası, annesi, kardeşi, hocası ve birbiri ardınca irşad görevine gelen iki mürididir. Müellifin eserinde verdiği bilgiler ışığında irşad makamına kadar yükselmesinde kendisine destek olmuş bu kişilerin kimlikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Birinci ağızdan verilen bilgiler yanında tarihî ve biyografik kaynaklarda yer alan bilgilere başvurulmak suretiyle de müellifin tesirinde kaldığı söz konusu kişilere dair parçalı bilgiler bir araya getirilmiştir. *er-Rihletü's-seniyye*'nin son kısmında mürid olacak kimsenin vasıfları ve kendisinden sonra yerine geçecek kimsenin seçimini ihtiva eden vasiyet yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şâh Velî, Halvetî, Seyr ü sülûk, Vasiyetnâme, Otobiyografi.

**An Autobiography of a Sufi: Shah Veli 'Ayintâbî's (d. 1013/1605[?])  
al-Rihlat al-Saniyya**

**Abstract**

Shah Velî 'Ayintâbî, a 16<sup>th</sup> century poet and writer, is the author of al-Rihlat al-Saniyya, the story of his sayr al-sulûk. al-Rihlat al-Saniyya, written by the author when he was 63 years old, portrays his family members who had an influence on his spiritual maturation, and his relations with the seniors of his Sufi order. Our study aims to underline the autobiographical character of the work based on the information given by the author about his family members and significant people at the dervish convent (dergâh). First of all, the biography of Shah Veli with a noble lineage and a list of his works are provided. Information about the author in the biographical sources is critically evaluated. In the first part of the article, al-Rihlat al-Saniyya is introduced in general and a content analysis of the work is presented. In the second part, an autobiographical examination of the work is made. In this section, seven people, told by the author in the context of his sayr al-sulûk story, are examined under different sections. These seven people who left a deep impression on the author are his grandfather, his father, his mother, his brother, his teacher, and two sheikhs who undertook the irshad work successfully. In the light of the information given by the author, the identities of the people who supported him to reach the position of irshad are revealed. In addition to the firsthand data given by the author, fragmented information about these seven people who influenced him has been brought together with reference to historical and biographical sources. The last part of the al-Rihlat al-Saniyya includes his testament which details the qualifications of the person who will become a murshîd, and explains the appointment procedure of the person who is set to replace him.

**Keywords:** Shah Velî, Khalwati, Sayr al-sulûk, Testament, Autobiography.

**Giriş**

Halvetiyye, bünyesinde pek çok şair ve müellif yetişmiş bir tasavvuf okuludur. Bu okulun mensupları, on beşinci yüzyıldan itibaren "etvâr-ı seb'a" (yedi tavır) olarak isimlendirdikleri seyr ü sülûk

ve nefis terbiyesi konuları başta olmak üzere tasavvufî hayatla ilgili manzum-mensur eserler yazagelmişlerdir.<sup>1</sup> Söz konusu müktesebata Halvetî şairlerin dîvanları, menâkıb kitapları ve sûfilere yöneltilen kimi eleştirilere verdikleri cevaplar da eklenince Halvetiyye çevresinde hatırı sayılır bir edebî-entelektüel gelenek oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu zengin sufi-edebî gelenek içerisinde yetişen Halvetî şair ve müellifler, Türk tasavvuf edebiyatı tarihinde yerlerini almışlardır. Makalemizin konusunu oluşturan Şâh Velî Ayıntâbî de 16. yüzyılda Halvetiyye'nin Cemâliyye şubesi içerisinde yetişmiş velûd müellif ve şairlerden birisidir. İrşad görevini yürüttüğü dönemde manevî terbiye usullerine dair küçük bir külliyat oluşturabilecek hacimde mensur ve manzum eserler yazmıştır.

Müellifimiz hakkında bilgi veren eski kaynaklar, biyografik mahiyetteki kitaplar ve tarikat silsilelerini konu edinen eserler ile sınırlıdır. Ancak bunların bir kısmında isim benzerliğinden kaynaklanan bir karışıklık mevcuttur. Torunu olduğunu düşündüğümüz Şâh Velî b. Üveys b. Şâh Velî el-Halvetî'nin (v. ? [1073/1663'te hayatta])<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tasavvuf edebiyatının bu önemli türü için şu eserlere bakılabilir: Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/17 (2007), 43-63; İsa Çelik- Birol Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 86 (Yaz 2018), 21-24; Necdet Şengün, *Kuloğlu Şeyh İlyas Etvâr-ı Seb'a (Nefsin Yedi Mertebesi)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013); Fatih Yıldız, *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019); İlyas Kayaokay, "BİR Edebî Tür Olarak Atvâr-ı Seb'a ve Manzum İki Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 14/2 (Güz 2019), 115-140.

<sup>2</sup> Torun Şâh Velî, Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (v. 870/1466) *Virdü's-Settâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı tek eseri olan *Gunyetü's-sâlikîn*'in ferağ kaydında kendisini Şeh Velî b. Üveys b. Şeh Velî el-Halvetî olarak tanıtmaktadır. Müşdidinin adını da Şeyh İhlas olarak vermektedir. Eserini, Sultan IV. Mehmet'in (1648-1687) saltanatı devrinde, 1073 (1663) senesinde Gaziantep'te telif etmiştir. bk. Şâh Velî b. Üveys el-Ayıntâbî, *Gunyetü's-sâlikîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 515), 1b; Şeyh İhlas, dede Şâh Velî'nin yerine geçen Kaba [Kubad] Halife'nin müridi ve halifesi olan Şeyh İhlas b. Nâsiruddîn es-Siddîkî'dir (v. 1074/1663). Bahşîyye kolunun kurucusu olan Şeyh Muhammed el-Bahşî (v. 1098/1687), Şeyh İhlas'ın halifesidir. bk. Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekkî, *İkdü'l-cevâhir fî silsile'l-ekâbir* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1129), 15a; M. Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1338/1341(1922), 89; Muhibbî Muhammed Emin, *Hülâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşar* (Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284/1867-1868, 1/389. *Hülâsatü'l-eser*'in matbu nüshasında Kaya Halife olarak geçmektedir ki, "kaba" ve "kubad" kelimelerinin anlam benzerliğinden dolayı *-İkdü'l-cevâhir*'de yazıldığı gibidoğrusunun Kaba Halife olması gerektiğini düşünüyoruz.

müellifimiz ile aynı ismi taşıması bu eserlerdeki<sup>3</sup> karışıklığın temel sebebidir. Gaziantep'te halk arasında anlatılan Şâh Velî ile ilgili menkıbelerdeki<sup>4</sup> kronolojik tutarsızlık da muhtemelen bu karışıklıktan kaynaklanmış olmalıdır. Şâh Velî, Cumhuriyet dönemi araştırmacılarının da dikkatini çekmiştir. Sadettin Nüzhet Ergun *Türk Şairleri* adlı ansiklopedik eserinde onu "Askerî" mahlasıyla madde başı yapmış; *el-Kevâkibü'l-muzî'e* ve aynı cilt içerisinde bulunan *Risâletü'l-bedriyye* isimli eserlerine dayanarak müellife dair bazı bilgiler verip *Risâletü'l-bedriyye*'den iki örnek şiir yayımlamıştır.<sup>5</sup> Hikmet Turhan Dağlıoğlu *Gaziantep Meşahiri*'nde<sup>6</sup> Cemil Cahit Güzel[bey] Gaziantep Halkevi Mecmuası *Başpınar*'ın 23 ve 24. sayılarında<sup>7</sup> Şâh Velî ile ilgili önemli bilgiler vermişlerdir.

<sup>3</sup> Hüseyin Vassaf, Şâh Velî'nin müridi Gaziantepî Yakup Efendi'yi, Kocamustafapaşa Dergâhı Şeyhi Yakub-ı Germiyanî (v. 979/1571) ile karıştırmış ve intisap tarihinden 956 (1549) hareketle 24 yıl Yakub-ı Germiyanî'nin feyziyle yetişmiş olduğu çıkarımında bulunmuştur. bk. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3/409; *Hediyetü'l-ârifîn*'de Şâh Velî'nin *Risâletü'l-bedriyye* ve *Kevâkibü'l-muzî'e* isimli eserleri torun Şâh Velî b. Üveys'e ait olarak gösterilmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâül-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. M. Kemal İnal-A. Aktunç (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/501; *Osmanlı Müellifleri*'nde, Şâh Velî ile aynı ismi taşıyan torununa ait olan *Gunyetü's-sâlikîn* isimli eser, müellifimize ait eserler arasında sayılmıştır. bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 [1915]), 1/97; Sadık Vicedânî, Assaliye şubesinin silsilesini verirken Şeyh Ahmed-i Rûmî'den (v. 987/1579-1580) sonra Şeyh Şâh Velî b. Üveys Ayıntâbî'yi zikretmektedir. Şubenin müessisi olan Ahmed-i Assâlî'nin (v. 1048/1638-1639) önce bu zata intisap ettiği, Şeyh Kubad Halife'nin yanında ise sülûkunu tamamladığı belirtilmektedir. (bk. Sâdık Vicedânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 89.) Oysaki *Gunyetü's-sâlikîn* isimli eserini yazdığı 1073 (1663) yılında hayatta olan Üveys oğlu Şâh Velî'nin 987'de (1579-1580) vefat eden Ahmed-i Rûmî'ye halef olması ve 1048'de (1638-1639) vefat eden Ahmed-i Assâlî'ye mürşit olması târihen mümkün gözükmemektedir.

<sup>4</sup> Bu anlatılarda Sultan [IV.] Murad'ın (1630-1640) Bağdat seferine giderken Gaziantep'e uğradığı sırada Şâh Velî ile aralarında geçen diyaloglar konu edilmektedir. Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Evliyalari* (Gaziantep: Güneş Matbaası, 1964), 78 vd.) Bağdat Seferi'nin 1638-1639 yıllarında gerçekleştiğine göre adı geçen Şâh Velî'nin o tarihlerde hayatta olmayan müellifimiz olamayacağı açıktır.

<sup>5</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: y.y., 1946), 2/510-511.

<sup>6</sup> Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Gaziantep Meşahiri* (Gaziantep: Halkevi yayını, 1939), 129.

<sup>7</sup> Cemil Cahit Güzel, "Ziyaretler ve Meşhur Şeyhler: Şah Velî", *Başpınar* 23 (İkincikanun [Ocak] 1941), 5-6; a.mlf., "Ziyaretler ve Meşhur Şeyhler: Şah Velî", *Başpınar* 24 (Şubat 1941), 12-13; Yazar sonraki yayımladığı eserlerde de Şâh Velî'ye yer vermiştir. 1950'den sonra Güzelbey soyadını kullanmıştır. bk. Güzelbey, *Gaziantep Evliyalari*, 78-86; a.mlf., "Şahveli Hangi Tarihte Yaşadı?" *Gaziantep Kültür Sanat ve Fikir Dergisi*, 118 (Ekim 1967), 237-238; a.mlf., *Gaziantep Camileri Tarihi* (Gaziantep: Oya Matbaası, 1984), 148.



Son dönemde yapılan araştırmalar sonucunda müellifin eserlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte hakkında daha çok bilgi edinilmiş ve biyografik kaynaklarda yer alan karışıklıklar da tespit edilmiştir. İstanbul Üniversitesi'nde 1986 yılında yapılan "VII. Milli Türkoloji Kongresi"nde Cevat İzgi müellifle ilgili bir tebliğ<sup>8</sup> sunmuş; ancak bu tebliğ yayımlanmamıştır. İzgi'nin *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ne müellifle ilgili bir madde yazması gündeme alınmışken<sup>9</sup> İzgi'nin vefatından (1995) sonraki süreçte maddenin kaldırıldığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Bununla birlikte günümüzde yapılan akademik çalışmalarda, müellif ve eserleri ile ilgili pek çok konunun vuzuha kavuşturulmuş müşahede edilmektedir.<sup>11</sup>

Biz bu makalemizde *er-Rihletü's-seniyye*'nin<sup>12</sup> vasiyet kısmını bir kenara bırakarak müellifin manevi yolculuğunu ana hatlarıyla hikâye etmesi bakımından, otobiyografik veçhesini ortaya koymaya çalışacağız. Zira incelememize konu olan eserin anlatıcısı da anlatılanı da müellifin kendisidir. Müellif kendisini, soy geçmişini de dâhil ederek manevî tekâmülünde pay sahibi olan şahsiyetler üzerinden anlatmaktadır. Onun sülûk hikâyesinde içinde yetiştiği aile çevresindeki şahsiyetlerden dedesi, annesi, babası ve kardeşinin yanı sıra manevi terbiyesini borçlu olduğu hoca ve mürşitleri konu edilmektedir. Müellifimizin kırk beş yılı Halvetiyye dergâhında mürit ve mürşit olarak geçen altmış üç yaşına kadarki hayatında üze-

<sup>8</sup> Cevat İzgi, "Türk Tasavvuf Bilimcisi Kabanâyiboğlu Şahveli" *VII. Milli Türkoloji Kongresi* (İstanbul: [yayımlanmamış] 17 Eylül 1986).

<sup>9</sup> Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 98.

<sup>10</sup> Dokümantasyon veri tabanı notunda, Ansiklopedi'de bir madde olarak yer almadığı, ek ciltlerde veya yeni edisyonda yer alabileceği düşüncesiyle doküman dosyası oluşturulduğu belirtilmiştir (Erişim 17 Eylül 2020).

<sup>11</sup> Raşit Çavuşoğlu, *Gaziantep'te Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü'l-bedriyye'si* (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2016); Cemile Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi (Metin-Tahlil)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Raşit Çavuşoğlu, "Şâh Velî Ayıntâbî ve 'İşk Elinden' Redifli Kasidesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies* 6 (2014), 61-84; a.mlf., "Şâh Velî Ayıntâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 (2017), 355-392; Hamide Ulupınar, "Şâh Velî Ayıntâbî'nin 'Bikru'l-Vakt Fî Ma'rifeti Sülûki İbni'l-Vakt Ve Ebi'l-Vakt' Adlı Risalesi ve Kalbin Makamları", *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)* 4/16 (2018), 1304-1315; Hayri Kaplan, "Şah Velî Torunu Şah Velî el-Halvetî ve Gunyetü's-Sâlikin Adlı Eseri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 43-59.

<sup>12</sup> Şâh Velî b. Muhammed el-Ayıntâbî, *er-Rihletü's-seniyye ve'l-vasiyyetü'l-behiyye li'l-fukarâ'il-Halvetiyye mine'l-hulefâi ve'l-mürfdîn* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 1b-17a.

rinde emeği bulunan kişilerden bahsetmesi sebebiyle eserin otobi-yografik özelliği yanında nisbî biyografik özelliği de kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

*er-Rihletü's-seniyye*'deki anlatım düzeni içerisinde Şâh Velî'nin hayat serüveni ile ilgili sunduğu bilgilerin tayin ve tespiti çalışmamızın ana omurgasını oluşturmaktadır. Makalemizde öncelikle incelemenin temelini teşkil eden *er-Rihletü's-seniyye*'nin şekil ve muhteva özellikleri yer alacak, akabinde müellifin manevi kişiliğinin inşasında önemli gördüğü isimler eserdeki kronolojik anlatım düzenine uygun olarak ele alınacaktır. Bu isimler incelenirken, makalemize esas teşkil eden eseri destekleyici olması bakımından müellifimizin diğer eserlerine ve biyografik kaynaklara da başvurulacaktır. Çalışmamız, söz konusu eserden yola çıkarak müellife ait biyografik malumatı ortaya çıkarmaya yönelik olduğundan ayrı başlık halinde müellifin hayatına dair bilgi verilmesine gerek duyulmamıştır. İncelememize temel oluşturan *er-Rihletü's-seniyye*'nin şekil ve muhteva tanıtımına geçmeden önce makalemizin ilerleyen kısımlarında atıfta bulunacağımız üzere müellifin tespit edilen diğer eserleri hakkında kısa bilgiler vermeyi gerekli görmekteyiz. Bu eserler şunlardır:

694 | db

*Risâletü'l-bedriyye fi-Beyâni Tarîkati'l-marziyyeti*

*Risâletü'l-bedriyye* mürit ve mürşitlere gerekli olan şartlar ile kalbin hallerinden bahseden 1390 beyitlik didaktik bir mesnevidir. Müellif bu eseri 990 Ramazan'ında (Ekim, 1582) ayında Gaziantep Salâhiye Camii'nde itikâfta iken yazmıştır. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 2022/2 (14a-77a) numarada kayıtlıdır.<sup>13</sup>

*"Gelsün" Redifli Kaside*

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 2022/3 (77b-80b) numarada, *Risâletü'l-bedriyye*'nin hemen arkasında yer alan bu eser, 36 beyitlik kaside nazım biçiminde yazılmış bir manzumedir. Yedi hadis ve şerhini ihtiva etmektedir.

*el-Kevâkibü'l-muzî'e fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*

Şâh Velî'nin gördüğü bir rüya üzerine Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ve Hz. Üveys el-Karâni ile ilgili üç hadisin şerhini ihtiva eden bir eser-

<sup>13</sup> Eser Raşit Çavuşoğlu tarafından yayımlanmıştır. Çavuşoğlu, *Gaziantep'te Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayuntâbî ve Risâletü'l-bedriyye'si* (İstanbul: 2016).

dir. 995/1587 yılında yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Aya-sofya Bölümü 2022/1 (1b-13a) numarada, *Risâletü'l-bedriyye* ile aynı cilt içerisinde yer almaktadır.<sup>14</sup>

#### *Etvâr-ı Seb'â*

Halvetiyyenin seyr ü sülûk metodu olan yedi tavır ve bunlara karşılık gelen yedi nefis mertebesi, tavırların sırları, makamlar, menziller ve seyirlerinin konu edildiği bir eserdir. Müellif bu eserini 1006 Rebiülevvel'inde (Ekim-Kasım 1597) İstanbul'da misafir bulunduğunda yazmıştır. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 827/7 (56b-68a) numarada kayıtlıdır.<sup>15</sup>

#### *Risâletün li'ş-Şâh Velî*

Müellifin Fussilet Sûresi 53. âyetini iş'ârî olarak yorumladığı 3 yapraklık Arapça bir risaledir. Risalede eser adı ile ilgili bir bilgi yoktur; sadece başına kırmızı mürekkeple “Risâletün li'ş-Şâh Velî Kaddesa'llâhu sırrahu'l-azîz” yazılmıştır. Müellif bu eserini Gaziantep'te Salâhiye Camii'nde itikâfta iken kaleme almıştır; ancak itikâfın hangi yıl gerçekleştiğine dair bir bilgi yoktur. Nüsha, Berlin'de Staatsbibliothek, We. 1778 (43b-45b) numarada bulunmaktadır.<sup>16</sup>

#### *Risâletü'n-nedâmeti ve'l-huşû*

Şâh Velî'nin seyr ü sülûka dair yaşlılık döneminde yazdığı bir eserdir. Risalenin başında Cüneyd-i Bağdâdî'nin (v. 297/909) “nihayetten bidayete dönmek”<sup>17</sup> sözüne atıfta bulunularak seyr ü sülûkun tamamlanmasını müteakip sondan başa dönüş düşüncesi nazarıdikkate alınarak yazılmıştır. Müellifin içinde bulunduğu zamandan bahsederken “...şu bin sekiz fetretinin itmâmında...” (143b) ifadelerinden eserin 1008 yılı sonunda (Haziran-Temmuz1600) yazıldığı anlaşılmaktadır. Bulabildiğimiz tek nüshası

<sup>14</sup> Eser Raşit Çavuşoğlu tarafından yayımlanmıştır. bk. Çavuşoğlu, “Şâh Velî Ayıntâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat”, 355-392.

<sup>15</sup> *Etvâr-ı Seb'â* risalesi ile ilgili Cemile Sağır tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. bk. Sağır, *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'â Risalesi (Metin-Tahlil)* (Çorum: 2017).

<sup>16</sup> Eserin fizikî nüshası tarafımızdan görülmüştür. Hâlihazırda elektronik ortamda yayımdadır (Erişim 17 Eylül 2020).

<sup>17</sup> Bu söz ve değerlendirmesi ile ilgili bk. *Şihâbüddîn Sühreverdî, Gerçek Tasavvuf [Avâri-fü'l-meârif]*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 703-704.

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi bölümü 1050/21 (139b-158a) numarada kayıtlıdır.

*Bikru'l-vakt fî ma'rifeti sülûki ibni'l-vakt ve ebi'l-vakt*

Şâh Velî bu küçük Arapça risalesinde adından da anlaşılacağı üzere “ibnü'l-vakt” ve “ebu'l-vakt” kavramlarını ele almış; bu kavramları Hz. Peygamber ile ilişkilendirerek İnşirah Sûresi'ndeki âyetlerin Etvâr-ı seb'a'daki her bir tavır ve makâma delaletini açıklamıştır. Müellif eserini seksen yaşına yaklaştığı dönemde yazmıştır. Muhtemelen müellifin son yazdığı eser budur. Hamide Ulupınar'ın tercüme ederek yayımladığı<sup>18</sup> tek nüshası Tokyo Üniversitesi Kütüphanesi Dr. Daiber İslam Elyazmaları Koleksiyonunda Ms. 29 1110 (63a-67b) kayıtlıdır.<sup>19</sup>

### 1. *er-Rihletü's-seniyye* Hakkında Genel Bilgiler

İncelememize konu olan eserin tam adı *er-Rihletü's-seniyye ve'l-vasiyyetül-behiyye li'l-fukarâi'l-Halvetiyye mine'l-hulefâi ve'l-mürîdîn*'dir. Makalemizde kısaca *er-Rihletü's-seniyye* olarak zikredilecektir. Tespit edebildiğimiz tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi 3188/1 numarada kayıtlı *Mecmûatü'r-resâil* içindeki ilk risaledir. Eser, ebrulu karton cilt içerisinde, 210X155 (150X85) mm ölçülerindedir. Risale 17 varak (1b-17a) olup her varakta 15 satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmış; konu başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha üzerinde Evkaf Müfettişi Sıdkı-zâde Ahmed Reşid Efendi adına 1231 (1815-1816) tarihli temellük mührü ve Taşköprüzâde'nin torunlarından Kemaleddin Efendi'nin oğlu İbrahim Efendi'ye (v. 1067/1657) ait vakıf mührü bulunmaktadır. Müstensih bilgisi ve istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt yoktur. Müellifin bizzat verdiği bilgiye göre hicrî 1001 yılının Rebiülâhir (Ocak 1593) ayının ortalarında yazılmaya başlanmıştır.<sup>20</sup>

Müellif eserin başında hangi sâiklerle telife başladığına dair mühim bilgiler vermektedir. Cenâb-ı Hakk'ın kendisini devlet tâcı giydiği için hizmet edilen mevkiden alıp ayakaltı olarak görülen fukaraya hizmet eden durumuna getirdiğini, dolayısıyla bu manevi yolculuktaki seyr ü sülûk tecrübesini ve tavsiyelerini övünme amacı gütmeksizin bizzat anlatmak istediğini telif sebebi kabîlinden beyan

<sup>18</sup> bk. Ulupınar, “Bikru'l-Vakt”, 1304-1315.

<sup>19</sup> (Erişim 17 Eylül 2020).

<sup>20</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 1b.

etmektedir. Müellife göre başkaları tarafından anlatılması durumunda “men lem yezuk lem ya'rif”, yani “Tatmayan bilmez.” atasözünden de anlaşılabilceği gibi marifet sırlarının tam olarak idrak edilmesi mümkün değildir.<sup>21</sup> Eserin sonunda Arapça yazdığı kısımda, Celâl sahibi olan Allah'ın yardımıyla Allah'ın ve Resulünün izniyle yolunda yürüyen halife ve talebe kardeşlerine buldukları yolun kadrini bilmeleri, o yolu sabır ile aşama aşama kat etmeleri için bir vasiyet olarak yazdığını ifade ederek telif sebebini bir nevi teyit etmiştir. Ayrıca ferağ kaydında sadece sözleri ve istidlali ile değil, hâli ile de onları terbiye etmeyi arzu ettiğine dair ifadelerini de hatırlatmak yerinde olacaktır.<sup>22</sup>

### 1.1. Eserin Özet Muhtevası

Müellif geleneğe uygun olarak besmele ve hamdeleden sonra eserin telif sebebini zikretmiş; akabinde seyr ü sülûk yolculuğundaki emeklerinden dolayı minnettar olduğu aile ve tekke çevresinden önemli kişiler hakkında bilgiler vermiştir. Müellifimiz aile geçmişinden başlayarak dedesinin soyu ve yaşadıkları beldeleri, annesinin izdivaçlarını, 938 (1531-1532) yılında dünyaya gelişini, ailesinin Kahramanmaraş'tan Gaziantep'e göç edişini, Molla Abbas (v.?) ile tanışması ve Yakup Efendi'ye (v. 965/1558) intisabını kronolojik sıraya göre hikâye etmiştir. Yakup Efendi'ye intisabı onun hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Dokuz yıl Yakup Efendi'nin dergâhında tasavvufi eğitim görmüş; hac görevini ifa edip döndükten sonra vefat eden mürşidinin vasiyeti üzere Ahmed-i Rûmî'ye (v. 987/1579-1580) intisap etmiştir. Yirmi iki yıl Ahmet Efendi'ye hizmet ettikten sonra onun vefatı ile şeyhlik makamına geçmiştir. Kardeşi Murat Bey'in (v. 987/1579-1580'den önce) yaptırmış olduğu zâviyede yedi-sekiz süren inziva hayatını müteakip istihâre neticesinde seyahate çıkmıştır. Bağdat, Şam ve Kudüs şehirlerini ziyaret etmiş ve nihayet Halep'e gelmiştir. Halep ve çevresinden pek çok âlim kimse kendisine intisap etmiştir. Halep'teki müritlerinin yoğun istekleri sonucunda 1001 Rebiülevvel'inin (Aralık 1592) başında Gaziantep'ten Halep'e hicret ederek burada bir müddet ikamet etmiştir. Yakup Efendi'ye intisabından itibaren geçen kırk beş senenin sonunda -ki bu esnada 63 yaşındadır- incelememize konu olan eseri kaleme almıştır. Eserin sonuna doğru “bu

<sup>21</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Velîyyüddin Efendi, 3188/1), 1b-2a.

<sup>22</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Velîyyüddin Efendi, 3188/1), 17a-b

hakir, dâr-ı fenâdan dâr-ı bekâyâ intikal mahallinde...” diye söze başlayarak vefat etmesi hâlinde işe ehil olarak görüp isimlerini saydığı Türk ve Arap halifelerinin “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez.”<sup>23</sup> hadis-i şerifi gereğince bir araya gelip ittifakla kendi aralarından yerine geçecek birini seçmelerini vasiyet etmiştir. Onların dışında nakip olarak gördüğü kimselere bu yetkiyi vermediğini belirtme gereği duymuştur.<sup>24</sup>

Vasiyetin akabinde tâbi olunacak mürşit seçiminde nelere dikkat edilmesi gerektiği ve kâmil mürşidin vasıfları anlatılmıştır. Bu çerçevede iki tip mürşitten bahsedilmiştir. Müritlerin ibnül-vakt olup ebu'l-vakt olan mürşide teslim olmaları, diğerlerinden de kaçmaları tavsiye edilmiştir. Râziye, marziyye ve kâmile nefislerine sahip olanların mukarrebler katında, diğerlerinin ise ebrâr katında olduğu belirtilmiştir.<sup>25</sup> Müellif mukarreblerin “irci’î ilâ rabbiki”<sup>26</sup> (Rabbine dön!) emrinin muhatabı olduğunu dile getirir. Bu mertebeye yükselmek için sabır ve tedrici olarak daima zikir ile meşgul olunması gerektiğine dikkat çeker.<sup>27</sup> Vasiyetnâme’nin son iki sayfası (16a-17b) Arapça olarak kaleme alınmış olup hemen hemen yukarıdaki paragraftakilerle örtüşen tavsiyelerden oluşmaktadır.

## 2. *er-Rihletü’s-seniyye*’nin Otobiyografik İncelemesi

### 2.1. Müellifin Kimliği

Müellifimiz *er-Rihletü’s-seniyye*’de verdiği bilgilere göre 938 (1531-1532) tarihinde Kahramanmaraş’ta dünyaya gelmiş ve kendisine Şâh Velî ismi verilmiştir.<sup>28</sup> Bu ismin babası tarafından verildiğini bir başka eseri olan *Risâletü’l-bedriyye*’den öğrenmekteyiz:

*Koyupdur Şâh Velî ismin atası*<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.) 3/331-332.

<sup>24</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 14a.

<sup>25</sup> Şâh Velî, *el-Kevâkibü’l-muzî’e* isimli eserinde de ebrâr (iyiler, Allah’a yakın olanlar)-mukarreb (Allah’a en yakın olanlar) kıyaslaması yapmaktadır: Ebrârın amellerini ruhsat, mukarreblerinkini de azîmet olarak değerlendirir. Hz. Abdurrahman b. Avf’ı ebrâr, Hz. Ebû Bekir’i ise mukarreb zümresine örnek olarak gösterir. bk. Çavuşoğlu, “el-Kevâkibü’l-Muzî’e”, 371-372.

<sup>26</sup> “Sen O’ndan razı, O da senden râzı olarak Rabbine dön!” el-Fecr 89/28.

<sup>27</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 14b-15a.

<sup>28</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 2b.

<sup>29</sup> “Ata” kelimesi, hem “baba” hem de “dede” anlamına gelmekle beraber “ana” kelimesiyle aynı beyit içerisinde zikredildiğine göre “baba” anlamında kullanılmış olmalıdır.

### *Olan Âmine hem hâtun anası*<sup>30</sup>

Müellif *er-Rihletü's-seniyye*'nin sonunda adını, künyesini ve şöretini şöyle zikretmektedir: Şâh Velî ibn Muhammed el-Askerî, eş-şehîr bi-ibni Kaba Nâib<sup>31</sup>. Bu ifadelerden müellifin adının Şâh Velî, şöretinin de İbn-i Kaba Nâib, yani Kaba Nâiboğlu olduğunu anlıyoruz. Bu şöreti, dedesi Minnet Bey'e (v. 937/1531'den önce) dayanmaktadır. Künyesinde geçen "Askerî" nisbeti ise soyunda muhtemelen asker kişilerin olduğunu göstermektedir. Şâh Velî, "Askerî" ifadesini şiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır.<sup>32</sup>

### **2.2. Aile Çevresi, Hoca ve Mürşitleri**

Şâh Velî, gerek incelediğimiz eserinde gerekse diğer eserlerinde hem şahsı hem de aile geçmişi ile ilgili bilgi vermeye özel bir önem atfetmektedir. Bunun başlıca sebebi, soy geçmişinin hem baba tarafından hem de anne tarafından siyasî ve askerî bakımdan tarihe mal olmuş kişilere dayanmasıdır. Uzak geçmişi bir tarafa bırakılacak olursa anne tarafından dedesi Dulkadiroğulları Beylerinden Şehsuvar Bey'in (1466-1472) oğlu Ali Bey (1515-1522); baba tarafından dedesi ise Şehsuvaroğlu Ali Bey'in veziri Minnet Bey'dir. Böylesine önemli ve tarihe mal olmuş aile ortamı içinde yetişen bir şahsın, bu nevi bilgiler vermesini normal görmek gerekir. Hatta kendi konununun tebellür etmesi bakımından bir gereklilik olarak da değerlendirilebilir. Müellifimiz "mine'l-bidâyeti ila'n-nihâyeti..." diyerek başlangıcından sonuna kadar manevi yolculuğunda emeği ve katkısı olan aile, hoca ve mürşitlerinden yedi kişinin isimlerini saymaktadır. Onun maddi-manevi kemaline sebep olduğu için kendisini borçlu hissettiği bu yedi kişi, dedesi Minnet Bey, babası Muhammed Bey (v. 967/1560'dan sonra), annesi Emine/Âmine Hâtun (v.?), kardeşi Şâh Murad Bey, hocası Molla Abbas ve şeyhleri Yakup b. Muhyiddin ile Ahmed-i Rûmî Efendilerdir. Bunlardan ilk dördü aile fertleri, diğerleri ise hoca ve şeyhleridir.<sup>33</sup> Ancak eserdeki anlatım düzeninde bu kategorik tasnifin kronolojik olarak değiştirildiği anlaşılma-

Ayrıca aşağıda ayrıntılı bilgi verileceği üzere dedesi Minnet Bey'in, torununun doğumundan önceki bir tarihte vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>30</sup> Şâh Velî b. Muhammed el-Ayintâbî, *Risâletü'l-bedriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2022/2), 18b.

<sup>31</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 16b.

<sup>32</sup> Çavuşoğlu, *Gaziantep'te Bir Halvetî Şeyhi*, 18.

<sup>33</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 2a.

tadır. Biz de incelememizde söz konusu şahsiyetleri eserdeki anlam düzenine göre sıraladık.

### 2.2.1. Minnet Bey

Minnet Bey, Şâh Velî'nin baba tarafından dedesidir. Müellifimizin ifadelerine göre dedesi, mümin feraseti ile bakan kâmil ve akîl bir kimsedir. Çevresinde İbn-i Kaba Nâib (Kaba Nâiboğlu) olarak tanındığını, Alpavud Han<sup>34</sup> soyundan geldiğini, önceleri doğuda Erciş'te yaşadığını *er-Rihletü's-seniyye*'den (2a) öğrenmekteyiz. Erciş, Karakoyunlular (1365-1469) devletinin merkezi iken Akkoyunluların hâkimiyetine girmesiyle bu özelliğini kaybetmiştir. 1503 yılında Akkoyunlu topraklarının büyük bir bölümü ile Erciş de Safevîler'in eline geçmiştir.<sup>35</sup> Müellifin ifadesine göre dedesi, Şâh İsmail'in (v. 930/1524) Erciş'i ele geçirmesinden sonra buradan ayrılarak Kahramanmaraş'a göç etmiştir. Bu durumda Minnet Bey Kahramanmaraş'a 1503 yılından sonra gelmiş olmalıdır. O sırada Kahramanmaraş'ta Dulkadiroğulları'nın son beyi Alaüddeve Bey (1480-1515) hüküm sürmektedir. Dulkadiroğulları (1337-1522) en parlak dönemini, Alaüddeve'nin beyliği sırasında yaşamıştır. Beyliği döneminde şer'î ve örfî hukuku kaynaştıran kanunname ile topraklarında bir hukuk düzeni tesis etmiş olduğundan, ismi "adalet" kavramı ile anılmıştır.<sup>36</sup> Şâh Velî ondan bahsederken adalet sahibi Nûşîrevân'ın<sup>37</sup> soyundan olduğunu söyleyerek<sup>38</sup> adaletin sembol

<sup>34</sup> Alpavut (Alpagut) kelimesi yiğit, bahadır anlamındaki "alp" kelimesinden türemiş olup Türkmen oymaklarından birinin adıdır. (Faruk Sümer, "Türkmenler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2012), 41/ 607-611; Ayrıca İslamiyet öncesinde askerî unvan olarak da kullanılmıştır. (bk. Fikret Turan, "Eski Türkçeden Orta Türkçeye Askerî Rütbe ve Unvanlar", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 58/1 (2018), 155-173); *Risâletü'l-bedriyye*'de (18b) "Nesl-i Alpavud Kazan (?) Han nisbeti" mısrasında Alpavud soyunu Kazan Han'a nisbet etmektedir. Kazan kelimesi eserde [قسان] şeklinde yazılmıştır. Bu imlâ ile nispet edilen bir yer ya da şahıs adına rastlayamadık. Kazan olarak maruf şehir/devletin adı ise Osmanlı Türkçesi imlâsında (قران) şeklinde yazılmaktadır. bk. Şemseddin Sami, "Kazan" *Kâmûsu'l-Alâm* (İstanbul: Mehran Matbaası 1314), 5/3655.

<sup>35</sup> Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2001), 24/434; Tufan Gündüz, "Şah İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2010), 38/254.

<sup>36</sup> Alaüddeve'nin kanunları ile ilgili bk. Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 108-119.

<sup>37</sup> Nûşîrevân, ismi Fars, Arap ve Türk edebiyatlarında adaletle özdeşleşmiş 531-579 tarihlerinde hüküm sürmüş olan Sâsâni hükümdarıdır. Ahmed Tefazzüli-Nureddin Albayrak, "Enûşîrvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV, 1995), 11/ 255-256.

<sup>38</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 2a.



ismi olan Nûşîrevân'a gönderme yapmış hem de aralarındaki soy birlikteliğine dikkat çekmiştir. Alaüddevle'nin Osmanlılarla başlangıçta kurduğu iyi ilişkiler sonradan bozulmuştur. Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemine gelindiğinde huzursuzluk iyice gün yüzüne çıkmıştır. Alaüddevle'nin, Safeviler ile ittifakı ve Memlûk-ler'e fazlaca güveni sonucu Osmanlı taleplerine kayıtsız kalması, öteden beri Dulkadiroğulları Beyliğinin varlığından rahatsız olan Yavuz Sultan Selim'i, Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa komutasındaki 30 bin kişilik orduyu 5 Haziran 1515'te anne tarafından dedesi Alaüddevle'nin üzerine göndermek zorunda bırakmıştır. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in, amcasına karşı Osmanlı ordusuna verdiği destekle, Alaüddevle kuvvetlerine karşı üstünlük elde edilmiştir. Savaş meydanında Alaüddevle'nin öldürülmesini müteakip ordusu dağılmış ve beyliğin toprakları Osmanlı idaresine geçmiştir. Yavuz Sultan Selim ülkenin idaresini söz vermiş olduğu üzere Alaüddevle'nin yeğeni Şehsuvaroğlu Ali Bey'e bırakmıştır. Böylece Dulkadiroğulları Beyliği üzerindeki Memlûk hâkimiyetine son verilerek Osmanlı hâkimiyeti kurulmuştur.<sup>39</sup>

db | 701

*er-Rihletü's-seniyye'de* anlatıldığına göre Alaüddevle'nin ölümünden sonra başa geçen Şehsuvaroğlu Ali Bey, Şâh Velî'nin dedesi Minnet Bey'i yanına çağırıp onu devlet işlerinde kendisine vekil-i mutlak (veziriazam) tayin etmiştir.<sup>40</sup> Minnet Bey'in vezirlik görevinin, Ali Bey'in idareyi ele almasından itibaren başlayıp ölümüne kadar devam ettiği varsayılacak olursa yedi yıl sürdürdüğü söylenebilir. Minnet Bey'in ismine tarih kitaplarında rastlanmamaktadır. Sadece Afşin'de 937 Zilkâde sonlarında (Temmuz 1531) Ashab-ı Kehf yanında yaptırılan mescidin Arapça kitabesinde "Kaba Nâiboğlu olarak meşhur, Dulkadir Şehsuvaroğlu Ali Bey'in veziriazamı Minnet Çelebi" olarak geçmektedir.<sup>41</sup> Minnet Çelebi'nin söz konusu şöhretinden dolayı adı geçen mescid halk arasında Kaba Nâib Mescidi olarak da tanınmıştır. Adına yaptırılan mescidin kitabesinde kendisinden "mağfûr ve merhûm" olarak bahsedilen Minnet Çelebi, mescidin inşa tarihinden (937 [1531]) önce vefat etmiş olmalıdır.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 99.

<sup>40</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Velîyyüddin Efendi, 3188/1), 2b.

<sup>41</sup> Refet Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 312; a.mlf., *Dulkadir Beyliği*, 107,124.

<sup>42</sup> Prof. Dr. Refet Yinanç'ın Ord. Prof. Mükremin Halil Yinanç'ın Ashab-ı Kehf'i ziyareti sırasında not ettiği küçük bir defterden naklettiğine göre söz konusu kitabenin metni şöyledir:

### 2.2.2. Emine (Âmine) Hâtun

Müellifin annesi Emine (yahut Âmine) Hâtun, Şehsuvaroğlu Ali Bey'in kızıdır. Emine Hanım'ın dedesi Şehsuvar, büyük amcaları Şahkubad ve Alaüddevle, Dulkadiroğulları beylerindedir. Şâh Velî'nin *Risâletü'l-bedriyye*'de,

*Alâüddevle nesli hâtun ana*

*Varur silsilesi Nûşirevân'a*<sup>43</sup>

diyerek bizzat ifade ettiği gibi annesinin soyu Nuşirevan'a kadar varmaktadır. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in vefatını müteakip Minnet Bey, oğlu Muhammed Bey'i Ali Bey'in kızı Emine Hâtun ile evlendirmiştir. Evlilik, Şehsuvaroğlu Ali Bey'in vefatını müteakip olduğuna göre 1522'den sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Şâh Velî bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Müellifimizin anlattığına göre yüce Allah'ın takdiri ile hâmile kalan annesi onu 938 (1531-1532) tarihinde dünyaya getirmiştir. Kendisine Şâh Velî ismi münasip görülmüş; "Kutlu gün doğuşundan bellidir." atasözünde belirtildiği gibi "Velî" ismiyle güzel yaradılışının örtüştüğüne işaret edilmiştir.<sup>44</sup>

Şâh Velî sekiz yaşına geldiğinde ibadet ve duaya düşkünlüğünden dolayı "âhîret hâtunu" diye övdüğü annesi onu namaza alıştırmıştır. Müellif, zahide tavrılarından dolayı ünlü kadın mutasavvıf Râbia el-Adeviyye'ye (ö. 185/801[?]) benzettiği validesini, manevi tekâmülünde dedesinden sonra ikinci sebep olarak zikretmiştir.<sup>45</sup>

Emine Hâtun'un kardeşleri ile ilgili bilgi, tarih kitaplarında anlatılanlarla sınırlıdır. Kardeşlerinden biri babası Ali Bey ile katıldığı Ridâniye Meydan Muharebesi'nde (1517) hayatını kaybetmiştir.<sup>46</sup> İsmi bilinen kardeşi sadece Üveys Bey olup Celâlî İsyanlarını başla-

بني و عمر هذا المسجد الجديد مع حجراته الثلاث التي تحية لروح المغفور المرحوم منت چلبی  
المشتهر بابن قبا نائب الذي هو اعظم وزراء علي بك بن شهبوار بك ذي القادر  
وذلك البنا وقع و تم في ايام السلطان الاعظم سلطان سليمان بن سلطان سليم خان  
من آل عثمان في اواخر ذي القعدة المبارك من سنة سبع وثلاثين و تسعمائة

[Bu yeni mescid ve müstemilatındaki üç odası, Dulkadirli Şehsuvar Bey oğlu Ali Bey'in en büyük veziri Kaba Nâiboğlu diye tanınan mağfur ve merhum Minnet Çelebi'nin ruhuna hediye olmak üzere yaptırılmıştır. Bu bina, Osmanlılarından Sultan Selim oğlu büyük Sultan Süleyman'ın saltanatı zamanında 937 senesi mübarek Zilkâde ayının sonlarında (1531-Temmuz) tamamlanmıştır.] bk. Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları", 312.

<sup>43</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyüddin Efendi, 3188/1), 75b.

<sup>44</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyüddin Efendi, 3188/1), 2b.

<sup>45</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyüddin Efendi, 3188/1), 3a.

<sup>46</sup> Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 102.

tan Bozoklu Celâl'in isyanının bastırılmasında önemli rol oynamış bir komutandır.<sup>47</sup> Babası Ali Bey, 1522 yılında Ferhat Paşa tarafından oğulları ve maiyeti ile katledildiği<sup>48</sup> için Emine Hâtun'un geriye erkek kardeşi kalmadığı anlaşılmaktadır.

### 2.2.3. Muhammed Bey

*er-Rihletü's-seniyye*'de Muhammed (Yahut Mehmet)<sup>49</sup> Bey ile ilgili pek az bilgi bulunmaktadır. Müellif babasını “umûr-ı diniyye bâbında müstakîm ve salâbet-i Ömeriyye ile muttasıf u müttetim ve umûr-ı şerî'at-birle mürtesim” biri olarak tanımlamaktadır. Din ve şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olan Muhammed Bey, altı erkek çocuk babasıdır.<sup>50</sup> Oğullarının her birinin yeteneğini derin bir kavrayışla tespit edip mizaçlarına uygun işlere teşvik etmiştir. Diğer oğullarını kabiliyetlerine uygun dünyevi işlere yönlendirirken Şâh Velî'ye ise ahiret hizmetinin gereği olan yolları göstermiştir. Onu bayağı kimseler ile arkadaşlık yapmaktan sakındırmış; âlim ve sâlih kimselerin meclislerine sevk etmiştir.<sup>51</sup>

Anne ve babasının nasihatleri üzere Şâh Velî, gece gündüz âlim ve sâlih kimselerle birlikte bulunmaya devam etmiştir. Bu esnada babası “Hicret sünnettir.” diyerek Gaziantep'e göç etmeye karar vermiştir.<sup>52</sup> Kahramanmaraş'tan kalkıp Gaziantep yakınlarında “Geneyik”<sup>53</sup> denilen köye gelmişler ve bir süre burada ikamet etmişlerdir.<sup>54</sup> Muhammed Bey ve ailesi bir müddet sonra buradan ayrılarak

<sup>47</sup> Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 103.

<sup>48</sup> Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, 104.

<sup>49</sup> Müellifin babasının ismi, yer aldığı altı eserin ikisinde Muhammed olarak harekelenmiş; harekesiz üç eserde ise mim üzerinde şedde işareti konulmuştur. Bu yüzden çalışmamızda baba adı olarak Muhammed ismini kullanmayı tercih ettik.

<sup>50</sup> Müellif, Murad Bey haricindeki kardeşlerinden bahsetmiyor. Ancak Rebiülevvel 994 (Şubat 1586) tarihli sicil kaydında Muhammed Bey'in erkek çocuklarının adları, Süleyman Bey, Yusuf Bey, Ali Çelebi, Şâh Velî Bey ve Şâh Murad Bey olarak geçmektedir. Hatice, Ayşe ve Ferruh Sultan da kız çocuklarıdır. İbrahim Etem Çakır, *16. Yüzyıldan Ayntâb Şehri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 82.

<sup>51</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 3a.

<sup>52</sup> *er-Rihletü's-seniyye*'de Kahramanmaraş'tan Gaziantep'e ne zaman göç ettikleri yazmamaktadır. Ancak 956 (1549) senesinde, Geneyik Köyü'ne yerleştikten kısa bir süre sonra Yakup Efendi'ye intisap ettiği bilindiğine göre Kahramanmaraş'tan bu yıl içinde ayrılmış olmaları mümkündür.

<sup>53</sup> Gaziantep'in güney batısında, şehir merkezine 17 km. uzaklıktaki Geneyik Köyü bugün Şahinbey ilçesine bağlı bir mahalledir.

<sup>54</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 3b.

Tılbaşar yakınlarındaki Ağcaöyük (Ağcahöyük)<sup>55</sup> isimli köye yerleşmişlerdir.<sup>56</sup> Döneme ait Şer'î Sicillerde (Gaziantep Şer'î Siciller, 42 numaralı defter) Muhammed Bey'in Ağcaöyük'te 967 (1560) yılında medrese, zâviye ve mescidden oluşan bir vakıf kurduğu ve çocuklarını vakfa mütevellî tayin ettiği bilgisi yer almaktadır. Vakıf kaydında Muhammed Bey'den "sâhibü'l-hayr ve ve'l-hasenât merhûm Mehmed Bey ibnü'l-Minnet" olarak bahsedilmektedir.<sup>57</sup> Muhammed Bey'in vefat tarihi ile ilgili kesin bilgilere sahip değiliz; ancak 967 (1560) tarihinde vakıf kurduğuna göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

#### 2.2.4. Mevlânâ Molla Abbas Efendi

Şâh Velî'nin Molla Abbas ile yollarının kesişmesi, babası Muhammed Bey'in Hz. Muhammed'in hicret sünnetine uyarak Kahramanmaraş'tan Gaziantep'e göç etmesinden sonra vuku bulmuştur. Gaziantep yakınlarında Geneyik Köyü'ne yerleştikten bir süre sonra o sırada Gaziantep'te ilim tahsiliyle meşgul olan hemşehrîleri Mevlânâ Molla Abbas Efendi, Şâh Velî'nin babası Muhammed Bey'i görmek için köye gelir. Sohbet esnasında Şeyh Yakup Efendi'nin adı geçince Muhammed Bey, Molla Abbas'tan Yakup Efendi'yi Geneyik Köyü'ne davet etmesini rica eder. Molla Abbas Efendi, daveti iletmek için Yakup Efendi'nin huzuruna varır ve Muhammed Bey'in davet talebini arz eder. Yakup Efendi, hüsnükabul ile rıza göstererek davete icabet edeceğini bildirir.

Şâh Velî'nin manevi tekâmül çizgisinde dördüncü sebep olarak gösterdiği Molla Abbas Efendi'nin, "fahru'l-ulemâ", "zuhru's-sulehâ" gibi vasıflarla nitelendirildiğine bakılırsa, âlim ve sâlih bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Müellifimiz için Molla Abbas Efendi'yi değerli kılan husus, onun Yakup Efendi'nin önüne düşüp Geneyik Köyü'ne getirerek ömrü boyunca tesirinde kalacağı bu zatı tanınmasına vesile olmasıdır. Kalplerin şifasının (şifâü'l-kulûb) sevilen kimselerle buluşmasına (likâu'l-kulûb) bağlı olmasından dolayı Şâh Velî bu buluşmadan ziyadesiyle mesrûr olmuştur. Şeyh Yakup Efendi'nin köyden ayrılmasından bir müddet sonra kalbinde hissettiği derin işti-

<sup>55</sup> Şâh Velî ahfadından Sayın Faruk Şahveli Bey (d. 1948), yerel yetkililere dayanarak Ağcaöyük'ün bugün Oğuzeli ilçesi Kaşyolu Mahallesi'nin mezarası olarak kayıtlı olduğu bilgisini verdi. Ayrıca bazı vakıf kayıtları ve soyağacı bilgilerini muhtevi evrakın bir kopyasını da istifademize sundu. Kendisine müteşekkirim.

<sup>56</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyyüddin Efendi, 3188/1), 7b.

<sup>57</sup> Çakır, 16. *Yüzyılda Ayntâb Şehri*, s.82.

yakın -ki bu hissi “Göz gördü gönül sevdi.” atasözüyle ifade etmektedir- tesiriyle onu tekrar görmek arzusu duymuş ve hemşehrisi Molla Abbas Efendi'nin kapısını çalmıştır. Ona kalbine doğan bazı hatırayı nakletmiş; ancak Abbas Efendi her işin uygun bir vakti-saati olduğunu hatırlatarak biraz beklemesini istemiştir. Bir müddet sonra intisap etmek isteyen oda arkadaşlarıyla birlikte mürşidinin yanına göndermiştir.<sup>58</sup>

### 2.2.5. Şeyh Yakup b. Muhyiddîn el-Ayıntâbî

Şâh Velî'nin manevî tekâmülünde en önemli mevkiye sahip olan şahıs, kuşkusuz mürşidi Yakup Efendi'dir. *Risâletü'l-bedriyye*'de Yahyâ-yı Şîrvânî'ye (v. 870/1466) kadar olan silsilesini sayarken mürşidi Yakup Efendi'yi,

*Ger sorarsan şeyhini önden sona*

*Yâ'kûb bin Muhyiddîn denmiş ona*

*Tâcîdur dirsem n'ola mergûblarun*

*Sâlik-i meczûb olan mahbûblarun*<sup>59</sup>

diyerek tanıtmıştır. Şâh Velî, Molla Abbas Efendi'nin rehberlik etmesiyle Yakup Efendi'ye intisap sürecini *er-Rihletü's-seniyye*'de şöyle anlatır: “El-hamdü li'llâh, bu esnâda fi'l-hâl beş nefer âdem talebe kısmından Eyyûb Câmî'ine cem' olup 'Azîzün yed-i sa'âdetlerinden inâbet idüp tâ mağfiret recâsına Cenâb-ı 'İzzet'e (celle ve 'alâ) müteveccih olduk.”<sup>60</sup> Şâh Velî ve beş arkadaşı Yakup Efendi'ye intisap ettikten sonra Yakup Efendi onlara hayır duâ edip bu gece gördükleri vâkıaları/rüyaları, ertesi günü kendilerine anlatmalarını ister. O gece Şâh Velî rüyasında kendisini bir zâviyede görür. Önünde henüz bıyıkları terlememiş bir genç kendisini alıp bir yere götürmektedir. Şâh Velî gördüğü rüyayı ertesi günü olduğu gibi mürşidine anlatır. Yakup Efendi Allah'a hamd eder ve meşayihe biat etmenin yani el ve kalp ile imtizacın bir nevi manevî nikâh hâlinden kinaye olduğunu söyleyerek rüyayı hâlihazırda kalp çocuğunun meydana çıkıp yiğitlik çağına geldiğini şeklinde tabir eder. Meşrebinin “Vehhâb” ismine mazhar olduğunu müjdeler. Özellikle

<sup>58</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 4a.

<sup>59</sup> Şâh Velî, *Risâletü'l-bedriyye* (Ayasofya, 2022/2), 19a-19b.

<sup>60</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 4a-4b.

de etvâr-ı seb'anın seyr ü sülûkuna enfüs ve âfâkta Rahmânî cezbe ile süratli bir şekilde yol bulmasını tavsiye eder. Şâh Velî gördüğü rüyanın Yakup Efendi tarafından tabir edilmesini -temsilde hata olmasın- Yakup Aleyhisselam'ın Hazret-i Yusuf'un düşünüyü tabir etmesine benzetmiştir.<sup>61</sup>

Müellifimizin Yakup Efendi'ye hangi yıl intisap ettiği *er-Rihletü's-seniyye*'de doğrudan yazmamaktadır.<sup>62</sup> Diğer eserlerinde intisabın 956 (1549) yılında gerçekleştiği bilgisi bizzat müellif tarafından verilmiştir.<sup>63</sup> Şâh Velî dokuz sene Yakup Efendi'nin hizmetinde bulunmuştur. Bu sırada Şâh Velî ve ailesi Ağcaöyük Köyü'ne yerleşmişlerdir.<sup>64</sup> Müellifin "Hazret-i Şeyh yanumuza gelüp tavattun eylemişlerdi."<sup>65</sup> ifadesinden Şeyh Yakup Efendi'nin de Ağcaöyük Köyü'ne yerleştiği ve dolayısıyla da dergâhını bu köye taşıdığı anlaşılmaktadır. Şâh Velî müşidi Yakup Efendi'yi sürekli anmasına rağmen bu dokuz yıllık süre ile ilgili eserde detaylı bilgi verilmemektedir. İleride anlatılacağı üzere Şâh Velî'nin bu süre zarfında müşidine tam bir teslimiyet içerisinde seyr ü sülûkuna devam ettiği anlaşılıyor. Öyle ki müşidine olan sevgi ve bağlılığını, kurban edilmek istenen Hz. İsmail'in Hz. İbrahim'e teslimiyetine benzetmektedir. Bununla birlikte müşidinin hayatta olduğu süre zarfında seyr ü sülûkunu tamamlayamamış; ancak ikinci ismi talim etmiştir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyüddin Efendi, 3188/1), 4b.

<sup>62</sup> Doğum tarihi (938) ve eseri yazmaya başladığı tarih (1001) müellifimizin ifadeleriyle açıkça sabittir. Diğer taraftan dokuz yıl Yakup Efendi'nin, yirmi iki yıl Ahmet Efendi'nin yanında bulunduğu, on dört yıldır da irşad makamında bulunduğu yine kendi ifadeleriyle sabit olduğuna göre kırk beş yıl önce 956 (1549) yılında on sekiz yaşlarında iken Yakup Efendi'ye intisap ettiği ortaya çıkar.

<sup>63</sup> Şâh Velî b. Muhammed el-Ayıntâbî, *Kevâkübül-muzî'e* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2022/1), 2a; a.mlf., *Risâletü'n-nedâmeti ve'l-huşû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1050/21), 142a.

<sup>64</sup> Şâh Velî ailesinin Ağcaöyük Köyü'ne ne zaman geldiklerine dair kesin bir bilgimiz olmamakla beraber 965'ten (1558) önceki bir tarihte gelmiş olmalı. Ailenin Genevük Köyü'nde fazla kalmadıkları anlaşılıyor.

<sup>65</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliiyüddin Efendi, 3188/1), 4a.

<sup>66</sup> Şâh Velî, *Etvâr-ı Seb'a* risalesinde, ikinci isme meşgul olduğu sırada Yakup Efendi'nin vefat etmesi üzerine esma mertebelerini, yerine geçen Ahmed Efendi'nin yanında tamamladığını belirtmektedir. Müelliften ayrıca esma mertebelerinin (meratib-i esma) üç kademesi olduğunu, mütakaddim ve mutavassıtlar (ilk ve orta seviyedekiler) için yedi makam, müteahhirler (ileri düzeydekiler) için on iki makam bulunduğunu öğrenmekteyiz. bk. Şâh Velî b. Muhammed el-Ayıntâbî, *Etvâr-ı Seb'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 827/7), 57a.

*er-Rihletü's-seniyye*'de Yakup Efendi'ye dair anlatılan diğer hususlar, müellifimizin hac yolculuğuna niyetlenmesinden dönüşüne kadarki olaylar silsilesi içerisinde yer almaktadır.<sup>67</sup> Şâh Velî, üzerine farz olan hac ibadetini ifa etmeye niyetlendiğinde yol tedariki ile ilgili fikrini almak üzere müşşidinin yanına varır. Meşveretin akabinde Yakup Efendi, ömrünün sonuna yaklaştığını belirterek hemen yanından ayrılmayıp kendisiyle bir müddet vakit geçirip sohbet etmesini ondan rica eder. Bu sohbette Yakup Efendi, Cemâl-i Halvetî (v. 903-904/1497-1498) zamanına yetişen bağluları arasında hayatta sadece kendisinin kaldığını hatırlatır. Kaht-ı rical dönemi olduğundan bahisle sâdık talebenin, zikir erbabı kimselerin bir kâmil insana (müşşide) muhtaç olduklarını belirtir. Bir müddet sustuktan sonra “el-Umûru merhûnetün bi-evkâtihâ.”<sup>68</sup> diyerek vakti zamanı geldiğinde kendisinden sonra irşad görevini devam ettirecek birine icazet vermek istediğini söyleyip duâ eder. Bunun üzerine Şâh Velî müşşidinin elini öperek yol hazırlıkları yapmak üzere yanından ayrılır.<sup>69</sup>

Mübârek yolculuğa çıktıkları vakit Yakup Efendi yaşlılık hâliyle zor yürüyor olmasına rağmen Şâh Velî'yi uğurlamak üzere ilk menzile kadar hac kafilesine eşlik etmiş ve orada gecelemişlerdir. Şâh Velî, müşşidi Yakup Efendi'nin kendisine bir durak eşlik etmesini bu mübârek seferin hayır ile neticeleneceğine işaret olarak yorumlamıştır. Ertesi günü Yakup Efendi, hac yolcuları için vedâ duasını ettikten sonra Şâh Velî'ye hitaben: “Benim Rûhum Şâh Velî! Bizim Monlâ Ahmed on iki sene hizmetimizde yanın yere koyup yatmadı. ‘Ve en-leyse li'l-insânî illâ mâ se'â.’<sup>70</sup> Yâ'nî itdükleri sa'ye göre anları irşadımız seccâdesine kâimmakâm eyledük. El-emru li'llâh eger bizi gelüp hâl-i hayâtda bulmak müyesser olmazsa anlara mürâca'at idesiz.” diyerek kendisinden sonra yerine Molla Ahmet Efendi'yi bıraktığını ve döndükten sonra eğer kendilerini bulamazsa ona biat etmesini açık bir şekilde vasiyet etmiştir. Şâh Velî, müşşidinin bu vasiyetinden sonra hüzün ve hasret hisleriyle, gözyaşları âdeta sular gibi akarak “âh”lar çekerek yola düştüklerini anlatıyor.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 5a-7b.

<sup>68</sup> “Her işin belirli bir vakti vardır.” anlamında meşhur Arapça söz (vakt-i merhûn).

<sup>69</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 5b.

<sup>70</sup> “İnsan için ancak çabasının karşılığı vardır.” en-Necm 53/39.

<sup>71</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 6a.

Hac kafilesi, Medine-i Münevvere yakındaki konak yerine vardıklarında bir süre dinlenmiş, sonra ertesi günü Medine’de olacak şekilde yola çıkmıştır. Şâh Velî, geceleyin binek üzerinde Medine’ye giderken uyku ile uyanıklık arasında şöyle bir rüya görür: Bir Arap, kılıçla cesedini iki parçaya ayırmış; vuruşun şiddetiyle uyanmış ve hatırında hayli korku birikmiştir. Öyle ki bu korkuyla Medine-i Mübareke’ye girip Ravza-i şerîfenin eşiğine kadar varmıştır. Ziyaretten sonra itikâf niyetine bir köşede oturur vaziyette murakabe ile meşgul olduğu sırada Hz. Peygamber’i mübarek arkasını mihraba vermiş ashabıyla beraber otururlarken görmüştür. İkinci namazını kılmak için toplanmışlar imiş. Bilal-i Habeşî ezan okumaya yönelince Hz. Peygamber onu “Sabret ey Bilâl!” diyerek durdurmuş ve sonrasında Şâh Velî’ye hitaben “kum fe-ezzin!” [Kalk ve ezan oku!] buyurmuşlar, o da şevkle minareye çıkıp ezan okumuş ve ikinci namazını edâ etmişlerdir. Selam verdikten sonra Hz. Peygamber, mübarek yüzünü ashabına döndürüp duâ ile meşgul olduğu sırada uyanmış ve dudaklarından gayriihtiyari secîli olarak şu ifadeler dökülmüştür: “Zihî câmi’ ü zihî ikâmet / Zihî asr ü zihî imâmet / Zihî câmi’ ü zihî cemâ’at / Zihî zevk u zihî nedâmet.”<sup>72</sup>

708 | db

Şâh Velî gördüğü bu rüyayı, mürşidi Yakup Efendi’nin bir keşfi olarak yorumlamıştır. Hacca gitmeden önce ziyaret için yanına vardığında sohbet esnasında kendisine söylediği “Her işin belirli bir vakti vardır.” manasındaki sözün<sup>73</sup> doğruluğunun ortaya çıkması olarak düşünmüştür.

Şâh Velî, hac görevini eda ettikten sonra mübarek topraklardan ayrılıp selametle Şâm-ı Şerîfe ulaştığında, şeyhi Yakup Efendi’nin vefat ettiği ve yerine Molla Ahmet Efendi’nin geçtiği haberini almıştır. Mürşidinin ahirete intikal etmesinin verdiği üzüntü ile “gam-hâne” olarak nitelendirdiği Ağcaöyük Köyü’ne gelen müellifin, Leyla’sını kaybetmiş Mecnun gibi ayrılık acısı sinisini delmiş ve mürşidinden ayrı düşmenin derin ızdırabı ile şu mısraları söylemiştir:

*Ne döysün bes cigerler bu firâka*

<sup>72</sup> Günümüz Türkçesine şu şekilde aktarılabilir: Ne güzel câmi ve ne güzel kaamet; ne güzel ikinci ve ne güzel imamlık; ne güzel câmi ve ne güzel cemaat; ne güzel zevk ve ne güzel pişmanlık.

<sup>73</sup> Şâh Velî, *er-Rhletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 5b.



*Ne döysün hem bu derde seng-i hâre*<sup>74</sup>

Şâh Velî, yanında dokuz yıl kalmış olduğuna göre Yakup Efendi'nin 965 (1558) yılında vefat etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Onun kaç yaşında vefat ettiğine dair kesin bilgimiz olmamasına rağmen kendi ifadelerinden hareketle yaklaşık olarak ne kadar ömür sürdüğünü çıkarmamız mümkündür. Hac ziyareti öncesinde Şâh Velî ile sohbet ederken, Cemal-i Halvetî asrına yetişen bendeleri arasında sadece kendisinin kaldığını söylüyor. Bu ifadelerden Yakup Efendi'nin, Cemal-i Halvetî'nin sağlığında kısa bir süre de olsa hizmetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Cemal-i Halvetî 903-904 (1497-1498) tarihlerinde vefat ettiğine göre Yakup Efendi'nin bu senelerde yaklaşık yirmili yaşlarda olduğu ve 965 (1558) yılında seksenli yaşlarda iken vefat ettiği tahmin edilebilir.

### 2.2.6. Şeyh Ahmed-i Rûmî (Rûmkalevî)

Molla Ahmet Efendi, Yakup Efendi'nin yerine bıraktığı kıdemli halifesidir. Dolayısıyla Şâh Velî'nin hem pîrdaşı hem de müridi olmaktadır. Gaziantep yakınlarındaki Rumkale kasabasından olduğu için Ahmed-i Rûmkalevî ya da kısaca Ahmed-i Rûmî olarak bilinir.<sup>75</sup> *er-Rihletü's-seniyye*'de anlatıldığına göre Yakup Efendi, Şâh Velî'yi hacca uğurlarken döndüklerinde eğer kendisini bulamazsa on iki yıldır hizmetinde bulunan Ahmet Efendi'yi kâimmakâm olarak bıraktığını vasiyet etmiştir.<sup>76</sup> Şâh Velî hacdan dönüş yolculuğunda iken Yakup Efendi'nin vefat haberini almıştır. Dönüşünde şeyhini bulamamanın gönlünde açtığı ayrılık acısının mahzunluğu ile vakit geçirdiği bir sırada Ahmet Efendi tarafından ziyaret edilir. Şâh Velî bu ziyareti "Sayrı sağılınca Hakîm ayağına gelir." atasözünü zikrederek iyi olacak hastanın ayağına doktorun geleceği şeklinde yorumlar. Bu ziyaret iki tekke arkadaşının şeyh-mürît hiyerarşisi

<sup>74</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 7b; Şâh Velî'nin birkaç kelime farkı ile naklettiği bu beyit, Yazıcıoğlu Muhammed'e (v. 855/1451) aittir. Hz. Peygambere duyulan samimi iştihakla söylenmiştir. "Muhammediyye"deki şekli şöyledir:

*Ne katlansın ciğerler bu firâka*

*Ne döysün uşbu derde seng-i hârâ*

Âmil Çelebioğlu, *Muhammediyye* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 2/5.

<sup>75</sup> Şâh Velî, *Risaletü'l-bedriyye* (Ayasofya, 2022/2), 19a; Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyi, 1098), 24b; Sâdık Vicdâni, *Tomar-ı Halvetiyye*, 89.

<sup>76</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 6a.

içinde ilk karşılaşmalarıdır. Hoşbeş edilib, hal ve hatır sorulduktan sonra Şâh Velî, bu epeyce gecikmiş ziyaret ile ilgili muhabbet lisanıyla “Efendi Hazretleri, hâtır sorulmak sekiz aydan sonra acebdür kim bu kaideye ke’ennehû hârik-i âde dirlər. Bu sebep ki âdet-i nâs haste hâtırın üç gündən sonra soragelmışlerdir.” diyerek normal şartlarda üç gün sonra hastaların hatırını sormak gerekirken sekiz ay sonrasına bırakmanın tuhaflığına dikkat çeker ve bir nevi incinmişliğini hissettirir. Bu sözü işitmesi üzerine Ahmet Efendi, eğer Yakup Efendi’nin vasiyeti olmasaydı bu buluşmanın nasip olmaya çağını usulünce hatırlatmıştır. Ahmet Efendi’nin bahsettiği vasiyet şöyledir: Yakup Efendi “Müminlere (merhamet) kanatlarını ger.”<sup>77</sup> âyetini okumuş ve ‘Monla Ahmed oğlum! Şâh Velî mübârek seferden geldikde elbette varup safâ geldin ta’zîmin eyleyesin ki mahabete sebep olup tâ geçen hukûk-ı sâbıka zâyî’ olmaya. Bu sebep ki İbrâhîm-i Edhem meşrebince ol sülûk-ı fukarâda sâlikdür. Eğer bu ‘ahde vefâ itmeyüp hılâfın işlersenüz yarın Hak huzûrında yakana yapışmak mukarrerdür.”<sup>78</sup> demiştir.

710| db

Özetlemek gerekirse Şeyh Yakup Efendi, nüfuzlu bir aileden geldiği hâlde tıpkı İbrahim Edhem (v. 161/778) gibi dünyalığı terk ederek tasavvufa yönelen Şâh Velî’nin sülûkunu henüz tamamlamadığı için kendisinden sonra yetim kalacağını düşünmüştür. Bu sebeple Ahmet Efendi’yi kendisinden tevarüs ettiği hakikatler hazinesi ile bu yetenekli müridinin kabiliyetlerini geliştirmeye memur etmiştir. Şâh Velî, “Yetim malına onun için en güzel biçim dışında yaklaşmayın.”<sup>79</sup> âyetindeki işarete mümin firasetiyle bakılırsa Medine-i Mübareke’de göğsünün ferahlamasına sebep olan sırlı hadiselerin her birinin keşfinin aynıyle bu vasiyette görülebileceğini ifade etmiştir.<sup>80</sup>

Ahmet Efendi, Yakup Efendi’nin vasiyeti üzere kendisine bağlanan Şâh Velî’yi üçüncü isme çıkarmıştır.<sup>81</sup> Şâh Velî, sūffinin ibnū’l-vakt olması gerektiğine binaen Molla Ahmet Efendi’ye “gassâlin elindeki ölü gibi” tam bir teslimiyetle hizmet eder. Bu

<sup>77</sup> El-Hicr 15/88.

<sup>78</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 8a-8b.

<sup>79</sup> el-İsrâ 17/34; el-En’âm 6/152.

<sup>80</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü’s-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 8a-8b.

<sup>81</sup> Şubelere göre farklılık göstermekle birlikte Halvetlik yedi isim ile seyr ü sülûku benimsemiştir. Bunlar sırasıyla, Lâ ilâhe illâllâh, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm ve Kâhhâr ism-i şerîfleridir. bk. Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü Vesâilî’l-hakâik* [İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430], 1/342b.

minval üzere sülûkunu tamamlayan Şâh Velî'ye Molla Ahmet Efendi hilafet görevi verir. Ancak Şâh Velî bu makam ile de kendisini sınırlandırmayarak mürşidinin hilafet nefesini daha çok mücâhede etmesi için sebep olarak görmüş; altı sene yanını yere koyup yatmamıştır. Öyle ki bu mücâhede süresince dört kere erbain<sup>82</sup> çıkarmak nasip olmuştur. Böylelikle o, Ahmet Efendi'nin hizmetinde tam yirmi iki sene teslim kapısında sâlik olarak bulunmuştur.<sup>83</sup> Mürşide hizmette sual ve cevaba yer olmadığını ifade eden Şâh Velî, yirmi iki yıl zarfında Ahmet Efendi'nin hiçbir fiiline -üstelik suali gerektirecek fiilleri olmasına rağmen- bir kere dahi sual etmemiştir. Şâh Velî burada, mürşidi Yakup Efendi ile Ahmet Efendi'nin meşreblerinin birbirine uymadığına dikkat çeker; ama şüphe bir iken iki olmasın diye lafı uzatmaz. O, Bakara Sûresi 60. âyetindeki Musa (a.s.)'nin taşın altına vurup on iki yerden su fışkırdıktan sonra her topluluğun kendi içeceği yeri bilmesine atıfta bulunarak sükût etmeyi tercih etmiştir.<sup>84</sup> Soru sormama konusundaki tavrının pekişmesinde Kur'an-ı Kerim'de geçen Hızır ve Musa (a.s.) kıssası da etkili olmuştur. Zira ikilinin yol arkadaşlığı, Musa'nın (a.s.) soruları karşısında kendisine ilâhî bilgi/hikmet öğretilen kulun (Hızır) "Hâzâ firâku beynî ve beynik."<sup>85</sup> diyerek sırta kadem basması ile neticelenmiştir.<sup>86</sup>

db | 711

Şâh Velî, Ahmet Efendi'nin yaşı ilerleyip ölüm alâmetleri görülmeye başladığı uzun hastalık dönemlerinde sürekli yanında gecelemiştir. Bir gece izin alarak evine gitmiş ise de seher vakti mürşidinin kendisine haber göndermesi üzerine çabucak geri dönüp huzuruna çıkmıştır. Daha söz açılmadan Ahmet Efendi gözlerinden yaşlar akararak Dede Ömer Rüşenî'nin (v. 892/1487),

*Eğerci lâle-veş bağrum gam-ı hicrûnle dâğ oldı*

*Ümîd-i vasluna ammâ bana dâğ üstü bâğ oldı*<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Erbaîn: Kelime anlamı kırk olup, tasavvufî ıstılahta sâlikin kırk gün süreyle özel bir mekânda inzivaya çekilip kendisini ibadete vermesidir. Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, "Erbaîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/270-271.

<sup>83</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 9a-9b.

<sup>84</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 9b-10a.

<sup>85</sup> "İşte bu beraberliğimizin sona ermesidir." el-Kehf 18/78.

<sup>86</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 10a-10b.

<sup>87</sup> Semra Aydemir, *Dede Ömer Rüşenî Hayatı, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 215.

beytini söyleyip arkasından lütuf ve keremle fukarayı irşada memur edildiğini işaret buyurmuştur. Akabinde irşad için lazım olan eşyaları eline alıp Cemal-i Halvetî'den kalan seccade ve Yakup Efendi'den kalan diğer teberrükleri Şâh Velî'ye "mübarek olsun" diyerek emanet bırakmış ve hayır duâ etmiştir. Şâh Velî mürşidinin ellerini öptükten sonra bu göreve layık olmadığını söylemişse de Ahmet Efendi "Sen, seni elden bırak, hemen rızâya tâbi ol kim Allâhu Te'âlâ tarîk-i fukarâya mu'indir." diyerek onu rahatlatmıştır. Şâh Velî "Gördüm ki rıza böyledir." der. Fakat "Ahvâl bu minvâl üzere amma bir delil gelse de onu istidlâl edip 'İhdine's-sırâta'l-müstakîm'le<sup>88</sup> beraber ona uysam câiz olur mu?" diye söylenerek tevdi edilen şeyhlik görevini kabul konusunda yine de kalbinin mutmain olmasını ve Allah'ın kendisini doğru yola iletmesini istemiştir. Bir müddet tefekkürden sonra Ahmed Efendi'nin ağzından şu ifadeler dökülür:

"Umûr-ı şerî'at mevcûde ve âdâb-ı tarîkat mesdûde ve enfâs-ı Şeh Velî maksûde."<sup>89</sup>

712 | db

Bu sözler üzerine çok geçmeden Ahmet Efendi vefat etmiştir. Şeyhlerinin vefatı üzerine tasavvufi eğitimleri yarıda kaldığı için tarikat yetimi kabul edilen fukarası tarafından şehir yakınında ıssız bir yere defnedilmiştir.<sup>90</sup>

*er-Rihletü's-seniyye*'de Ahmet Efendi'nin vefat ettiği tarih açıkça yazılmamakla birlikte Şâh Velî'nin, tasavvufi eğitim süreci ile ilgili verdiği bilgilerden yola çıkarak, bu tarihi kolaylıkla bulmak mümkündür. Şâh Velî, 956 (1549) yılında başladığı tasavvuf yolculuğunun ilk dokuz yılını Yakup Efendi'yle, müteakip yirmi iki yılını da Ahmet Efendi ile geçirmiştir ki bu sürenin sonu 987 (1580) tarihine denk gelmektedir.

### 2.2.7. Şâh Murad Bey

Müellifimizin *er-Rihletü's-seniyye*'de marifet yolculuğunda vasıta olarak saydığı yedi kişiden sonuncusu, kardeşi Şâh Murad Bey'dir. Eserin başında müellifimiz, altı erkek kardeşi olduğunu söylemiştir. Ancak bunlardan sadece Şâh Murad Bey'in ismi eserde

<sup>88</sup> "Bizi doğru yola ilet." el-Fâtîha 1/6.

<sup>89</sup> Şeyh Ahmed Efendi'nin ağzından anında dökülen bu ifadeleri yorum suretiyle şöyle anlamak mümkündür: Şeriat işleri belli, tarikat âdâbı[nın sınırları] çevrili, maksat Şâh Velî'nin [manen ölü kalpleri diriltici] nefesleri.

<sup>90</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 11a.

yer almaktadır. Şâh Murad Bey'in oldukça varlıklı ve bir o kadar da cömert biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Şâh Velî onu Cahiliye Dönemi'nde cömert kişiliği ile ün yapmış Hâtim-i Tâî'ye benzetmekte, hatta ikinci Hâtim-i Tâî olarak nitelendirmektedir.<sup>91</sup>

Müellifimiz, kardeşi Şâh Murad Bey'in, Şeyh Ahmet Efendi'nin vefatının ardından kabri etrafına bir avlu, avlu içine bir cami ile etrafına halvethane ve hücreler yapılması şartıyla, üç bin altın bağışlayarak kendisine verdiğini söyler ve Şeyh Ahmet Efendi'nin tenhaca bir yere defnedilmesinin sebebinin de bu olduğunu belirtir. Şâh Murad Bey, yapılacak caminin bir odasında Şâh Velî'nin, etrafındaki odalarda da tarikat yetimleri olan fukaranın kalmalarını ve Allah rızası için sürekli mücâhede ile meşgul olmalarını talep etmiştir. Cami inşa olunduktan sonra Şâh Velî insanlardan uzaklaşarak caminin batı tarafında inşa edilen odada inzivaya çekilmiş; hatta yedi-sekiz yıl ev halkını dahi görmeksizin bir nevi itikâf hayatı yaşamıştır.<sup>92</sup>

Şâh Murad Bey'e dair inceleme konumuz olan eserde başkaca bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Risâletü'l-bedriyye*'nin sonunda eserin yazıldığı mekân olan Salâhiye Camii ve bu caminin bânisi Murad Bey hakkında dikkate değer bilgiler verilmektedir. Salâhiye Camii, yukarıda bahsedilen Şeyh Ahmet Efendi'nin kabrinin bulunduğu yere yapılan camidir.<sup>93</sup> Şâh Velî, eserini 990 (1582) yılında Salâhiye Camii'nde itikâfta iken yazdığını, bu caminin üç yıl evvel, cömertlikte emsalsiz bir Türkmen beyi olan kardeşi Şâh Murad Bey tarafından yaptırıldığını belirtmektedir. Bu durumda Salâhiye Camii'nin, Şâh Velî'nin irşad görevine başladığı 987 (1579-1580) yılında inşasına başlanıp aynı yıl tamamlandığı ortaya çıkmaktadır.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 11a-11b.

<sup>92</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 11b.

<sup>93</sup> Salâhiye Camii Antep harbinde düşman topları ile yıkılmıştır. Şâh Velî ahfadından Fehmi Eren tarafından yeniden yaptırılmıştır. Sabri Şakir Yener, *Gaziantep Kitabeleri* (Gaziantep: Kardeşler Matbaası, 1958), 31; Caminin bugünkü durumu, eski ve yeni fotoğrafları ile ilgili bk. Halil İbrahim Yakar, *Gaziantep Kitabeleri Bir Şehrin Hüviyeti* (Ankara: Sonsöz Gazetesi Matbaacılık, 2014), 152-153.

<sup>94</sup> Gaziantep Camileri ile ilgili bazı eserlerde Sadettin Nüzhet Ergun'a dayanarak Murat Bey'in Salâhiye Mescidi'nden üç yıl sonra bir de Bedriye isminde mescid inşa ettiği kaydedilmiştir. bk. Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları*, 85; Nusret Çam, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Gaziantep 27* (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 638. Ergun, *Türk Şairleri*'nde "Askerî'nin kendisinden evvel ölen öz kardaşı Murad Bey Ayıntab'ta Salâhiye ve Bedriye mescidlerini yaptırmıştır." ayrıca, "...Onun Salahiye ve Bedriye Mescidlerinde

Şâh Velî, *Risâletü'l-bedriyye*'yi yazmadan önce vefat etmiş olduğu anlaşılan, sûret ve siret güzelliği ile maruf kardeşi Murat Bey'in ayrılığından duyduğu tahassürü şu mısralarla dile getirmiştir:

...

*Murâd Beg idi adı ol cüvân-merd*  
*Sehâda misl olmaz ana bir ferd*

*Binâ itdi Salâhiyye'yi ol Hân*  
*Bu Bedriyye'den evvel üç yıl ey cân*

*Ki Türkmen Begi idi ol vefâdâr*  
*Selâm olsun anun rûhına sad yâr*

*Birâderdür bana ol serv-i ra'nâ*

714 | db

itikâfa girdiğini de biliyoruz.” demektedir. (bk. Ergun, *Türk Şairleri*, 2/510). Ergun'un Askerî ile ilgili bütün kaynağı yukarıda bahsettiğimiz Şâh Velî'nin iki eseridir. Murad Bey ve yaptırdığı mescit ile ilgili bilgi ise bu iki eserden sadece *Risâletü'l-bedriyye*'de yer almaktadır. Söz konusu eserde Murad Bey'in Salâhiye Mescidi'ni yaptırdığından bahsedilmektedir; ancak Bedriyye Mescidi ile ilgili hiçbir bir bilgi yoktur. Ergun'u yanlışlığa düşüren şairin şu mısraları olmalıdır:

*Bina itdi Salâhiyye'yi ol Hân*  
*Bu Bedriyye'den evvel üç yıl ey cân*

(Şâh Velî, *Risâletü'l-bedriyye* [Ayasofya, 2022/2] 75a). Oysaki “Bu Bedriyye” ifadesinden kasıt Bedriyye Mescidi değil, müellifin yazdığı risalenin adıdır. Dolayısıyla üç yıl öncesine konu olan eser, mescid olmayıp telif etmiş olduğu risaledir. Çünkü müellif *Risâletü'l-Bedriyye*'yi 990 yılı Ramazan ayında (Ekim-1582) Salâhiyye'de itikâfta iken yazdığına göre (bk. *Risâletü'l-bedriyye*, 74b) Salâhiyye Camii bundan üç yıl önce 887 (1579) yılında yaptırılmış olmalıdır. Bu tarih de Şeyh Ahmed Efendi'nin vefatını müteakip Murad Bey'in müellifimize bir mescid ve halvethane yapımı için üç bin altın verdiği döneme rast gelmektedir. (bk. Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* [Velîyyüddin Efendi, 3188/1], 11b). Ayrıca müellifimizin itikâfa girdiği mescit de Salâhiyye Mescidi'dir; gerçekte olmayan Bedriyye Mescidi değildir. *Risâletü'l-bedriyye*'nin ferağ kaydındaki (74b) “Salâhiyye'de bir gün mu'tekif iken ben” mısraından açıkça anlaşıldığı üzere eserini yazarken itikâfta olduğu yer Salâhiyye Camii'dir. Ayrıca müellif bir başka eseri olan *Risâletün li's-Şâh Velî*'yi de ferağ kaydında belirttiği üzere (a.mlf., *Risâletün li's-Şâh Velî* [Staatsbibliothek, We. 1778], 45b) Salâhiyye Camii'nde itikâfta iken yazmıştır.

*Lebi gonca yanağı verd-i hamrâ*

*Sözi şîrindürür helvâ-yı şeker*

*Yüzi cennet dudağı âb-ı Kevser*

*O hüsn ü hulk ile ol şâh-ı hûbân*

*Beni 'ışkında kıldı zâr u giryân*

*Anı teşbîh iden Yûsuf'a her an*

*Bana dirdi budur Ya'kûb-ı devrân*

*Cüdâ oldı gözümden gerçi ol cân*

*Elif gibi yine cânumda her ân*

*Gönülden hâlî olmadı hayâli*

*Ki pervâne kılup şem'-i cemâli*

*Budur kim ol keremde bî-nihâyet*

*Mürüvvet ma'deni kân-ı sehâvet*

*Sehâ ana keremle bes dâd-ı Hak*

*Bedel olmaz cihânda ana bir halk*

*Muhibb-i ehl-i 'ilm idi o mahbûb*

*Salâh ehli olurdu ana matlûb*

*Fakîrleri görüp olurdu dâ'im*

*Hemân Allah için anlara hâdim*

*Oku rûhuna 'Askerî du'âyı*

*Kabul it yâ İlâhî sen nidâyı*<sup>95</sup>

...

### 2.3. Hicrî 1001: Gaziantep'ten Halep'e Hicret ve *er-Rihletü's-seniyye*'nin Kaleme Alınışı

Şâh Velî, kardeşinin yaptırdığı caminin müstemilatında, şeriat esasları ve tarikat âdâbı üzere gücü yettiğince görevini sürdürürken, irşad hizmetinin arzu edilen istikamette olmasına engel teşkil eden bazı hususların varlığını hisseder. Ancak kendisini rahatsız eden hususların neler olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi vermez ve çözüm için istihare yoluna başvurur. İstihare sonucunda, manevî bir işaret olarak kendisine sefer emri görünmüştür. Şâh Velî bu işareti, tarikata yeni ihvan gerektiği şeklinde anlar. Zira tarikata yeni dervişlerin dâhil olması, Yakup Efendi'nin müşşidi el-Hac Hâmid-i Velî'nin (v. ? [956/1549'dan önce]) de dediği gibi yeni yeni manalara sahip olmak demektir.<sup>96</sup>

Şâh Velî bu düşüncelerle Gaziantep şehrinden ayrılarak, Rum<sup>97</sup>, Bağdat, Şam ve Kudüs şehirlerini dolaşır.<sup>98</sup> Nihayetinde Halep şeh-

<sup>95</sup> Şâh Velî, *Risaletü'l-bedriyye* (Ayasofya, 2022/2), 75a-76a.

<sup>96</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Velîyyüddin Efendi, 3188/1), 12a.

<sup>97</sup> Burada kastedilen Rûm'u eskiden Rum diyarı olarak bilinen Anadolu olarak anlamak ve müellifin seyahat güzergâhındaki Anadolu şehirleri olarak kabul etmek makul görünmektedir. Diğer taraftan o günler için yerleşim merkezi hüviyetinde olan Rumkale ya da Nasibinü'r-Rûm'un (Nusaybin'den ayırt edilmesi için bu isim verilmiştir. Günümüzde burası Siverek'e bağlı Fırat nehri kenarındaki Nisibin/Azıklı köyüdür. bk. Metin Tuncel, "Nusaybin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Ankara: TDV, 2007], 33/269-270.) kastedilmiş olması zayıf bir ihtimal olarak düşünülebilir.

<sup>98</sup> Şâh Velî'nin seyahatleri *er-Rihletü's-seniyye*'de yazdıkları ile sınırlı değildir. Müellifin henüz gençlik yıllarında, II. Selim'in (1566-1574) cülûsu sırasında yani 1566 yılında İstanbul'a gittiğini ve Beşiktaşlı Yahya Efendi'nin (v. 978/1571) dergâhında beş ay kadar kalarak onun mübtedî dervişi olduğunu kendi ifadelerinden öğreniyoruz (Şâh Velî, *Etvâr-ı Seb'a* [Hâlet Efendi, 827/7], 66b). Yaşlılık döneminde de çeşitli ziyaretler yapmak ve kardeşlerinin yetim çocuklarının bazı işlerini hâletmek üzere 1006 (1597) yılında İstanbul seyahatine çıkmıştır. Üsküdar'a vardığında, sonradan şeyhülislamlık görevine getirilecek olan Sunullah Efendi'ye (v. 1021/1612) misafir olmuş ve akabinde İstanbul tarafına geçmiştir. Bu seyahati sırasında yaşlılık sebebiyle bazı azalarının zayıflığından ve iki senedir göz ağrısını çektiğinden bahseder (67a-67b). *Etvâr-ı Seb'a* isimli eserini de 1006 yılı Rebiülevvel ayının ortalarında (1597 Ekim sonu) İstan-



rine gelir ve burada Molla Ganim el-Bağdâdî, Şeyh Ahmed-i Dargarrî,<sup>99</sup> Şeyh Muhammed el-Halebî gibi ilmiyle âmil ulema zümresinden kimseler ile karşılaşır. Halep ve civar köylerinden pek çok kimse, bu âlim şahsiyetlerin tesiriyle Şâh Velî'ye intisap ederler. Hatta buradaki ihvanı, mürşitlerinin Halep'e hicret etmesi konusunda yoğun isteklerini dile getir. Şâh Velî ısrarlı taleplere kayıtsız kalmaz ve peygamberlerin hicret sünnetine uyarak 1001 Rebiülevvel'inin başında (Aralık 1592) Halep'e göç eder. Halep'te bir süre kalır. Burada kısa süre içerisinde zaman, mekân, ihvan ve ihlas şartlarını gücü yettiğince bir araya getirmekten dolayı Allah'a hamd eder. Artık sıra kendisinden sonra bir vekil bırakmaya gelmiştir.<sup>100</sup>

*er-Rihletü's-seniyye*'nin vasiyet ile ilgili kısmı buradan sonra başlamaktadır.<sup>101</sup> Bu kısımda müellifimiz, mürşit olacak kimsenin hangi vasıflara sahip olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla da kalmamış, kendisinden sonra kimlerin bu yükü taşıyabileceklerini de isim isim zikretmiştir. İncelememizi otobiyografik/biyografik unsurlar ile sınırlı tuttuğumuz için müellifin mürşidin vasıflarına dair görüşlerini değerlendirmeyip çalışmamamızın başındaki özet muhteva ile yetineceğiz. Ancak kendisinden sonra yerine kimlerin bu göreve ehil oldukları hususuna, hayat hikâyesinin bir parçası olması hasebiyle yer vereceğiz.

Şâh Velî, tasavvuf tarihinde benzerlerinin görüleceği üzere kendisinden sonra yerine geçecek kişinin tayinini önde gelen halifelerin seçimine bırakmıştır. Bu isimleri tek tek saymış ve vefatından sonra Türk ve Arap halife kardeşlerinin birleşip ittifakla kâim-makâm belirlemelerini istemiştir. İsimlerini saydıkları hâricinde nakîb olarak görevlendirdiği halifelerinin seçme ve seçilme salâhiyetine sahip olmadıklarını vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Kendisinden sonra irşad görevine layık gördüğü halifelerinin altısı Türk, beşi de Arap kökenlidir. Mevlana Bayram Halife, Attar Hacı Mustafa, Gazzaz Molla Muhammed, Seyyid Zeynelabidin, el-Hac Kasım el-Menbicî, Dil-sûz Ahmed-i Mar'âşî. Bunlar Türk kökenli halifeleri-

bul'da bulunduğu sırada kaleme almıştır (68a). Bu seyahat esnasında müellifin 68 yaşında olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>99</sup> Ahmed-i Dargarrî, Halep'e bağlı Dargar (Dargarra/Dırgarra?) köyündendir. Assâliye Şubesi'nin kurucusu Ahmed-i Assâlî ilk tasavvufî eğitimini Halep'te Ahmed-i Dargarrî'den almıştır. Sonra Gaziantep'e giderek Şâh Velî'ye intisap etmiştir. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 1/248-249; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 431), 2/279b.

<sup>100</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 12b.

<sup>101</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Veliyyüddin Efendi, 3188/1), 12b.

dir. Molla Ganim el-Bağdâdî, Şeyh Muhammed el-Halebî, Şeyh Muhammed el-Cağlasî (?), Şeyh Muhammed el-Ancârî, Şeyh Ahmed el-Hazrâvî. Bunlar da Arap kökenli halifeleridir.<sup>102</sup>

*er-Rihletü's-seniyye*'nin zaman ve mekân sınırlaması 1001/1593 tarih ve Halep şehri ile sona ermektedir. Zira Şâh Velî'nin Halep'e hicret ettiği tarih, kendi belirttiği üzere hicrî 1001 yılının Rebiülevvel ayının ilk günleridir (Aralık 1592). İncelememize konu olan eseri yazmaya başladığı tarih ise aynı yılın Rebiülevvel'inin ortasıdır. Yani Halep'e geldikten yaklaşık bir ay sonra yazmaya başlamıştır. Dolayısıyla eserde, 1001 yılının Rebiülevvel ayından (Ocak1593) sonrası ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sırada müellifin hicrî takvime göre altmış üç yaşında olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Şâh Velî bu yaşa doğrudan dikkat çekmemektedir. Hz. Muhammed'in tebliğ görevini tamamladığı ve vefat ettiği yaş olması bakımından sûfler altmış üç yaşa özel bir önem atfetmişlerdir. Büyük Türk Sûfisi Ahmed-i Yesevî'nin (v. 562/1166) altmış üç yaşına geldiğinde yerin altında özel bir inziva mekânı hazırlatarak ömrünün geri kalanını burada tamamladığı bilinmektedir.<sup>103</sup> Dolayısıyla müellifimizin de altmış üç yaşına erişmiş olmasından dolayı bir vasiyetname kaleme almış olması sûfi geleneğe uygun düşmektedir.

Şâh Velî bu tarihten sonra yaklaşık on iki yıl kadar ömür sürmüştür. Kesin olarak tespit edilemese de istinsah kaydı ve biyografik kaynaklara dayanarak<sup>104</sup> 1013 (1605) yılının Şâban veya Zilkâde

<sup>102</sup> Şâh Velî, *er-Rihletü's-seniyye* (Velîyyüddin Efendi, 3188/1), 14a; Silsilelerde Şâh Velî'den sonra bu isimlere rastlanmamaktadır. Bu durum müellifimizin Vasiyetnâme'yi yazdıktan sonra uzun bir süre daha hayatta olması ile izah edilebilir. Halvetî silsileleri hakkında bilgi veren eserlere göre kendisinden sonra yerine Şeyh Kubad Halife'nin geçtiği görülmektedir. (bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 1/389; Sadık Vicedânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 89; İbn Akile, *'İkdü'l-cevâhir*, 15a); Ayrıca Assâliye Şubesi Müessisi Ahmed-i Assâlî'nin de doğrudan Şâh Velî'den müstahlef olduğu görülmektedir. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 1/248-249; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 431), 2/279b; Tabîbzâde, *Silsilenâme* (Hüdâyî, 1098), 45.

<sup>103</sup> Bu konuda bk. Reyhan Keleş, "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23/106 (2019), 576 (561-586); Boray İdem, "Türkmenlerde Altmış Üç Yaş Töreni: Ak Koyun Toyu", *Millî Folklor* 27/106 (2015), 112-120.

<sup>104</sup> "Bikrû'l-vakt" müstensihinin kaydına göre (67b) müellifin vefat tarihi 27 Şaban 1013'tür. (18 Ocak 1605); Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 4/462; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmâni*, 4/610.

aylarından birinde vefat etmiş olduğunu ihtiyat kaydıyla<sup>105</sup> söyleyebiliriz. Bu tarihe kadar Halep'te ne kadar kaldığı şimdilik meçhuldür. *er-Rihletü's-seniyye'*de Halep'e geldikten sonra ne kadar zaman geçirdiği ile ilgili "...li-bereketi'l-ihvân bir müddet sâkin olduk." demekle yetinmektedir. Bazı kaynaklarda Halep'te vefat ettiği ve kabrinin orada olduğu belirtilmiştir.<sup>106</sup> Kabri Halep'te olsa dahi, ömrünün geri kalan kısmını burada tamamladığını söylemek zordur. Zilhicce 1003 (Ağustos 1595) tarihli şer'î sicil kaydından anlaşıldığına göre Şâh Velî babasının Ağcaöyük'teki cami, medrese ve zâviyeye vakfettiği paranın, köyde kimse kalmayıp cami ile zâviyenin yıkılmaya yüz tutması vasiyetine bağlı olarak, Gaziantep'te kendi yaptırdığı camiye aktarılmasını sağlamak için İstanbul'a başvuruda bulunmuş ve başvurusu kabul edilmiştir.<sup>107</sup> Ayrıca 1006 (1597) senesinde İstanbul'da iken yazdığı *Etvâr-ı Seb'a'*da seyahati ile ilgili bilgi verirken "... kasaba-i Ayıntâb'dan İstanbul'a müteveccih olduk."<sup>108</sup> ifadesinden o tarihlerde Gaziantep'te ikamet ettiğini çıkararak mümkündür.

### Sonuç

db | 719

Tarihe ve kültüre mal olmuş bir şahsiyet için en sağlam ve en güvenilir bilgiler elbette ki kendi ağzından duyulan ya da kaleminden çıkan ifadelerde yer alır. Bu nevi bilgilerin değerlendirmesi tasavvuf ve edebiyat tarihi açısından önem arz etmektedir. Tasavvuf edebiyatında müritlerin, şeyhlerin menkıbelerini anlatma geleneği öteden beri alışlagelen bir uygulama iken şeyhlerin kendi kendilerini anlatmaları, örneklerine az rastlanan bir durumdur. Şâh Velî Ayıntâbî, diğer eserlerinde de kendisi ile ilgili pek çok bilgiler vermiştir; ancak soylu bir aile geçmişi ve köklü bir tarikat tecrübe-

<sup>105</sup> Bu kaydı düşmemizin sebebi müellifin bizzat ifadelerine dayanmaktadır. *Bikrül-vakt* isimli eserinin başında (63a) kendi ifadeleriyle "ve mezâ min ömrî nahve semanîne sene" diyerek ömrünün seksene yaklaştığını ifade etmektedir ki eğer 1013/1605 tarihinde vefat ettiği kabul edilirse bu eseri yazdığında en fazla 75 yaşındadır. Yetmiş beş yaşındaki bir kişinin "Ömrümden yaklaşık seksen sene geçti." demesini, Türkçedeki "merdiven dayamak" deyiminde olduğu gibi seksen yaşına yaklaştığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Zira "nahve" ifadesi tamı tamına seksen sene şeklinde anlamımıza manidir. Diğer taraftan beş senenin de azımsanmayacak bir fark oluşturması sebebiyle vefat tarihinin 1018'den (1609-1610) sonra olması ihtimalini de zikretmemiz yerinde olacaktır.

<sup>106</sup> Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 4/462; bu konuda bir değerlendirme için bk. Hayri Kaplan, "Şah Velî Torunu Şah Velî" 50.

<sup>107</sup> Çakır, *16. Yüzyılda Ayıntâb Şehri*, 83.

<sup>108</sup> Şâh Velî, *Etvâr-ı Seb'a* (Hâlet Efendi, 827/7), 67a.

sinin sentezlendiği bir eser olması sebebiyle er-Rihletü's-seniyye diğerleri ile kıyaslanmayacak ölçüde zengin biyografik ve otobiyografik malzeme içermektedir.

Müellif, Vasiyetnâme olarak kaleme aldığı bu eserinde 1001 (1593) yılına kadar olan hayatını ana hatlarıyla özetlemiş olmaktadır. Kendine ve muhitine dair verdiği bilgiler, birinci ağız-dan anlatıldığı için başka bir kaynağa ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır. Bu yönüyle eser, tarih ve biyografi kaynaklarındaki malumatın doğrulanabilmesine imkân vermektedir. Müellifin aile/soy geçmişi tarihe mal olmuş kişilerle doludur. Zira o, Dul-kadiroğlu Beyliği'nin Osmanlıların hâkimiyetine geçmesinden sonraki idarecisi Şehsuvaroğlu Ali Bey'in kızın oğludur. Dulkadi-roğullar Beyliği'nin son beyi Alaüddeve ise annesinin amcasıdır. Yani müellifimizin annesi, Türk tarihine damga vurmuş, ömrü cenk meydanlarında geçmiş Dulkadirli beyinin kızı olup soyu Nuşirevan'a kadar dayanmaktadır. Babası da Alpavut Han so-yundan gelen, ömrü devlet sevk ve idaresinden sorumlu olarak geçmiş Dulkadirli Veziri Minnet Bey'in oğludur. Tarih kaynaklarında ismi sadece bir devlet adamı olarak geçen dedesi Minnet Bey'e dair de detaylı bilgiler vermiştir.

720 | db

Şâh Velî'nin sülûk hikâyesi ile bağlantılı olarak Tasavvuf tarihinde ve silsilenamelerde isimlerinden bahsedilen, ancak haklarında çok az bilgi bulunan Gaziantepi Şeyh Yakup Efendi, Ah-med-i Rumî ve diğer zevata dair verdiği orijinal bilgiler, eserin tasavvuf tarihi ve edebiyatı araştırmalarına birinci ağızdan veri sağlayacak biyografik kaynak olma özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan vasiyet kısmında müellifin isimlerini zikrettiği şahıslardan yola çıkılarak Halvetîlik'in Halep-Şam gü-zergâhındaki yayılma seyrine dair fikir edinmek mümkündür. Çalışmamızın sınırları dışında kalmakla birlikte, seyr ü sülûk adabı, mürşit olacak kimselerde aranacak vasıflara dair müellifin vasiyet/tavsiye olarak verdiği bilgiler de alan ile ilgili araştırmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

er-Rihletü's-seniyye'de genel olarak sade bir dil hâkim olsa da erbabının anlayabileceği Arapça kalıp ifadelerin sıklıkla kullanıldığı bir gerçektir. Öte yandan müellif, son birkaç sayfayı ise tamamen Arapça olarak kaleme almıştır. Eseri Halep'te yazdığı dikkate alınır sa Türkçe bilmeyen müritleri için böyle bir tasarruf-ta bulunduğu düşünülebilir; zira mürşitte aranması gereken vasıflara dair yazdıklarının neredeyse aynısını Arapça olarak tekrar etmiştir. Ayrıca eser, çok sayıda âyet ve hadis iktibasları, hik-metli sözler, beyitler,

Arapça ve Türkçe atasözleri ve deyimsele ifadeler ihtiva etmesi bakımından dil ve kültür hazinesi mahiye-tindedir.

Şâh Velî'nin hayatı, birbirine oldukça yakın sayılan Kahramanmaraş, Gaziantep ve Halep şehirlerinde geçmiştir. Hac seyahatinde bulunduğunu, Bağdat'ı, Şam'ı, Kudüs'ü ziyaret ettiğini yine eserinde anlatmıştır. İstanbul'a yaptığı seyahatleri ise başka eserlerinden öğrenmekteyiz. Bu seyahatlerde pek çok âlim, muta-savvıf ve devlet adamı ile temasları olmuştur. Şâh Velî, Gaziantep merkez olmak üzere, Halep ve Şam civarında Halvetîlik'in yayılmasında etkili olmuştur, denebilir. Halvetiyye'nin Cemaliye şubesinden meydana gelen dört tâli şubenin ikisi olan Assâliye ve Bahşiyye, onun silsilesinden türemiştir.

er-Rihletü's-seniyye'de açıkça yazılmamış olsa da müellifin vasiyetnameyi altmış üç yaşında iken kaleme almasını bir tesa-düf olarak değil, bilinçli bir tercih olarak kabul etmek makul görünmektedir. Vasiyetinde kendisinden sonra yerini alacak kişi-nin belirlenmesi için hazırlık yaptığı, Şeyhleri Yakup ve Ahmet Efendilerden farklı olarak seçim yöntemini benimsediği anlaşıl-maktadır. Kâim-makâm olacak kişinin özelliklerini etrafıca sayıp dahası bu vasıfları taşıdığını düşündüğü kimselerin isimlerini vererek bunlar arasından birinin seçilmesini istemiştir ki bu İslam Tarihinde kendisinden sonra halife olacak kimsenin belirlenmesi konusunda Hz. Ömer'in yöntemini hatırlatmaktadır. Ancak Şâh Velî bu eseri yazdıktan sonra uzun seneler yaşamış olduğu için kendisinden sonra vasiyet edilen kişilerin silsilelerde yer almadığı görülmektedir.

Şâh Velî bu eserinde, manevi şahsiyetinin olgunlaşmasında etkili olduğunu belirttiği yedi kişiyi kronolojik sıraya koyarak anlatmıştır. Eserde, bu şahısların bütün bir hayat seyirlerinin anlatılması söz konusu olmayıp müellifin manevi yolculuğuna doğrudan etkisi nispetinde konu edilmişlerdir. Bu şahıslara dair anlattıkları, müellifin hayat hikâyesi ile iç içe geçmiş biçimde sunulmuştur. Dolayısıyla er-Rihletü's-seniyye her ne kadar genel anlamda seyr ü sülûk tecrübesini hâvi nasihat formu içerisinde telif edilmiş bir eser olarak gözüke de odağında kendisinin, çevresinde aile ve tarikat büyüklerinin yer aldığı uzun bir seyr ü sülûk yolculuğunun kısa anlatısıdır.

Hülâsa, müellifin kendisine ve muhitine dair az ama kıymetli bilgilerin yer aldığı, manevi alanla sınırlı bu öz yaşam öyküsünü

tasavvuf edebiyatı bakımından bir kazanım olarak görmek mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Aydemir, Semra. *Dede Ömer Ruşenî Hayatı, Eserleri ve Dîvânı'nun Tenkidli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Bikru'l-Vakt fî-Ma'rifeti Sülûki İbni'l-Vakt ve Ebi'l-Vakt*. Tokyo: Tokyo Üniversitesi Kütüphanesi Dr. Daiber İslam Elyazmaları, Ms. 29, 1110, 63a-67b. Erişim 17 Eylül 2020. [http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db\\_ShowImg\\_I.php?ms=29&page=132](http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_ShowImg_I.php?ms=29&page=132)
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *er-Rihletü's-seniyye ve'l-vasiyyetü'l-behiyye li'l-fukarâi'l-Halvetiyye mine'l-hulefâi ve'l-mürîdîn*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyyüddin Efendi, 3188/1, 1b-17a.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 827/7, 56b-68a.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Kevâkübü'l-muzî'e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2022/1, 1b-13a.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Risâletü'l-bedriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2022/2, 14a-77a.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Risâletün li-Şâh Velî*. Berlin: Staatsbibliothek, We. 1778, 43b-45b. Erişim 17 Eylül 2020. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN814169635&PHYSID=PHYS\\_0031](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN814169635&PHYSID=PHYS_0031)
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Muhammed. *Risâletü'n-nedâmeti ve'l-huşû'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1050/21, 139b-158a.
- Ayıntâbî, Şâh Velî b. Üveys. *Gunyetü's-sâlikîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 515, 1b-67b.
- Çakır, İbrahim Emem. *16. Yüzyılda Ayntâb Şehri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.
- Çam, Nusret. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Gaziantep 27*. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayıntâbî ve 'İşk Elinden' Redifli Kasidesi". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 6 (2014), 61-84.
- Çavuşoğlu, Raşit. *Gaziantep'te Bir Halvetî Şeyhi Şâh Velî Ayıntâbî ve Risâletü'l-bedriyye'si*. İstanbul: Okur Akademi, 2016.
- Çavuşoğlu, Raşit. Şâh Velî Ayıntâbî'nin el-Kevâkübü'l-Muzî'e fi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye Adlı Risâlesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 (2017), 355-392.
- Çelebioğlu, Âmil *Muhammediye*. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Çelik, İsa – Yıldırım, Birol. "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (Yaz 2018), 21-24.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan. *Gaziantep Meşahiri*. Gaziantep: Halkevi Yayını, 1939.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Şairleri*. 4 cilt. İstanbul: y.y., 1946.
- Gündüz, Tufan. "Şâh İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Güzel, Cemil Cahit. "Ziyaretler ve Meşhur Şeyhler: Şâh Velî". *Başpınar* 23 (İkincikanun [Ocak] 1941), 5-6.
- Güzel, Cemil Cahit. "Ziyaretler ve Meşhur Şeyhler: Şâh Velî". *Başpınar* 24 (Şubat 1941), 12-13.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Şahveli Hangi Tarihte Yaşadı?". *Gaziantep Kültür Sanat ve Fikir Dergisi*, 118 (Ekim 1967), 237-238.
- Güzelbey, Cemil Cahit. *Gaziantep Camileri Tarihi*. Gaziantep: Oya Matbaası, 1984.
- Güzelbey, Cemil Cahit. *Gaziantep Evliyaları*. Gaziantep: Güneş Matbaası, 1964.

- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn. *Tibyânü Vesâilî'l-hakâik*. 1-2. Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430, 1b-390b; 431, 1b-319a.
- Hüseyn Vassaf, Osmanzâde. *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- İbn Akile el-Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *'İkdü'l-cevâhir fi silsileti'l-ekâbir*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1129, 1b-30b.
- İdem, Boray. "Türkmenlerde Altmış Üç Yaş Töreni: Ak Koyun Toyu". *Millî Folklor* 27/106 (2015), 112-120.
- İSAM Dokümantasyon veri tabanı. Erişim 17 Eylül 2020.  
<http://ktp.isam.org.tr/?url=dokuman/findrecords.php>
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. haz. M. Kemal İnal-A. Aktunç. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- İzgi, Cevat. "Türk Tasavvuf Bilimcisi Kabanâyiboğlu Şahveli". *VII. Millî Türkoloji Kongresi*. İstanbul: [yayımlanmamış] 15-21 Eylül 1986).
- Kaplan, Hayri. "Şah Velî Torunu Şah Velî el-Halvetî ve Gunyetü's-Sâlikîn Adlı Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 43-59.
- Kayaokay, İlyas. "Bîr Edebî Tür Olarak Atvâr-ı Seb'a ve Manzum İki Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi*, 14/2 (Güz 2019), 115-140.
- Keleş, Reyhan. "Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23/106 (2019), 561-586.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. "Zülhuleyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/561-563. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Mehmet Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915.
- Muhibbî, Muhammed Emin. *Hülâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî Aşar*. 4 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284/1867-1868.
- Muslu, Ramazan. "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/17 (2007), 43-63.
- Özçelik, Mustafa. *Bizim Yunus*. Ankara: T.C. Eskişehir Valiliği, Sistem Ofset, 2010.
- Öztürk, Ali. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Sağır, Cemile. *Şah Velî Ayıntâbî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi (Metin-Tahlil)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sami, Şemseddin. "Kazan". *Kâmûsu'l-A'lâm*. 5/3655. İstanbul: Mehran Matbaası, 1314.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-meârif]*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand, 7. Basım, 2010.
- Sümer, Faruk. "Karakoyunlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/434-438. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Sümer, Faruk. "Türkmenler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/ 607-611. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Şengün, Necdet. *Kuloğlu Şeyh İlyas Etvâr-ı Seb'a (Nefsin Yedi Mertebesi)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 cilt. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Tabîbzâde, Mehmed Şükrî. *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Süfiyye*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyî, 1098, 1a-39b.
- Tefazzülü, Ahmed-Albayrak, Nureddin. "Enûşîrvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/255-256. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Tuncel, Metin. "Nusaybin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/269-270. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Turan, Fikret. "Eski Türkçeden Orta Türkçeye Askeri Rütbe ve Unvanlar". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 58/1 (2018), 155-173.

- Uludağ, Süleyman-Eraydın, Selçuk. "Erbaîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/270-271. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Uluşınar, Hamide. "Şâh Velî Ayıntâbî'nin 'Bikru'l-Vakt Fî Ma'rifeti Sülûki İbni'l-Vakt Ve Ebi'l-Vakt' Adlı Risalesi ve Kalbin Makamları". *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)* 4/16 (2018), 1304-1315.
- Vicdânî, M. Sâdık. *Tomar-ı Turuk-ı Alîyye'den Halvetiyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1338/1341(1922).
- Yakar, Halil İbrahim. *Gaziantep Kitabeleri Bir Şehrin Hüviyeti*. Ankara: Sonsöz Gazetesi Matbaacılık, 2014.
- Yener, Sabri Şakir. *Gaziantep Kitabeleri*. Gaziantep: Kardeşler Matbaası, 1958.
- Yıldız, Fatih. *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Yinanç, Refet. *Dulkadir Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Yinanç, Refet. "Eshab-ı Kehf Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 311-319.



# An Autobiography of a Sufi: Shah Veli ‘Ayintâbî’s (d. 1013/1605[?]) *al-Rihlat al-Saniyya*

Ali ÖZTÜRK \*

## Extended Abstract

This essay, examining *al-Rihlat al-Saniyya* in the context of its autobiographical characteristics, contains an introduction and three chapters. *al-Rihlat al-Saniyya* includes Shah Veli’s story of his *sayr al-sulûk* and his testament. The introduction informs the reader about the environment the author was raised in as well as his Sufi training, followed by an evaluation of the biographical sources and other studies about the author. The recent academic research on the author and his works are mentioned as well. Furthermore, some information about the other works of the author is given. The first chapter presents the theoretical aspects of the only known copy of a journal’s first epistle, *al-Rihlat al-Saniyya*, which is registered at Istanbul Bayezit Library, Veliyüddin Efendi section. After providing the characteristics of the epistle, the grounds of its creation and the report of completion, the chapter offers a general summary of the content of the work. Important phases of his life starting from his birth, his long-term Sufi training, his undertaking of *irshad* and finally the period in which he decides to write his book are shortly acknowledged. The second chapter covers the detailed autobiographical exploration of the people described in the work. This chapter presents the characters the author touched upon, considering their contribution to his spiritual journey with the focus on his life. Conforming to the sequence and timeline the author set, the characters regarding his family members and the *dargah* community are presented under different sections. In the light of the detailed account given by the author about these people, other related sources are reviewed and detailed information about them is provided. The grandfathers of the author from his maternal and paternal side were government officials. Therefore, his mother and his grandfather are viewed in the context of their historical character. This historical frame includes the last period of the *Dulkadir* principality, its transition to the Ottomans and finally the stages of the principality governance coming to the end. In this context, the chapter provides information about the historical and political background of the author’s family environment. His grandfather, his mother, his father and his sibling are the family members addressed in the chapter; the first three are presented in the beginning, and his sibling Murat bey at the very end, after the seniors of the *dargah* are presented. Though he lived in Erciş in the beginning, the author’s grandfather Minnet Bey migrated to Kahramanmaraş, the capital of the *Dulkadiroğulları* when Shah Ismail captured the city. Şehsuvaroğlu Ali Bey appointed him as the most authorized vizier coming after him considering his

\* Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic Literature, a.ozturk@istanbul.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-590X>

past experience of governance. Minnet Bey asked for the marriage of his son with Amine Hanım, Ali Bey's daughter. Shah Veli was born from this marriage. Having a deep understanding of his childrens' capacities, Muhammad Bey made it possible for them to have suitable careers for themselves. When he realized the spiritual potential of our author, contrary to his other children, he motivated him to do "services of the life after death" in his words. Thus, Shah Veli had the opportunity to be in the councils of scholars and saintly people starting from a very early age. When he turned eighteen, he affiliated himself with Yakup Efendi through a family friend called Abbas Efendi whom he newly met. Yakup Efendi was at the position of irshad in Gaziantep. He was a sheikh of Halvatiyya belonging to the Cemaliyya branch. He served Cemaleddin-i Aksarayî (Çelebi Halife) when he was young. Shah Veli received his Sufi training from Yakup Efendi for nine years. However his teacher passed away before he could complete his training. Yahya Efendi told his young student as his last will to continue his training with Ahmed Efendi. Following his testament, Shah Veli spent twenty two years with Ahmed Efendi and completed his sayr al-sulûk with him. Following his death, he obtained the irshad position. Abbas Efendi whom the author presented as his teacher, and the author's sheiks Yakup Efendi and Ahmet Efendi are addressed under different sections in the article following the author's grandfather, mother and father. As his brother Murat Bey is represented at the very end in his work, the same approach is adopted in our article. Murat Bey draws his significance from his wealth and generosity. After Ahmed Efendi passed away, he promised to offer three thousand gold coins to be used for the construction of a mosque and khalvathane (retreat place) where Ahmet Efendi's grave was located. In the context of the autobiographical information given, this chapter also demonstrates the author's decision to travel when he was at the position of irshad, and his travel route from Gaziantep to Bagdad, Jerusalem, Damascus and Aleppo as the final destination. In Aleppo, many scholars and virtuous people got affiliated with him and paved the way for him to migrate to Aleppo for a short period of time. The author wrote his work in Aleppo, at the age of sixty-three. In his work, besides introducing his family past and dargah seniors, he also announces his testament regarding whom would take his position as a sheikh. Rather than assigning a specific name, he offer a couple of names and wished someone among them to continue his service. At the end of his work, he reveals the essential qualifications of a guide both in Turkish and, possibly for his Arab disciples, in Arabic. The author composed this work with the purpose of presenting his sayr al-sulûk experience and be of help to his disciples in this matter. Since he delivered his work at the age of sixty three, the autobiographical information is limited to this age. However Shah Veli had a longer life. An attempt to identify complementary information about the last phase of his life has been made with the help of his other works.

**Keywords:** Shah Velî, Khalwati, Sayr al-sulûk, Testament, Autobiography.



# DEĞERLER EĞİTİMİNDE İZCİLİĞİN ÖNEMİ VE EĞİTSEL DEĞERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Hasan DAM\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Dam, Hasan. "Değerler Eğitiminde İzciliğin Önemi Ve Eğitsel Değeri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 727-754.

<https://doi.org/10.33415/daad.760422>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 June 2020, **Accepted:** 15 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Dam, Hasan. "A Qualitative Research on The Importance and Educational Value of Scouting in Values Education". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 727-754.

<https://doi.org/10.33415/daad.760422>



## Öz

İzcilik, gönüllü, politik olmayan, uluslararası, üniformalı, çeşitli yaş gruplarında ki gençlerin zihinsel, fiziksel, ruhsal, sosyal, duygusal ve karakter gelişimine katkıda bulunan eğitimsel bir gençlik faaliyetidir. Bu çalışmanın amacı, izcilik hareketinin, değerler eğitimindeki önemini ve eğitsel değerini ve çocuklara kazandırdığı temel değerleri, izci lideri öğretmenlerin deneyimleri ve görüşlerine dayalı olarak ortaya koymaktır. Araştırmanın örneklemini farklı illerde görev yapan 43 izci lideri oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri araştırmacı tarafından geliştirilen yapılandırılmış görüşme formu ile elde edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlar, izciliğin okul eğitimini desteklediğini, çocukların ve gençlerin fiziksel, sosyal, psikolojik, duygusal ve ahlaki gelişimlerine önemli katkılar sağladığını ve değerler eğitiminde oldukça etkili bir faaliyet olduğunu göstermiştir. İzcilik çalışmalarının öğrencilere; sevgi,

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, hasan.dam@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7975-3096>

saygı, arkadaşlık, zararlı alışkanlıklardan uzaklaşma, doğruluk, sabır, dürüstlük, yardımlaşma ve paylaşma, sorumluluk bilinci, vatan ve millet sevgisi, cesaret, özgüven, disiplin, ekip ruhu, temizlik ve çevre bilinci gibi temel değerleri kazandırdığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, İzcilik, Değerler.

### A Qualitative Research on The Importance and Educational Value of Scouting in Values Education

#### Abstract

Scouting is defined as voluntary, non-political, international, uniformed educational youth movement that contributes to the cognitive, physical, social, emotional, spiritual and character progress of variety groups of children and youngsters. The main purpose of this study is to draw attention to the importance and educational value of the scouting movement in values education and the basic values it brings to children based on the experiences and opinions of the scout leader teachers. The sample of the study consists of 43 scout leaders working in different provinces. The data of the research was obtained through a structured interview form developed by the researcher. Descriptive analysis method was used to analyze the data. The results showed that scouting supports school education, contributes significantly to the physical, social, psychological, emotional and moral development of children and young people and is a very effective activity in values education. In this study, it was determined that scouting studies gave students basic values such as love, respect, friendship, distancing from harmful habits, loyalty to family, truthfulness, patience, honesty, helping and sharing, sense of responsibility, love of homeland and nation, courage, self-confidence, discipline, team spirit, cleanliness and environmental awareness.

**Keywords:** Religious Education, Values Education, Scouting, Values.

## 1. Giriş

Yapısı ve işlevleri bakımından birçok disiplinin konusu olan değerler<sup>1</sup>, bir şeye önem kazandıran ölçü<sup>2</sup>, insanlara yol gösteren düzenleyicilerdir. <sup>3</sup> Değerler, bir toplum içerisinde veya bir inanç ve ideoloji içerisinde insanlar tarafından kabul edilmiş, benimsenmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insani, ideolojik veya ilahi kaynaklı her türlü görüş, düşünüş, davranış, kural ve kıymetlerdir.<sup>4</sup>

Değerler, bir toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için önemlidir. Bu nedenle, her ülke, top-

<sup>1</sup> Recep Kaymakcan, "Değer Kavramı ve Gençlerin Dini Değerleri", *Eğitime Bakış*, 6/18, (2010), 10.

<sup>2</sup> <http://tdkterim.gov.tr/bts/>

<sup>3</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Ötüken, 1998), 27-28.

<sup>4</sup> Nazmi Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), 18

lumunun yaşam felsefesine, ihtiyaçlarına ve yetiştirmek istediği insan modeline uygun olarak eğitim sistemini oluşturur ve öğretim programlarını bu doğrultuda hazırlar. Toplumsal bütünlük ve huzurun sürdürülebilmesi, ancak değerlerin yeni nesillere aktarılması ile mümkündür. Değerlerden arınmış bir eğitim düşünülemez. Bu nedenle, eğitimin hedeflerinden biri, toplumun ortak değerlerini yeni yetişen nesillere aktarmak ve öğretmektir. Zira bir toplumun geleceği, iyi yetişmiş ve sağlam, üstün karakterli kişilerin varlığına bağlıdır.<sup>5</sup> Milli Eğitim Temel Kanununda, “Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları” başlığı altında, öğrencilere kazandırılması gereken bazı insani değerlerden söz edilmektedir. Bu açıdan Türk milli eğitiminin genel amaçlarına bakıldığında genel hatlarıyla; *milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını ve milletini seven, vatanına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getiren; beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişilik ve karaktere sahip, başkalarının haklarına saygılı, ilgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek iş görme becerisi kazanmış, hayata uyum sağlayabilen, hem kendilerini mutlu kılacak hem de başkalarının mutluluğuna katkı sağlayabilen bireyler* yetiştirmenin hedeflendiği görülmektedir.<sup>6</sup>

Milli eğitim bakanlığı yenilenen öğretim programlarında değerlere ve değerlerin öğretilmesine merkezi bir yer vermiştir. Değerler, öğretim programlarının perspektifini oluşturan ilkeler toplamı olarak değerlendirilmiş, değerlerle ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmek eğitim sisteminin temel amacı olarak belirtilmiştir.<sup>7</sup>

Temel insani değerlerin zayıfladığı veya bu değerlerin yeterince önemsenmediği düşüncesi gerek akademik yayınlarda gerekse yazılı ve görsel medyada sıklıkla dile getirilmektedir. Önceleri belirli bölgelerde görülen ahlaki yozlaşmalar ve sorunlar küreselleşmenin etkisiyle tüm dünyayı hızlı bir şekilde etkiler hale gelmiştir. Öyle ki bireysel nitelikli ve dar kapsamlı sorunlar toplumsal nitelikli sorunlara, bunlar da küresel nitelikli sorunlara yol açar olmuştur.<sup>8</sup> Bilim-

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş, 2011), 288.

<sup>6</sup> <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> (04.06.2020 tarihinde erişildi).

<sup>7</sup> MEB, *Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, (Ankara: MEB, 2018), 4.

<sup>8</sup> Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, (İstanbul: Dem, 2006), 7-8

sel ve teknolojik alanlarda hayranlık uyandırıcı gelişmelere ve günümüz şartlarında ulaşılabilecek en üst noktalara ulaşılmasına karşın, maddi boyuttaki bu bilimsel ve teknolojik gelişmeler, insanlığın manevi yönü ve değerleri üzerinde aynı paralelde bir gelişme meydana getirmemiş, aksine tüm dünyayı insanlık üzerinde derin izler bırakan büyük problemlerle karşı karşıya getirmiştir.<sup>9</sup>

Temel insani değerleri benimsemiş ve özümsemiş bireyler yetiştirmek başta aile olmak üzere toplumun ve okulun başlıca görevleri arasında yer almaktadır.<sup>10</sup> Bir toplumun geleceğinin, o toplumun değerlerini benimsemiş ve bu değerleri sahip olduğu yetkinliklerle bütünleştirmiş insanlara bağlı olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Eğitim sistemi sadece akademik açıdan başarılı olmak amacıyla belirlenmiş bazı bilgi, beceri ve davranışları kazandıran bir yapı değildir. Toplumun temel değerlerini benimsemiş bireyler yetiştirmek eğitimin ve okulun asli görevidir.<sup>11</sup>

Günümüzde sadece akademik açıdan başarılı bireylerin yetiştirilmesi değil duyuşsal açıdan da iyi yetişmiş, toplumun ve kendi değerlerinin farkında olan ve bunları içselleştiren bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir. Bu nedenle örgün ve yaygın eğitim kurumlarında karakter ve değerler eğitimine özel bir önem verilmektedir. Resmi ve örtük öğretim programlarında kazandırılmaya çalışılan değerlerin yanında çeşitli karakter ve değer eğitimi programları yürütülmektedir. Bu bağlamda, Milli Eğitim Bakanlığı, 2010/2011 Eğitim Öğretim yılından itibaren tüm resmi ve özel örgün eğitim kurumlarında “Eğitimde Değerler Eğitimi Projesi” EDEP, başlatmıştır.<sup>12</sup>

Ancak burada önemli bir husus karşımıza çıkmaktadır: Değerler nasıl kazandırılır? Toplumun beklentilerine uygun iyi insan yetiştirme sorumluluğunu taşıyan eğitim kurumlarının, bu sorumluluklarını sadece resmi programlarda öngörülen ders içerikleri ve

<sup>9</sup> Bkz. Köylü, “Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç”, *Değerler ve Eğitimi*, Ed.:Recep Kaymakcan vd., (İstanbul: dem., 2007), 287-308; Gülsen Ataseven, “Çağımızda Değişen değerler ve Aile”, *III. Aile Şurası Bildirileri* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., 1998), 581.

<sup>10</sup> Halil Ekşi, “Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1, (2003), 79.

<sup>11</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB, 2018), 2.

<sup>12</sup> [Http://www.egitimmevzuat.com/index.php/201009091422/2010/lk-ders-201053-genelge.html](http://www.egitimmevzuat.com/index.php/201009091422/2010/lk-ders-201053-genelge.html)

yöntemlerle kazandırmak oldukça güç görünmektedir. Çünkü resmi öğretim programlarında her ne kadar bilişsel hedeflerin yanında duyuşsal hedefler de yer alsa da, bilişsel hedeflerin daha ön planda olduğu söylenebilir. Bilişsel süreçlere hitap eden yaklaşımlarla değerlerin etkili bir şekilde kazandırılması oldukça güçtür. Değerler söz konusu olduğunda, değerlerin öğretiminden çok onu içselleştirecek farklı uygulamaları işe koşmak gerekmektedir. Bu anlamda yaşamın içinde uygulamalara gereksinim duyulmaktadır. Çünkü değerler ancak yaşantıyla öğrenilir.<sup>13</sup> Tarhan'a göre, "istediğiniz şeyi, bir kimseye zorla yaptırabilirsiniz ancak herhangi bir kişiye bir değeri zorla benimsetmek mümkün değildir. Değerler, gönüllü itaitle öğrenilir. Baskı kurma, zorlama ve tehditle, değerlerin yaşantıya geçirilmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple, değerlerin en iyi öğretilme yolu, temsil ettiği kavramların sevdirmesidir. Sevgiyle beslenen değerler, toplum tarafından kolayca benimsenir".<sup>14</sup> İşte, bazı eğlendirici açık hava etkinlikleriyle çocuğu tabiat içinde yetiştiren ve çocuğun karakterini, sağlığını ve kabiliyetlerini geliştirmek suretiyle okul eğitimini destekleyen, resmi öğretim programlarının dolduramadığı bazı boşlukları dolduran ve okul eğitiminin değer eğitimindeki sınırlılıklarını aşarak çocuklara ve gençlere temel değerleri kazandırmayı hedefleyen eğitim hareketlerinden birisi de izciliktir.

İzcilik; gönüllü, politik olmayan, uluslararası, üniformalı, çeşitli yaş gruplarındaki gençlerin zihinsel, fiziksel, ruhsal, sosyal, duyuşsal ve karakter gelişimine katkıda bulunan eğitimsel bir gençlik faaliyetidir.<sup>15</sup>

İzcilik, çocukları ve gençleri, sahip oldukları özellikleriyle bir bütün olarak ele alan, onların beden ve ruh sağlıklarını geliştiren, boş zamanlarını bir program çerçevesinde etkin olarak değerlendirilmesini sağlayan bir eğitim aracıdır. Bu özellikleri ile izcilik, ders formatında bir öğretim olmaktan ziyade, çocuklara ve gençlere uygulamalı bilgi, beceri ve karakter kazandıran bir eğitim etkinliğidir. Bu nedenle izcilik, tüm dünyada okul eğitimini destekleyen

<sup>13</sup> M.Zeki Aydın, "Okulda Değerler Eğitimi", *Eğitime Bakış*, 6/18, (2010), 17.

<sup>14</sup> Nevzat Tarhan, "Değerler En İyi Nasıl Öğretilir?", <http://www.e-psikiyatri.com/degerler-en-iyi-nasil-ogrenilir-29231> (04.06.2020 tarihinde erişildi).

<sup>15</sup> Türkiye İzcilik Federasyonu (TİF), *İzcilik*, Ankara: Türk Hava Kurumu Basımevi, 2002, s. 27.

ders dışı bir faaliyet olarak değerlendirilmiş hem okullara bağlı hem de okul dışı izcilik organizasyonları kurulmuştur.<sup>16</sup>

Günümüzde boş zaman etkinlikleri, eğitim sürecinin önemli unsurlarından biri haline gelmiştir. İlköğretim okullarından uygulanan ders dışı rekreatif faaliyetler, eğitim yaşantısının eksik yanlarını destekleyerek, öğrencilerin hayata hazırlanmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Bu faaliyetlerden birisi de izcilik faaliyetidir.<sup>17</sup>

İzcilik, çocuk ve gencin karakterini, sağlığını ve yeteneklerini geliştirmek suretiyle, okul ve aile eğitimleri arasında kalan boşlukları doldurur. Bu üç amaca, Küçük İzci (Yavrukurt), İzci ve Ergin İzci (okul dışında, Gezgin İzci -Toplum İzcisi) basamaklarından oluşan üç kademeli eğitim ile ulaşılır. Bu izci basamaklarındaki çalışmalar hem öğretmenlerin hem de çocukların ve gençlerin çok hoşlandıkları kamp ve kır etkinlikleri şeklinde yapılır. Öğreticiler bu etkinliklere lider ya da rehber olarak katılırlar ve çocukların kendilerini yetiştirmelerini izlerler. Belki de bu nedenle izcilik, bu işe gönül verenler tarafından eğitimde bir devrim olarak adlandırılmıştır.<sup>18</sup>

732 | db

İzcilik, bireyin bedensel, zihinsel, duygusal ve sosyal gelişiminde olduğu gibi ahlaki gelişim ve eğitiminde de aktif bir metot olarak kabul edilir. İzcilik maddi ve manevi değerleri bir bütün olarak ele alır. Kişiyi iyi vatandaş-iyi insan olarak yetiştirmeye çalışır. Bu bağlamda izcilik, çocuk ve genci tam anlamıyla topluma yararlı, insanları seven ve onlara yardım eden, doğayı ve çevreyi koruyan, ülkesine yararlı iyi insan yetiştirme sanatıdır.<sup>19</sup>

Okul eğitiminden farklı olarak izcilik çocuklara sadece hayatın nasıl kazanılacağını değil, onun nasıl yaşanılacağını da öğretir. Çocuklara, başkalarına hizmet duygusu aşılardan, onları bir mükâfat ya da burs kazanmak gayesiyle yetiştirmenin ve başarıyı; para, mevki ve yetki kazanmak şeklinde göstermenin çeşitli sakıncaları vardır. Sürekli kendilerini düşünen, birbirini geçmek ve birbirine üstün gelmek için acımasız bir rekabet içinde bulunan bir toplumda

<sup>16</sup> Türkiye İzcilik Federasyonu (TİF), *İzcilik*, 27.

<sup>17</sup> Ali Sapsız, *Rekreasyonel Bir Etkinlik Olarak İlköğretim İzciliği*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), IX.

<sup>18</sup> Baden-Powell, *Scouting for boys*, p.4, <http://www.thedump.scoutscan.com> (04.06.2020)

<sup>19</sup> MEB, OBESİD, *Liderlik Temel Kursu Kılavuz Kitabı* (Ankara: MEB Yayınları, 1995), 13.



birlik namına bir şeyin olması mümkün değildir. İşte izcilik eğitiminin amacı, çocuğu ve genci sadece kendini düşünen bir varlık değil, fakat başkalarına hizmet etmeyi bilen, topluma hizmet için ruhen ve bedenen gelişmiş bir insan haline getirmektir.<sup>20</sup>

İzciliğin günümüzde etkin bir eğitim aracı olarak önemini artırması, gençlerin ders dışı veya boş zamanlarında izciliğin türesinde olduğu gibi, doğru, çalışkan, milli ve manevi değerlere saygılı, iyilik yapmayı ve yardım etmeyi kendisine ilke edinmiş, doğa içinde kendi başına yaşayabilen, sağlıklı ve dinç olmasını sağlayan bir gençlik organizasyonu olarak ülke genelinde yaygınlaştırılması ve özellikle değerler eğitimi alanında etkin bir şekilde kullanılması büyük bir önem ve değer taşımaktadır.<sup>21</sup>

İzcilik, çocuğun fiziksel sağlığına ve gelişimine katkı sağlamakta, el becerilerini ve yeteneklerini geliştirmekte, onu disiplinli, korkusuz, mert ve vatansever yapmaktadır. Kısacası izcilik, hayata atılmak üzere hazırlanan bir genç için çok kıymetli olan “karakter”i kazanmasını desteklemektedir.<sup>22</sup>

Dünyanın pek çok ülkesi, izciliğin yararlarını kavramakta gecikmemiş ve izcilik eğitimine önem vermişlerdir. Bunun sonucu olarak bugün dünyada yaklaşık 40 milyon üzerinde üyesi bulunan ve 164 Ulusal İzci Teşkilatının oluşturduğu bir konfederasyon olan Dünya İzcilik Hareketi Teşkilatı (WOSM), dünyanın en büyük gençlik hareketlerinden biridir.<sup>23</sup> Bu nedenle bu hareketin çocukların ve gençlerin değer eğitimlerine etkisinin bilimsel verilerle ortaya konması önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, izcilik hareketinin, değerler eğitimindeki etkisini ve çocuklara kazandırdığı temel değerleri, izci lideri öğretmenlerin deneyimleri ve görüşlerine dayalı olarak ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki alt problemlere cevaplar aranacaktır:

1. İzcilik çalışmalarının öğrencinin ahlaki gelişime etkisi var mıdır?

<sup>20</sup> Baden-Powell, *Erkek Çocuklar İçin İzcilik*, Ahmet E. Uysal-Nezihi Erkol (Çev.), (İstanbul: MEB Yayınları, 1964), I-II.

<sup>21</sup> Suat Karaküçük, “Osmanlı’da İzciliğin Paramiliter Görünümü”, *Milli Eğitim Dergisi*, No:143, (1999), 72.

<sup>22</sup> Baden-Powell, *Erkek Çocuklar İçin İzcilik*, IV.

<sup>23</sup> <http://scout.org/node/67>

2. İzcilik çalışmalarının öğrencinin kişisel gelişimine etkisi var mıdır?

3. İzcilik çalışmalarının öğrencinin sosyal gelişimine etkisi var mıdır?

4. İzcilik çalışmalarının öğrencinin çevre bilincinin gelişimine etkisi var mıdır?

5. İzciliğin öğrencinin ders başarısına etkisi var mıdır?

6. İzci lideri olmanın öğretmenlerin eğitimcilik becerilerine etkisi var mıdır?

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nitel araştırma modellerinden eylem araştırma deseni kullanılmıştır. Nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup>

### 2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 43 izci lideri öğretmen oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde hem ölçüt örnekleme hem de maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örneklemede, örneklem için belirlenen ölçütü karşılayan birimler (nesnelere, olaylar vb.) örnekleme alınır.<sup>25</sup>Bu araştırmada izciliğin değerler eğitimiyle ilişkili etkilerini gerçekçi bir şekilde ortaya koyabilmek için bu konuda uzmanlığı ve deneyimi olan izci liderleri kriteri ölçüt alınmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemede ise amaç, görece olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örneklemede araştırma problemine taraf olabilecek çeşitliliğini maksimum derece yansıtmaktır.<sup>26</sup> Bu anlamda, araştırmaya, çeşitli bölgelerdeki 19 farklı ilden ve hemen her öğretmenlik branşından izci liderleri katı-

<sup>24</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 9. Baskı (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 46.

<sup>25</sup> Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 15. Baskı, (Ankara: Pegem, 2013), 91.

<sup>26</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 136.

lım sağlamıştır. Araştırmaya katılan izci liderlerinin kişisel bilgilerine ilişkin dağılım tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: İzci Liderlerinin Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılım

Değişkenler	İzci Lideri	N	%
Cinsiyet	Kadın	8	18,6
	Erkek	35	81,4
Mesleki kıdem	1-5 yıl	5	11,6
	6-10 yıl	9	20,9
	11-15 yıl	18	41,9
	16 yıl ve üzeri	11	25,6
İzci liderliği kıdem	1-5 yıl	29	67,4
	6-10 yıl	11	25,6
	11-15 yıl	0	0,0
	16 yıl ve üzeri	3	7,0
İzci rütbesi	LTK	20	46,5
	Branş	21	48,8
	Tahta (3 tahta)	2	4,7
Çalıştırdığı izci basamağı	Küme (küçük izci)	3	7,0
	Oymak (izci)	10	23,3
	Ocak (Ergin izci)	30	69,8
<b>Toplam</b>		<b>43</b>	<b>100</b>

Tablo 1’e göre, araştırmaya katılan izci liderlerinin %81,4’ü erkek, %18,6’sı kadındır. İzci liderlerinin öğretmenlikteki kıdemlerinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. %67,5’i 10 yılın üzerinde mesleki kıdeme sahiptir. İzci liderlerinin izcilikteki kıdemine bakıldığında, büyük çoğunluğunun (67,4) 1-5 yıl, %25,6’sının 6-10 yıl, %7’sinin ise 16 yıl ve üzeri bir liderlik deneyimi olduğu anlaşılmaktadır. İzci liderlerinin %46,5’i LTK (Liderlik Temel Kursu), %48,8’i Branş, %4,7’si ise 3 Tahta unvanına sahiptir. Bilindiği gibi izcilikte de kariyer basamakları vardır. LTK temel düzey liderliği temsil etmektedir. Bunun üzerinde çeşitli kurslar, sınavlar ve tezler gibi çeşitli yeterlik ve yetkinliklere sahip olma düzeyine göre Branş, 2 tahta, 3 tahta ve 4 tahta gibi unvanlar alınmaktadır. Araştırmaya katılan izci liderlerinin %7’si Küme (küçük izci-ilkokul), %23,3’ü Oymak (izci-ortaokul), %69,8’i ise Ocak (ergin izci-lise) basamağındaki izcileri çalıştırmaktadırlar.

### 2.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin toplanması

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgilere ilişkin soruların yanında 6 tane kapalı

uçlu, 7 tane açık uçlu sorudan oluşan yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu, Ocakbaşı kursuna katılan izci liderlerine araştırmacı tarafından bizzat uygulanmış ve gerekli durumlarda açıklamalar yapılarak formun amaca uygun bir şekilde doldurulmasına imkân sağlanmıştır.

#### 2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel veri analizinde üç yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, toplanan verinin özgün formuna mümkün olduğu kadar sadık kalarak ve gerektiğinde araştırmaya katılan bireylerin söylediklerinden doğrudan alıntılar yaparak betimsel bir yaklaşımla verileri okuyucuya sunmaktır. İkincisi, birinci yaklaşıma ilaveten bazı nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak amacıyla “sistemik analiz” yapmaktır. Üçüncüsü ise, araştırmacı veri analizi sürecine kendi yorumlarını da dahil eder. Kapalı uçlu sorular kodlanarak ve sayısal verilere dönüştürülerek SPSS 22 istatistik programı ile tablolaştırılmış ve gerekli istatistik analizleri yapılmıştır. Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar benzerliklerine göre tasnif edilmiş ilgili tabloların verilerine destek olarak yorumları yapılmıştır.

736 | db

#### 3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, izcilik faaliyetlerinin değerler eğitime, izci öğrencilerin kişilik ve karakter gelişimlerine, akademik başarılarına ve izci lideri öğretmenlerin eğitimcilik becerilerine katkı düzeyleri izci lideri öğretmenlerin görüşlerine göre ortaya konulacaktır.

##### 3.1. İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Ahlaki Gelişimine Etkisi

İzcilik çalışmalarının izci öğrencilerin ahlaki gelişimlerine etkisine ilişkin bulgular tablo 2 ve tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 2: İzcilik Çalışmalarında İzci Liderinin Dini ve Ahlaki Konulara Yer Verme Durumu

Dini ve Ahlaki Konulara Yer Verme	N	%
Her zaman	15	34,9
Ara sıra	28	65,1
Toplam	43	100,0

Tablo 2’de görüldüğü gibi, izci lideri öğretmenlerin yaklaşık %35’i izcilik çalışmalarında dini ve ahlaki konulara “her zaman” yer verdiğini söylerken, %65’i ise “ara sıra” yer verdiğini söylemiştir.

Esasen izcilik ve din arasında sıkı bir ilişki vardır. “*Din izciliğe nasıl girmiştir?*” şeklinde soruya cevaben izciliğin kurucusu Baden-Powell şöyle demiştir: “*Din izciliğe hiç girmiş değildir, zaten izciliğin içinde mevcuttur. Din izciliğin altında yatan temel faktördür.*”<sup>27</sup> Ancak ülkemizde izciliğin dini boyutu uzun yıllar ihmal edilmiş ve görmezden gelinmiştir. Hatta izci liderlerinin büyük çoğunluğu, izcilik ve din arasında bir ilişki olduğunun farkında değildir.<sup>28</sup> Bu nedenle izci lideri öğretmenlerin dindarlık algılarına göre izcilik çalışmalarını din ile ilişkilendirme durumları değişkenlik arz edilmektedir. Buna göre izci liderlerinin dinden olmasa bile tamamının ahlaki konulardan bahsettiğini söylemek mümkündür.

Tablo 3: İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Ahlaki Gelişimine Katkı Durumu

Katkı durumu	N	%
Çok katkısı oluyor	23	53,5
Kısmen katkısı oluyor	20	46,5
Toplam	43	100,0

db | 737

Tablo 3’teki verilere göre, izci lideri öğretmenlerin çoğu (%53,5) izcilik çalışmalarının öğrencilerin ahlaki gelişimlerine “çok” katkı sağladığını söylerken, %46,5’i ise “kısmen” katkı sağladığını ifade etmiştir.

İzci hareketinin *eğitimsel yaklaşımı*, gençlerin maddi dünyayı aşmalarına ve hayatın manevi değerlerini araştırmaya yönelmelerine yardımcı olmayı içermektedir.<sup>29</sup> İzciliğin esaslarına bakıldığında (izci andı, izci türesi, izci selamı ve tokalaşma, izci sloganı, bayrak töreni ve gece yürüyüşü-tefekkür) büyük ölçüde dini ve ahlaki esasları içerdiği görülmektedir. Örneğin izci andı Tanrı’ya karşı vazifele-

<sup>27</sup> <http://kclocke.tripod.com/index-6.html>

<sup>28</sup> Hasan Dam, *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*, (Samsun: Üniversite yayınları, 2014), 5.

<sup>29</sup> [http://www.csclub.uwaterloo.ca/u/lkmorlan/Fundamental\\_Principles.html](http://www.csclub.uwaterloo.ca/u/lkmorlan/Fundamental_Principles.html)

ri yerine getireceğine ve kendini ahlakça dürüst tutmak için elinden geleni yapacağına söz vermekle başlamaktadır. Türe, bütünüyle ahlaki ve insani değerleri ihtiva etmektedir. İzci selamı, Tanrıya ve vatana karşı vazifeleri, kendisine karşı görevleri ve başkasına her zaman yardımda bulunmayı, kardeşliği, büyüklere saygıyı temsil etmektedir. İzci sloganı; “*her gün bir iyilik yap*”tır. Bayrak töreninde bayrağa ve vatana bağlılık vurgulanmakta ve tören sonunda “dua” niteliğinde “*iyi dilekler*”de bulunmaktadır. Gece yürüyüşlerinin en önemli ve en çarpıcı uygulaması “*Tefekkür*” çalışmasıdır. Bu izciliğin olmazsa olmazlarından. Tefekkür dersinde izci, kendisinin kâinatın bir parçası olduğunu ve nereden gelip nereye gideceğini düşünmektedir.<sup>30</sup>

İzci liderlerine açık uçlu olarak, izcilik çalışmalarının öğrencilerin ahlaki gelişimlerine ilişkin ne gibi katkıları olduğu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevapların bir kısmı şöyledir:

“*Maneviyatı güçlenen öğrenciler, hayat şartlarına daha dirençli oluyorlar.*”

“*Sigara içme, küfretme gibi zararlı alışkanlıkları azaldı.*”

“*Öğretmenlerine ve arkadaşlarına karşı sevgi ve saygıları arttı.*”

“*Zorluklar karşısında doğru davranmaya devam ediyorlar*”

“*Aşırı uçlarda davranış gösteren öğrenciler, normal davranışlar göstermeye ve derslerinde başarılı olmaya başladılar.*”

“*Yalan söylemiyorlar, yardım etme, sorumluluk bilinci, vatan ve millet sevgisi duyguları gelişti.*”

### 3.2. İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Kişisel Becerilerine Etkisi

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin kişisel becerilerine etkisine ilişkin bulgular tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4: İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Kişisel Becerilerine Katkı Durumu

Katkı durumu	N	%
Çok katkısı oluyor	35	81,4

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bkz. Dam, *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*, 89-100.

Kısmen katkısı oluyor	8	18,6
Toplam	43	100,0

Tablo 4'e göre, izci liderlerinin büyük çoğunluğu (%81,4), izcilik çalışmalarının öğrencilerin kişisel becerilerine katkısının çok fazla olduğunu söylerken, %18,6'sı ise kısmen katkı sağladığını belirtmişlerdir.

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin tutum, davranış ve becerileri üzerindeki etkilerinin, öğrencilerin izcilik çalışmalarına katılma süresi, izci lideri öğretmenlerin izcilik deneyimleri ve izcilikteki unvanlarına göre değişkenlik gösterebileceği gayet açıktır. Bu yargıyı test etmek için, izci liderlerinin izcilikteki kıdem ile katkı düzeyi değişkenlerinin çapraz tablolarına bakılmış ve 1-5 yıl kıdeme sahip olanların %75,9'unun, 6-10 yıl kıdeme sahip olanların %90,9'unun, 16 yıl ve üstü kıdeme sahip olanların ise %100'ünün "çok katkısı oluyor" dediği tespit edilmiştir.

İzcilikle ilgili yapılan araştırmalar bu bulguları desteklemektedir. Bıyık (2001) tarafından yapılan bir araştırmada, ortaöğretim kurumlarında verilen izcilik eğitiminin, öğrencilerin fiziksel, ruhsal ve toplumsal gelişmelerine yardımcı olduğu ve gençlerin iyi insan olmalarına katkı sağladığı tespit edilmiştir.<sup>31</sup> Kutlu (2001), izcilik etkinliklerine katılan ve katılmayan öğrencilerin bir değer olarak özgüven düzeylerini karşılaştırdığı araştırmasında, izci olan öğrencilerin özgüven düzeylerinin, izci olmayan öğrencilerin özgüven düzeylerinden anlamlı şekilde yüksek bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>32</sup> Dam (2014) tarafından yapılan araştırmada da izci olan öğrencilerin değer düzeyleri izci olmayan öğrencilerden daha yüksek bulunmuştur.<sup>33</sup> Amerika'da yapılan bir araştırmada, izciliğin gençlere yeni şeyler deneme, başkalarına hizmet etme, özgüven oluşturma ve ahlaki standartları pekiştirme fırsatı sunduğu, bu fırsatların sadece gençken değil onların yetişkin yaşamlarında da sürdüğü, sos-

<sup>31</sup> İlker Bıyık, *Ortaöğretim Kurumlarındaki İzcilik Faaliyetlerinin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi "Kütahya İli Örneği"*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

<sup>32</sup> Esmâ Baysal Kutlu, *İzcilik Etkinliklerine Katılan ve Katılmayan Öğrencilerin Özgüven Düzeylerinin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), s.55.

<sup>33</sup> Dam, *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*, 167.

yal ilişkilerini, iş yaşamlarını, aile yaşamlarını ve yaşamlarındaki temel değerleri geliştirdiği ifade edilmiştir. Buna ilaveten, izci olanlar bireylerin izci olmayanlara göre daha özgüvenli, daha iyi bir lider ve daha iyi bir kariyer gelişimine sahip oldukları ve bu etkilerin izcilikte 5 yıl ve daha fazla kıdemi olanlarda daha güçlü olduğu tespit edilmiştir. Yine izci türesinde ifade edilen temel insani ve ahlaki değerlere sahip olma düzeyleri, izci olanların izci olmayanlardan, 5 ve daha fazla kıdeme sahip izcilerin de daha az kıdeme sahip izcilerden daha yüksek bulunmuştur.<sup>34</sup>

Günlük yaşamında iyi vatandaş, herkese yardımcı, zeki, sorumluluk almaya istekli olan izcinin, yeri geldiğinde en zor şartlar altında, bu zorlukları hiçe sayan azmiyle üzerine düşen görevleri layıkıyla yapacağı tabiidir.<sup>35</sup>

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin kişisel becerilerine ve kişilik gelişimlerine ne gibi katkılarının olduğuna ilişkin soruların açık uçlu soruya verilen cevapların bazıları şu şekildedir:

740 | db

*“Cesaretleri artıyor, çekingenliklerini yeniyor, kendilerini ifade edebiliyorlar.”*

*“Aldıkları görevleri zamanında yapıyorlar”*

*“Ateş yakmayı, doğada eldeki imkanlarla yaşamayı ve hayatta kalmayı öğrendiler.”*

*“Çeşitli tesisler yaparak beceri kazandılar.”*

*“Etkinliklerde daha fazla rol alıyorlar.”*

*“Sorumluluk almaktan kaçınmıyorlar.”*

*“Konuşamayan, çok çekingen bir öğrencim zamanla etkinliklerde fıkra anlatmaya, soru sormaya bazen de eleştirmeye başladı.”*

*“Disipline oluyorlar, saate ve zamana uymayı öğreniyorlar.”*

*“Gece etkinliklerine katılarak, nöbet tutarak ve diğer çalışmalara katılarak, cesaretleri, özgüvenleri ve sorumluluk duyguları gelişiyor.”*

<sup>34</sup> Harris Interactive, *Values of Scouts A Study of Ethics and Character* (Boy Scouts of America Youth and Family Research Center, 2005), <https://filestore.scouting.org/filestore/marketing/pdf/02-882.pdf> (12.06.2020).

<sup>35</sup> Selahattin Sisalim, *Gençliğin Yetiştirilmesinde İzcilik*, (Ankara: Başarı Matbaası, 1957), 3-5.



“Çadırda birden fazla kişiyle kalarak ve kamp ortamında birlikte yaşamayı ve aynı yaşam ortamını paylaşmayı öğreniyorlar.”

### 3.3. İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Sosyal Gelişimine Etkisi

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin sosyal gelişimine etkisine ilişkin bulgular tablo 5’te gösterilmiştir.

Tablo 5: İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Sosyal Gelişimine Katkı Durumu

Katkı durumu	N	%
Çok katkısı oluyor	32	74,4
Kısmen katkısı oluyor	11	25,6
Toplam	43	100,0

Tablo 5’e göre, izci liderlerinin %74,4’ü, izcilik çalışmalarının öğrencilerin sosyal gelişimlerine çok katkısı olduğunu, %25,6’sı ise kısmen katkısı olduğunu ifade etmişleridir.

db | 741

İnsan, sosyal bir varlıktır ve toplum içinde bir birey olarak, çevresiyle sağlıklı ve uyumlu bir iletişim ve etkileşim içerisinde olmak durumundadır. *Sosyalleşme*, bireyin toplumun bir üyesi olma sürecidir. Bu süreçte birey, ihtiyaçlarını toplumun beklentilerine uygun bir şekilde karşılamasını, toplumsal rolleri ve onları destekleyen tutumları öğrenerek topluma uyumlu ve yararlı bir varlık haline gelir.<sup>36</sup>

Çocuğun sosyalleşmesinde benlik algısı, beden imajı, kişilik özellikleri, ilgileri, yetenekleri, aile ilişkileri, akrabaları, komşuları, akran grupları, okul, kitle iletişim araçları vb. en önemli faktörlerdir. Çocuğun sosyal gelişimi için *akran grubuna* katılması bir zorunluluktur. Artık ailenin yerini arkadaşları almaya başlar. Çocuk kişilik özelliklerinin pek çoğunu arkadaş grubu içerisinde kazanır. Çocuk başkaları ile yarışmayı, iş birliği kurmayı, yardımlaşmayı, kuralara uymayı, sorumluluk almayı, haklarını savunmayı, çalışmayı, başarılı olmayı, kaybetmeyi vb. pek çok davranışı arkadaşlık ilişkile-

<sup>36</sup> Nurettin Fidan-Münire Erden, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1999), 93.

rinde ve oyunlarda öğrenir. Bu arada arkadaş grubunun özelliğine bağlı olarak çocuk, sigara, alkol, uyuşturucu, çetecilik, hırsızlık, kavgacılık gibi pek çok olumsuz davranış özelliklerini de bu ortamda kazanabilmektedir. İşte arkadaş grubunun çocuğun tutum ve davranışlarının şekillenmesinde belirleyici bir unsur olması, ailelerin çocukların arkadaş çevresini oluşturmada dikkatli olmalarını ve çocuklarına rehberlik etmelerini zorunlu kılmaktadır.<sup>37</sup> İzcilik faaliyetleri ve ortamı bu konuda gerek çocuklara gerekse ailelere güvenli bir ortam sağlamaktadır.

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin sosyal gelişimlerine ne gibi katkılarının olduğuna ilişkin soruların açık uçlu soruya verilen cevapların bazıları şu şekildedir:

*“Farklı çevrelerden arkadaşlar edinebiliyorlar.”*

*“Gençlerin sosyal çevreleri ile ilişkileri artıyor.”*

*“Özellikle kamplarda yardımlaşma ve paylaşma duyguları artıyor.”*

*“İhtiyaç sahibi öğrenci arkadaşlarına maddi yardımda bulundular.”*

*“Gece yürüyüşleri ve hayk\* çalışmalarıyla çevreye uyum ve ortak çalışma becerisi kazanıyorlar.”*

*“Sosyal etkinliklerde görev alarak ekip ruhunu kavriyorlar.”*

### 3.4. İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Çevre Bilinci Gelişimine Etkisi

İzcilik çalışmalarının öğrencilerin çevre bilinci gelişimine etkisine ilişkin bulgular tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6: İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Çevre Bilinci Gelişimine Katkı Durumu

Katkı durumu	N	%
Çok katkısı oluyor	33	76,7

<sup>37</sup> Hasan Dam, “Çocukluk Dönemi Din eğitimi”, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Mustafa Köylü (ed.), (Ankara: Nobel, 2010), 25

\* İzcilerin kamplarda bir geceyi kamp dışında geçirmelerini gerektiren gençlere yönelik bir macera etkinliğidir.

Kısmen katkısı oluyor	10	23,3
Toplam	43	100,0

Tablo 6'ya göre izci liderlerinin %76,7'si, izcilik çalışmalarının öğrencilerin çevre bilinci gelişimlerine çok katkısı olduğunu, %23,3'ü ise kısmen katkısı olduğunu ifade etmişleridir.

Doğal olaylar ve insanların çeşitli faaliyetlerine bağlı olarak ortaya çıkan ve özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısının başlarında gündeme gelen çevre sorunları günümüzde dünyada yaşanan sorunların başında gelmektedir.<sup>38</sup> Hatta denilebilir ki, tarihin hiçbir devrinde insanlık, bugünkü gibi bir çevre kriziyle karşı karşıya gelmemiştir.<sup>39</sup>

Bitkileri, hayvanları, canlı ve cansız bütün varlıklarıyla kâinat bir denge üzerine kurulmuştur. Bu dengenin korunması ve bozulmaması, ancak onu kullanan ve istifadesine sunulan insana bağlıdır. Bu emanete, ancak onun doğal dengesini koruyarak riayet edilebilir. Ne var ki, emanet edildiği insan eliyle yeryüzünün tabii dengesi bozulmaya başlamıştır. Nitekim, insanların, bencilliği, hırsı, zevki, saldırganlığı, teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı çevre sorunları, sanayi artıkları nedeniyle ekolojik yapı ve doğal denge, aynı zamanda insana da zarar verecek şekilde bozulmaya başlamıştır. Bunun sonucunda da toprak, su ve hava kirlenmekte ve zehirlenmekte, nice hayvan ve bitki türleri yok olup gitmektedir.

İnsan, içinde yaşadığı ve diğer canlılarla paylaştığı doğal çevreyi korumak ve yaptığı tahribatı gidermekle sorumlu olduğuna göre, önce insanları doğaya karşı duyarlı hale getirmek, onları bilgilendirmek ve bilinçlendirmek ve onlara doğru davranış biçimlerini göstermek gerekmektedir.<sup>40</sup> Şayet bireylere ve topluma çevre eğitimi ve çevre bilinci verilemezse içinde bulunduğumuz çevre sorunları daha da ağırlaşacak ve çevre felaketleri daha yaygın ve daha sık olarak görülecektir.

<sup>38</sup> Kazım Yıldız vd., *Çevre Bilimi ve Eğitimi*, (Ankara: Gündüz Yayıncılık, ts), 7.

<sup>39</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam ve Ekoloji*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 9.

<sup>40</sup> Yunus Macit, "Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/2, (2015), 111.

Burada şu hususu vurgulamakta yarar vardır. Çevre bilinci kazanmak veya kazandırmak çevre sorunlarının çözümünde önemli bir aşamadır ancak sorunun çözümü için yeterli değildir. Örneğin aşırı avlanmanın günün birinde tuttuğu balığın neslini yok edeceğini bilen bir balıkçının av yasalarına ve yasaklarına daha saygılı davranması gerekir. Ancak pratikte bunun böyle olmadığı aşıkardır. Tıpkı sigara içmenin insan sağlığına ne kadar zararlı olduğunu bilmeyen olmadığı halde -doktorlar dahil- milyonlarca insanın bu zehri hala kullanmaya devam etmeleri gibi. Bilinçli olmak bir sorunun çözümü için atılacak adımlardan birisi belki de en önemlisidir ancak her zaman yeterli olmamaktadır. Bu nedenle çevre bilimcileri, çevre sorunlarının bugünkü boyutlara ulaşmasına neden olan faktörlerden biri olarak çevre etiğine yeterli önemin verilmemesini göstermekte ve bilinçli olmanın yanı sıra etik ve estetik faktörlerin de önemini vurgulamaktadırlar.<sup>41</sup>

744| db

İzcilik, çocuğu doğa içinde yetiştiren bir okuldur. Doğa, izcinin uygulama alanıdır. Bu nedenle tabiat içerisinde var olan, başta bitkiler ve hayvanlar olmak üzere her şey, izci eğitiminin bir parçasıdır. Çeşitli eğitim etkinlikleri içerisinde hayvanlara ve bitkilere karşı bir farkındalık ve bilinç oluşturmaya çalışılmaktadır. Baden Powell'in ifadesiyle, "görmek için gözleri, işitmek için kulakları olanlar için orman/doğa bir laboratuvar, bir kulüp ve bir ibadethanedir."<sup>42</sup>

İzcinin temel görevlerinden birisi de çevreye değer vermek ve çevreyi korumaktır. İzci, türe gereği "bitki ve hayvanları sever ve korur." İzcilik faaliyetleri ve hizmet etkinlikleri sayesinde çocuklar ve gençler çevreye saygı duymayı ve çevreyi korumayı öğrenmektedirler. Yapılan bir araştırmada izcilerin büyük çoğunluğu, izciliğin çevreye olan ilgilerini artırdığını ve çevrenin korunmasının kendileri için çok önemli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>43</sup> Dam'ın (2014) araştırmasında da izci gençlerin çevre bilinci düzeyleri izci olmayan gençlerden daha yüksek bulunmuştur.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Sargun A. Tont, *Sulak Bir Gezegenin Öyküleri*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016), 74.

<sup>42</sup> WOSM, *The Essential Characteristics of Scouting*, (Switzerland: World Scout Bureau, 1998), 10-11, <http://www.scout.org> (04.06.2020 tarihinde erişildi)

<sup>43</sup> Interactive, *Values of Scouts A Study of Ethics and Character*, 26.

<sup>44</sup> Dam, *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*, 170.

İzci liderlerine açık uçlu olarak, izcilik çalışmalarının öğrencilerin çevre bilinci gelişimlerine ilişkin ne gibi katkıları olduğu sorulmuştur. Bu soruya veril en cevapların bir kısmı şöyledir:

*“Çevreye çöp atmama gibi davranışlar gözlemliyoruz.”*

*“Hayvanlara ve bitkilere karşı daha hassas oldular.”*

*“Pilleri pil toplama kutularına atıyorlar”*

*“Bahçedeki meyvelerden yiyecekleri kadar alıyorlar.”*

*“İzci öğrencilerim okulda temizlik kampanyası düzenlediler, tıpkı kamplarda olduğu gibi teftiş ve puanlama yöntemiyle sınıflardan en temiz olanına ödül verdik.”*

*“En iyi temizliğin kirletmemek olduğunu yaşayarak öğreniyorlar.”*

Bu veriler, izci eğitiminin çocuklarda çevre bilinci oluşturmalarının yanında çevre ahlakı da kazandırdığını göstermektedir.

### 3.5. İzcilik Çalışmalarının Öğrencilerin Ders Başarısına Etkisi

İzci liderlerine, izcilik çalışmalarının okuldaki derslerinin amaçlarının gerçekleşme düzeyine bir katkısının olup olmadığı sorulmuştur. İlgili veriler tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7: İzcilik Çalışmalarının İzci Liderinin Okuldaki Dersinin Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyine Katkısı

Katkı durumu	N	%
Çok katkısı oluyor	19	44,2
Kısmen katkısı oluyor	23	53,5
Hiç katkısı olmuyor	1	2,3
Toplam	43	100,0

Tablo 7’de görüldüğü gibi, izci liderlerinin biri hariç tamamı izcilik çalışmalarının okuldaki derslerine de çok veya kısmi bir şekilde katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Elbette her dersin içeriği ve kazanımları aynı değildir. Dolayısıyla derslerin içerik ve kazanım durumlarına göre izcilik faaliyetlerinin etkisi ve katkısı değişebilmek-

tedir. İzcilik eğitiminin kendi kazanımlarının yanında okulun resmi öğretim programının akademik hedeflerine de katkı sağlıyor olması bu hareketin önemini daha da pekiştirmektedir.

Şahin (2007) tarafından yapılan bir araştırmada veli, izci lideri ve izci öğrenciler gözüyle izcilik faaliyetlerinin çocukların ve gençlerin çoklu zekâ alanlarına katkıları incelemiştir. Söz konusu araştırmada, çeşitli sınırlılıklar içerisinde bile izciliğin, çocukların, içsel, sosyal, bedensel ve doğa zekâsı başta olmak üzere tüm zekâ alanlarında önemli ölçüde katkılar sağladığı tespit edilmiştir.<sup>45</sup> Bu da öğrencilerin ders başarısına önemli katkılar sağlayacaktır. Amerika'daki bir araştırmada, izci olan gençlerin izci olmayanlara göre daha yüksek bir eğitim düzeyine eriştikleri ayrıca daha yüksek bir üniversite derecesi kazandıkları tespit edilmiştir.<sup>46</sup>

Bu araştırmada, izci liderlerine açık uçlu olarak, izcilik çalışmalarının derslerine ne gibi katkıları olduğu da sorulmuştur. Verilen cevaplar, izcilik çalışmalarının derslerin içerik ve kazanımlarına göre doğrudan veya dolaylı olmak üzere geniş bir çerçevede katkı sağladığını göstermektedir. İzci lideri öğretmenlerin sıklıkla ifade ettikleri katkıların bazıları şu şekildedir:

*“Planlı çalışma alışkanlığı kazandılar.”*

*“Sorumluluklarını yerine getirme alışkanlığı kazandılar.”*

*“Derste daha disiplinli ve motive oluyorlar.”*

*“Öğrencilerle iletişimimizi artırdığı için mesajlarımızı daha etkili verebiliyoruz.”*

*“İzci öğrencilerde kopya çekme davranışı azaldı.”*

*“Uygulama derslerinde sorunluluk alma, arkadaşlarına yardımcı olma, liderlik etme becerileri kazandılar.”*

### **3.6. İzci Lideri Olmanın Öğretmenlerin Eğitici Becerilerine Etkisi**

Liderlik, bir grubun tutum ve davranışları üzerinde etkili olmayı, grubu yönlendirebilmeyi, kurumun amaçlarıyla bireysel amaçları uzlaştırabilmeyi ifade eden bir kavramdır. Liderlik genel olarak

<sup>45</sup> Cemil Şahin, *İzcilik uygulamalarının Çoklu Zekâ Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

<sup>46</sup> Interactive, *Values of Scouts A Study of Ethics and Character*, 6.

başkalarını etkileme sürecidir. Öğretmenlerin eğitsel rolleri karmaşık ve çok boyutludur. Öğretmenlerin sınıf içinde ve sınıf dışında değişik rolleri yerine getirebilmeleri beklenmektedir. Bu rollerin en önemlisi de eğitim liderliği rolüdür. Etkili öğretmenler aynı zamanda etkili eğitim liderliği özelliği gösteren öğretmenlerdir. Sınıfında başarılı olan, okuluna ilişkin açık ve değer merkezli bir vizyona sahip olan, daha çok başarıya yöneltici etkinliklerde bulunan öğretmenler öğretim lideri olarak değerlendirilmişlerdir. Araştırmalar, etkili liderlik gösteren öğretmenlerin çocukları ve sınıfı yönetmede yüksek düzeyde başarılı olduklarını, bu öğretmenlerin derslere daha iyi hazırlandıklarını ve etkili bir biçimde sunduklarını ve sınıfta istenmeyen öğrenci davranışlarının çok alt düzeyde meydana geldiğini ortaya koymaktadır.<sup>47</sup>

İzci liderlerine, aldıkları liderlik eğitiminin (LTK) ve izci lideri olarak yaptıkları etkinliklerin öğretmenlik mesleği becerilerine ne gibi katkısı olduğunu öğrenebilmek için onlara; “İzci lideri olmak sizin eğitimcilik/yöneticilik performansınızı nasıl etkiledi?” şeklinde açık uçlu bir soru sorulmuştur. Bu soruya verilen en yaygın cevapların bir kısmı şöyledir:

*“Öğrencileri daha iyi anlamamı ve onlarla daha etkili iletişim kurabilmemi sağladı.”*

*“Öğrencilerin farklı özelliklerini, yeteneklerini ve ilgilerini tanıma imkânı buluyoruz.”*

*“Öğrencilere hayat boyu öğrenme becerilerini kazandırılmamda etkili oldu.”*

*“Öğrencilere karşı daha hoşgörülü ve işbirlikçi olduğumu gördüm.”*

*“Daha aktif olmamı, kendime güven duymamı ve sosyalleşmemi sağladı.”*

*“Öğrencilere karşı daha anlayışlı oldum”*

Bu verilere göre, izci liderliğinin öğretmenlerin okuldaki öğretim liderliğine katkı sağladığı, öğrencilerle daha etkili iletişim kurmada, daha etkili sınıf yönetimi becerileri kazanmada ve böylece hem öğrencilerin akademik başarılarının artırılmasında hem de

<sup>47</sup> Refik Balay, *2000’li Yıllarda Sınıf Yönetimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 137.

kendi mesleki gelişimlerinde önemli bir katkısının olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç ve Öneriler

Temel insani değerlerin zayıfladığı veya bu değerlerin yeterince önemsenmediği düşüncesi gerek akademik yayınlarda gerekse yazılı ve görsel medyada sıklıkla dile getirilmektedir. Temel insani değerleri benimsemiş ve özümsemiş bireyler yetiştirmek başta aile olmak üzere toplumun ve okulun başlıca görevleri arasında yer almaktadır.

İzcilik, çeşitli yaş gruplarındaki bireylerin zihinsel, fiziksel, ruhsal, sosyal, duygusal ve karakter gelişimine katkıda bulunmayı hedefleyen eğitimsel bir gençlik faaliyetidir.

Bu çalışmada hem eğlendirici hem öğretici birtakım faaliyetler ve açık hava etkinlikleriyle okul çalışmalarını destekleyen ve okul dışı uygulamalı bir etkinlik olan izciliğin, değerler eğitimi açısından önemi ve eğitsel değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın temel ve alt problemleri çerçevesinde elde edilen sonuçlar ana hatlarıyla şöyledir:

İzci lideri öğretmenlerin tamamı izcilik çalışmalarının öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağladığını düşünmektedir. Liderlerin yarısından fazlası bu katkının oldukça yüksek düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir.

İzci lideri öğretmenlerin tamamı izcilik çalışmalarının öğrencilerin kişisel becerilerine ve kişilik gelişimlerine katkı sağladığını düşünmektedir. Liderlerin %81,4 gibi büyük çoğunluğu bu katkının oldukça yüksek düzeyde olduğunu söylemiştir.

İzci lideri öğretmenlerin tamamı izcilik çalışmalarının öğrencilerin sosyal gelişimlerine katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Liderlerin %74,4 gibi büyük çoğunluğu bu katkının oldukça yüksek düzeyde olduğunu belirtmiştir.

İzci lideri öğretmenlerin tamamı izcilik çalışmalarının öğrencilerin çevre bilinci gelişimlerine katkı sağladığını düşünmektedir. Liderlerin %76,7 gibi büyük çoğunluğu bu katkının oldukça yüksek düzeyde olduğunu ifade etmiştir.

İzci lideri öğretmenlerin biri hariç tamamı izcilik çalışmalarının öğrencilerin okuldaki ders başarısına katkı sağladığını düşünmekte-



dir. Liderlerin %44,2'si bu katkının oldukça yüksek düzeyde olduğunu söylerken, %53,5'i kısmi bir katkı sağladığı görüşündedir.

İzci liderleri, aldıkları liderlik eğitiminin ve yürüttükleri izci liderliği görevinin kendilerinin okuldaki eğitimcilik becerilerine önemli bir katkı sağladığını ifade etmişlerdir.

Elde edilen sonuçlar, izciliğin okul eğitimini desteklediğini, çocukların ve gençlerin fiziksel, sosyal, psikolojik, duygusal ve ahlaki gelişimlerine önemli katkılar sağladığını ve değerler eğitiminde oldukça etkili bir faaliyet olduğunu göstermektedir.

İzciliği değerler eğitiminde farklı kılan en önemli yönü, değerleri sadece bilişsel olarak değil, aynı zamanda duyuşsal ve davranışsal boyutuyla kazandırması ve bu değerlerin çocuklar ve gençler tarafından içselleştirilmesidir. Çünkü izcilik değerleri yaşayarak öğretilir ve öğrenilir. Öğrenildiği de yine yaşantıyla gösterilir. İzcilik metodunun temel elemanlarından biri de yaparak öğrenmedir. İzcilik aktif bir yaşam biçimidir. Baden Powell'ın dediği gibi; *“izcilik öğrenilmez yaşanır”*.

db | 749

Sınırlı bir örneklem grubunun katılımıyla gerçekleştirilen bu mütevazı çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde, izcilik çalışmalarının öğrencilere; sevgi, saygı, arkadaşlık, kötü ve zararlı alışkanlıklardan uzaklaşma, aileye bağlılık, doğruluk, sabır, zorluklarla baş edebilme gücü, dürüstlük, yardımlaşma ve paylaşma, sorumluluk bilinci, vatan ve millet sevgisi, maneviyat duygusu, cesaret, özgüven, disiplin, ekip ruhu, temizlik, çevre bilinci gibi ancak bir kısmını ifade edebildiğimiz temel değerleri kazandırdığı tespit edilmiştir. Çiftçi ve diğerleri (2015) tarafından yapılan benzer nitelikli bir çalışma da bizim bulgularımızı desteklemektedir.<sup>48</sup>

Bu sonuçlar doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

İzcilik faaliyetlerinin değerler eğitimindeki önemi ve eğitsel değeri dikkate alındığında, izcilik biriminin önceki yıllarda olduğu gibi tekrar Milli Eğitim bünyesinde açılması, izcilik federasyonu tarafından yürütülen çalışmalara önemli bir destek sağlayacaktır.

<sup>48</sup> Sabahattin Çiftçi vd., “Değerler Eğitiminde İzciliğin Yerine İlişkin İzci Lideri Öğretmenlerin Görüşleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13/29, (Haziran 2015), 415-437.

İzci kulüplerinin tüm okullarda yaygınlaştırılması ve tüm öğrencilerin yaşamlarının bir bölümünde bu faaliyete katılımının teşvik edilmesi sağlanmalıdır.

İzci liderliği eğitimlerinde ve izcilik çalışmalarında, izciliğin esasına uygun olarak izciliğin din ve değerler boyutu ön plana çıkarılmalıdır.

Öğretmen yetiştiren yüksek öğretim kurumlarında öğretmen adaylarına izciliği tanıyabilecekleri seçmeli ders veya öğrenci kulüpleri gibi etkinliklerle farkındalık oluşturulmalıdır.

İzcilik eğitiminin öğrenciler üzerindeki kazanımlarını daha geniş bir çerçevede tespit edebilmek için, daha geniş ve farklı örneklem guruplarında izci liderlerinin, izci öğrencilerin, diğer öğretmenlerin, idarecilerin ve velilerin görüşlerine dayalı nitel ve nicel araştırmalar yapılmalı, böylece izciliğin eğitsel değeri üzerinde bütüncül bir değerlendirme imkanına ulaşılmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- Ataseven, Gülsen. "Çağımızda Değişen değerler ve Aile", *III. Aile Şurası Bildirileri*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., 1998.
- Avcı, Nazmi. *Toplumsal Değerler ve Gençlik*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.
- Aydın, M.Zeki. "Okulda Değerler Eğitimi", *Eğitime Bakış*, 6/18, (2010).
- Baden-Powell, *Erkek Çocuklar İçin İzcilik*, Ahmet E. Uysal-Nezih Erkol (Çev.). İstanbul: MEB Yayınları, 1964.
- Baden-Powell. *Scouting for boys*, Erişim 04 Haziran 2020.  
<http://www.thedump.scoutscan.com>
- Balay, Refik. *2000'li Yıllarda Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Baysal Kutlu, Esmâ. *İzcilik Etkinliklerine Katılan ve Katılmayan Öğrencilerin Özgüven Düzeylerinin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).
- Bıyık, İlker. *Ortaöğretim Kurumlarındaki İzcilik Faaliyetlerinin Sosyolojik Açından İncelenmesi "Kütahya İli Örneği"*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 15. Baskı, Ankara: Pegem, 2013.
- Çiftçi vd., Sabahattin. "Değerler Eğitiminde İzciliğin Yerine İlişkin İzci Lideri Öğretmenlerin Görüşleri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13/29, (Haziran 2015), 415-437.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Mustafa Köylü (ed.). Ankara: Nobel, 2010.
- Dam, Hasan. *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*. Samsun: Üniversite yayınları, 2011.
- Ekşi, Halil. "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1, (2003), 79-96
- Fidan, Nurettin-Erden. *Münire, Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1999.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Ötügen, 1998.
- Hökekleli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş, 2011.

- <http://kclocke.tripod.com/index-6.html>, Erişim 04 Haziran 2020.
- <http://scout.org/node/67>, Erişim 04 Haziran 2020.
- <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, Erişim 04 Haziran 2020.
- [http://www.csclub.uwaterloo.ca/u/lkmorlan/Fundamental\\_Principles.html](http://www.csclub.uwaterloo.ca/u/lkmorlan/Fundamental_Principles.html), Erişim 04 Haziran 2020.
- <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> Erişim 04 Haziran 2020..
- Interactive, Harris. *Values of Scouts A Study of Ethics and Character*. Boy Scouts of America Youth and Family Research Center, 200), Erişim 04 Haziran 2020.
- <https://filestore.scouting.org/filestore/marketing/pdf/02-882.pdf>
- Karaküçük, Suat. "Osmanlı'da İzciliğin Paramiliter Görünümü", *Milli Eğitim Dergisi*, No:143, (1999).
- Kaymakcan, Recep. "Değer Kavramı ve Gençlerin Dini Değerleri", *Eğitime Bakış*, 6/18, (2010).
- Köylü, Mustafa. "Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç", *Değerler ve Eğitimi*. Ed.:Recep Kaymakcan vd., İstanbul: dem., 2007, 287-311.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2006.
- MEB. OBESİD. *Liderlik Temel Kursu Kılavuz Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları, 1995.
- Macit, Yunus. "Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 3/2, (2015), 111-128
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara:MEB, 2018.
- MEB. *Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara:MEB, 2018.
- Sapsız, Ali. *Rekreasyonel Bir Etkinlik Olarak İlköğretim İzciliği*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2008).
- Sisalim, Selahattin. *Gençliğin Yetiştirilmesinde İzcilik*. Ankara: Başarı Matbaası, 1957.
- Şahin, Cemil. *İzcilik uygulamalarının Çoklu Zekâ Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Tarhan, Nevzat. "Değerler En İyi Nasıl Öğretilir?", <http://www.e-psikiyatri.com/degerler-en-iyi-nasil-ogrenilir-29231> Erişim 04 Haziran 2020.
- Tont, Sargun A. *Sulak Bir Gezegenin Öyküleri*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016.
- Türkiye İzcilik Federasyonu (TİF). *İzcilik*. Ankara: Türk Hava Kurumu Basımevi, 2002.
- WOSM. *The Essential Characteristics of Scouting*. Switzerland: World Scout Bureau, 1998), 10-11, Erişim 04 Haziran 2020. <http://www.scout.org>
- Yıldırım, Ali-Şimşek. Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013.
- Yıldız, Kazım vd. *Çevre Bilimi ve Eğitimi*. Ankara: Gündüz Yayıncılık, ts.

# A Qualitative Research on The Importance and Educational Value of Scouting in Values Education

Hasan DAM \*

## Extended Abstract

Values are important for ensuring continuation of a society's own existence and unity. Any societal unity and serenity is possible only when values are transferred to the new generations. Recently, the problem of the being weakened of basic human values or the thought that those values are not given importance is often addressed by both academic world and social media. Bringing up new generations who adopt and internalize basic human values take place among the main duties of family, society, and schools.

In our day, all countries try to bring up not only well-educated generations academically but also good people who have affective, are aware of societal and his/her own values and internalize those values. For this reason, education for character and values is given a special importance at both official and non-official educational settings. Besides bringing values at official and hidden teaching programs, various educations for character and values programs are run. Thus, one of the activities is the activities of Scouting that bring up children and young within nature by some entertaining open-air activities and try to have them basic values.

Scouting is an educational youth activities that has an over a hundred years of history, has organizations at 164 countries and has more than 40 million members in the world; tries to contribute to mental, physical, spiritual, social, emotional and character development of children and young people who have volunteer, non-politics, international, uniformed and at various age groups.

Scouting is an educational tool that handles children and young people with their features as a whole, develops their physical and spiritual health and ensures their free time effectively in the frame of a program. Scouting with its features is an educational activity that acquires applied knowledge, skill, and character for children and young rather than teaching in a course format. For this reason, scouting is evaluated as an extracurricular activity supporting school education in the whole world and scouting organizations have been established as both affiliated and out of schools.

The main mission of scouting is to help build a better world where people may self-actualized themselves as individuals and play a constructive role in the society through a value system based on Scouting Oath and Law by contributing to the youth education.

\* Associate Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Religious Education, Samsun, Turkey, hasan.dam@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7975-3096>

Scouting work is done thorough camp and countryside activities that both scout leaders, children and young like very much. Teachers participate in these activities as leaders or guides and watch children to raise themselves.

Unlike in school education, scouting teaches children not only how the life is won, but how it may be lived. The purpose of scouting education is to make children and young people not only self-thinker creatures, but a spiritual and developed person who knows how to serve to others and to serve the community.

The purpose of this study is to put forth scouting activities in terms of values education, its educational values and basic values brought to the children based on the experiences and thoughts of their teachers who are scout leaders. In this direction, the following sub-problems are examined:

1. Do scouting activities have an effect on the moral development of the child?
2. Do scouting activities have an effect on the development of personality?
3. Do scouting activities have an effect on the social development of the child?
4. Do scouting activities have an effect on development of environmental consciousness of the child?
5. Do scouting activities have an effect on the course success of the child?
6. Does being a scout leader affect teachers' teaching skills?

The sample of the research consists of 43 scout leaders who work at various cities and were chosen by criteria sampling method. The data of the research was collected by researcher thorough structured interview form. Descriptive analysis method was used in analyzing data.

The results obtained within the framework of main and the sub-problems of the research are as follow:

All the scout leader teachers think that scouting activities contribute to the moral development of the children. More than half of the leaders stated that this contribution was quite high level.

All the scout leader teachers think that scouting activities contribute to the personal skills and personality developments of the children. The vast majority of the leaders like 81,4 percent stated that this contribution was quite high level.

All of the scout leader teachers stated that scouting activities contributed to the social development of the children. Most of the leaders like 74,4 percent stated that this contribution was quite high level.

All of the scout leader teachers think that scouting activities contributed to the development of environmental consciousness of the children. The great majority of the leaders like 76, 7 percent stated that this contribution was quite high level.

All but one of the scout leader teachers think that scouting activities contribute to the course success of the students at schools. While 44,2 percent of leaders stated that this contribution was quite high level, 53,5 percent of the leaders believe that it had a partial contribution.

Scouting leaders stated that the leadership training they received, and their scout leadership role had an important contribution on their educational skills at their schools.

Obtained results indicate that scouting supports school education, has an important contribution to the physical, social, psychological, emotional and moral developments of children and young and it is an quite effective activity for values education.

Within the framework of limitations of this modest study conducted with the participation of a limited sample group, it was confirmed that scouting activities bring students love, respect, friendship, abstinence from bad and harmful habits, loyalty to the family, truthfulness, patience, power to cope with difficulties, honesty, cooperation and sharing, sense of responsibility, love of country and nation, sense of spirituality, courage, self-confidence, discipline, team spirit, environmental awareness and other basic values which we could express only a part here.

**Keywords:** Religious Education, Values Education, Scouting, Values.



# İSLAM HUKUKUNDA HAKLARIN TASNİFİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR İNCELEME

Hacı Mehmet GÜNAY\*  
Adnan HOYLADI\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 10 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Günay, Hacı Mehmet. Hoyladı, Adnan. "İslam Hukukunda Hakların Tasnifi Üzerine Analitik Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 755-799.

<https://doi.org/10.33415/daad.728251>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 April 2020, **Accepted:** 10 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Günay, Hacı Mehmet. Hoyladı, Adnan. "An Analytical Study on the Classification of Rights in Islamic Law". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 755-799.

<https://doi.org/10.33415/daad.728251>



## Öz

Günümüz hukuk sistemlerinin en temel kavramlarından biri olan hak kavramı üzerinde yoğun tartışmalar yapılmakta ve haklar farklı açılardan ayrıntılı tasniflere tabi tutulmaktadır. Kara Avrupası hukuk sisteminde haklar, önce kamu ve özel şeklinde ikili bir ayrımına konu edilmekte, kamu haklarının kamu hukukundan, özel hakların da özel hukuktan doğduğu şeklinde genel ve yaygın bir anlayış benimsenmektedir.

Hak kavramı İslam hukukunun da merkezi kavramlarından biri olmasına rağmen bu kavram klasik fıkıh eserlerinde müstakil başlıklar altında bütüncül bir şekilde ele alınmamış, daha çok fıkıhın değişik alanlarında ve ilgili olduğu konularla bağlantısı ölçüsünde dağınık bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca bu eserlerde hak kavramı bütün çeşitleri ve alt türleriyle aralarındaki işlem-kaplam ilişkileri de kurularak

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, hmgunay@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8844-6338>

\*\* Sakarya İl Millî Eğitim Müdürlüğü, hoyladi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

genel tasniflere konu edilmemiştir. Bu konuda çağdaş dönemde gerçekleştirilen az sayıdaki nitelikli çalışmanın da bu alandaki boşluğu henüz dolduracak düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı öncelikle klasik ve çağdaş literatürde dağınık bir şekilde ele alınan hak türlerinin mümkün mertebeye aralarındaki ilişki ve bağlantıları da açığa çıkaracak şekilde genel ve bütüncül bir tasnifi yapmaktır. Ayrıca bu çalışmada klasik literatürde üzerinde pek durulmayan ama günümüzde oldukça önemli hale gelen insan haklarının genel hak tasnifi içinde nerelerde yer alabileceğine dair bazı tespit ve önerilere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hak, Allah hakkı, karma hak, insan hakları, kul hakkı, malvarlığı hakları, şahıs varlığı hakları.

### An Analytical Study on the Classification of Rights in Islamic Law

#### Abstract

There are intensive discussions on the concept of right that is one of the most basic concepts of today's judicial systems and rights are subjected to detailed classifications from different angles. In the Continental European judicial system, rights are first placed in a dual distinction as public and private, and a general and common understanding is adopted that public rights emerge from public law and private rights from private law.

Although it is one of the important central concepts of Islamic law, this concept has not been dealt with regularly and in a holistic manner under separate titles in classical fiqh works. It has been handled in different areas of fiqh, in proportion to its relevance to the issue and in a scattered manner. Also, in these works, all types and sub-types of the concept of right have not been subject to general classifications by stating the relations among them. It is seen that the few qualified studies carried out in this regard in the contemporary period are not at a level to fill the gap in this field. The aim of this study is to make a general and holistic classification of the types of rights, which are dealt with in a scattered way in the classical and contemporary literature, as well as revealing the relations and connections between them as much as possible. In addition, in this study, some determinations and suggestions about where modern human rights can be included in the general rights classification, which have not been emphasized in the classical literature but have become very important today.

**Keywords:** Right, Allah's right, mixed rights, human rights, person's rights, property rights, personal rights.

#### Giriş

Hak kavramı, modern hukukun en temel kavramlarından biridir. Bu kavram etrafında özellikle hukuk felsefesi açısından yoğun tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca modern dönemde hak kavramı ve çeşitleriyle ilgili de birçok çalışma yapılmıştır. Kara Avrupası hukuk sisteminde haklar doğdukları hukuk kuralının niteliğine göre, kamu hakları ve özel haklar şeklinde iki ana gruba ayrılır. Kamu hakları, kamu hukukundan başka bir ifadeyle kişiler ile



devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kurallarından doğan haklardır. Bunlar esas itibarıyla kişileri devlete karşı koruyan haklar olup insan hakları da bu grupta ele alınır. Özel haklar ise kişiler ile kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen özel hukuk kurallarından doğan haklar olup bunlara medeni haklar da denir.

Hak kavramının bu merkezi öneminden dolayı Senhûrî, Mah-masânî, Zerkâ, Ebû Süne, Düreynî gibi çağdaş İslam hukukçuları da bu konuya özel bir ilgi göstermişlerdir. Bununla birlikte bu hukukçular ve konuyla ilgili çalışma yapan diğer araştırmacılar, klasik fıkıh literatüründe dağınık bir şekilde ele alınan farklı nitelikteki hak türleriyle ilgili şimdiye kadar genel, bütüncül, sistematik ve tutarlı bir tasnif ortaya koymamışlardır.

Türkiye’de Hasan Hacak tarafından yapılan “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi” adlı çalışmanın da bu alanın literatürüne çok önemli bir katkı sunduğu gerçektir. Hacak, bu çalışmada klasik İslam hukuku eserlerinde çeşitli konularda ele alınan hak kavramının çok yönlü ve ayrıntılı bir tahlilini yapmıştır. Onun özellikle İslam hukukunda, Kara Avrupası hukuk sistemindekine paralel bir şekilde bir üst kavram olarak hak kavramının varlığı ve mahiyetiyle ilgili yaptığı analiz ve tespitler oldukça özgün ve orijinal niteliktedir.

Hacak, bu çalışmada tabiatıyla farklı ve ayrıntılı hak tasniflerine de değinmiştir. Ancak onun çalışmasının temel hedefleri arasında hak kavramının bütün türleriyle aralarındaki ilişkileri de ortaya koyacak şekilde genel bir tasnifini yapmak olmadığı için bu konudaki önemli bir boşluk hâlâ varlığını sürdürmektedir. Böyle bir ihtiyaçtan hareket eden bu çalışma, konuyla ilgili söz konusu literatüre mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda önce hakkın sözlük ve terim anlamlarıyla ilgili görüşleri kısaca tahlil ettikten sonra Kara Avrupası hukuk sisteminin farklı itibarlara göre hak sınıflamasına değineceğiz. Sonra tespit edebildiğimiz ölçüde fıkıh eserlerinde ele alınan hak türleri ve tasniflerini inceleyecek, en sonunda hak kavramıyla ilgili ağırlıklı olarak klasik eserlerdeki ölçütleri temel alan yeni bir tasnif denemesi yapmaya çalışacağız. Çalışmamızda ayrıca günümüz insan hakları yaklaşımlarının bu tasnif içinde nerelerde yer alabileceği ile ilgili de bazı tespit ve değerlendirmelere yer vereceğiz.

## 1. Hak Kavramı

Hak kelimesi, Arapça “hakk” (حق) kökünden gelmekte olup çoğulu “hukuk” (حقوق) ve “hikâktır” (حقوق). Bu kelime sözlükte birkaç manaya gelmektedir. İlk olarak hak kelimesi vacip ve sabit olma anlamlarına gelir. İlkinde zorunlu olma, görevi olma ve sorumlu olma anlamı vardır.<sup>1</sup> Kişinin hak sahibi olduğu şey üzerinde tasarruf yetkisi ve sorumluluğu olduğu bununla da hakkın iç muhtevasının kastedildiği söylenebilir. Diğerinde ise sabit olma ve gerçekleşme anlamı vardır.<sup>2</sup> Bu anlamda hak, kişi lehine sabit olan, kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde var olan ve başkalarına karşı korunan şeydir. Bu da hakkın dış muhtevasının ifadesidir. Hak kelimesinin aslı “mutabakat, muvafakat” anlamlarına da gelir.<sup>3</sup> Buradan hareketle hukuk düzeninin bireylere tanıdığı yetkilere hak denilmesinin bu yetkilerin insanın ideal düşüncesindeki hak, adalet ve doğruluk tasavvurlarıyla münasebet arz etmesi ile ilgili olduğu ifade edilebilir.<sup>4</sup>

Hak kelimesi terim olarak klasik fıkıh literatüründe iki farklı kullanıma sahiptir. Birincisi “hakku’l-milk, hakku’l-akd” gibi bir tamlama içinde izafe edildiği kelimeye göre anlam kazanır. İkincisi ise subjektif hak terimi yerine bir üst kavram olarak kullanılan genel anlamdaki “hak” terimidir.<sup>5</sup>

Feyyûmî (öl. 770/1368), hak kelimesinin vacip ve sabit olma anlamlarından dolayı “Evin merâfıkının hakları vardır, denilir.” diyerek terim anlamını tam olarak vermez.<sup>6</sup> Cürcânî (öl. 816/1413), hak kelimesinin sözlük anlamını verdikten sonra mantıkların terim anlamını aktarmakta, özellikle fıkha ait bir terim

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “hak”, 10/49.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, “hak”, 10/49.

<sup>3</sup> Râgıp el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), “hak”, 246.

<sup>4</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 15/142.

<sup>5</sup> Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 38 vd. Ayrıca bkz. Ahmed Mahmud el-Hûlî, *Nazariyyetu’l-hak* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2003), 39 vd. Muhammed Ra’fet Osman, *el-Hukûk ve’l-vâcibât ve’l-alâkâtu’t-düvelîyye fi’l-İslâm* (Kahire: Dâru’d-Dıyâ, 1991), 9 vd.

<sup>6</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi şerhi’l-Kebîr* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 1/143.

anlamından söz etmemektedir.<sup>7</sup> Aynî (öl. 855/1451) de Bâbu'l-hukûk başlığı altında hak kelimesini, “kişinin hak ettiği şey” ve “batılın zıddı” olarak tanımlar.<sup>8</sup> Bu tanımlar hakkın sözlük anlamına dayandırılmakla birlikte terim anlam olmaktan uzaktır. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) ise hakkın sözlük anlamlarına işaret ederek Aynî'nin tanımını verir. Ardından da “mebîye tabi olanlar” diyerek bundan irtifakların kastedildiğini belirtir.<sup>9</sup>

Usûl literatüründe hak tanımlarına hüküm bahislerinde rastlanılmaktadır. Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1329), Ebû'l-Kâsım'dan yaptığı rivayette “her yönüyle varlığında şüphe bulunmayan” ifadeyle hakkın mevcut olma vasfına dikkat çeker.<sup>10</sup> Leknevî (öl. 1304/1886) ise hak kavramını hüküm ile özdeşleştirmekte ve hakkın “sabit olma” anlamına işaret etmektedir.<sup>11</sup>

Usûl eserlerinde özellikle hak kavramının sözlük anlamına vurgu yapıldığı görülür. Bu kavramın Hanefî usûl literatüründe mahkûm bih konusu çerçevesinde ele alınması onların hakları, şer'î hükümlere bağlı olarak telakki ettiklerini göstermektedir.<sup>12</sup> Hanefîler, bu bağlamda hakları, hukûku'l-Allah ve hukûku'l-abd olarak ikiye ayırmışlardır. Abdülaziz el-Buhârî, Allah hakkını, şahıs lehine tahsis edilemeyen, âlemin (kamunun) genel menfaati ile ilgili olan şeyler, kul hakkını ise özel (şahsi) menfaatlerle ilgili olan şeyler olarak tanımlar.<sup>13</sup> Hacak, Buhârî'nin bu ifadesinde soyut hak kavramı tanımının ipuçlarının verildiği tespitinde bulunur. Ayrıca o, literatürdeki tanımları inceledikten sonra hakkın esas unsuru ve özünün maslahat olduğunu, hukukun gayesinin de bu maslahatı temin olduğunu belirtir.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Yayımevi Heyeti (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 89.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 8/301.

<sup>9</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/187.

<sup>10</sup> Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/134.

<sup>11</sup> Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin el-Leknevî, *Kameru'l-akmâr li nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/186.

<sup>12</sup> Muharrem Midilli, “Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusalılığı”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 73.

<sup>13</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/134-135.

<sup>14</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 57 vd.

Çağdaş İslam hukukçuları hakkı tarif ederken hakkın maslahat veya ihtisas ile yetki unsurlarından birini bazen de her ikisini merkeze alırlar. Bu tanımlar incelendiğinde çağdaş İslam hukukçularının günümüz hak kuramcılarından etkilendikleri görülür. Nitekim Kara Avrupası hukuk sisteminde hak kavramını açıklamaya çalışan kuramlar, hak kavramını merkeze aldıkları unsura göre açıklamaya çalışmışlardır.<sup>15</sup>

Modern dönem İslam hukukçularından Senhûri (öl. 1971), hakkı, “Kanunun koruduğu malî değeri olan maslahattır.” şeklinde tanımlar.<sup>16</sup> O, hak tanımıyla kamu hakları ve şahıs varlığı hakları gibi mali değeri olmayan yetkileri hak teriminin dışında tuttuğunu ima eder. Görüldüğü gibi Senhûri’nin bu tarifinde hakkın maslahat unsuru ön plana çıkmaktadır.

Zerkâ (öl. 1999) da Senhûri’nin hakkın maslahat olduğu iddiasına karşı çıkar ve hakkın esas itibariyle maslahat üzerindeki ihtisas olduğunu ileri sürer. Onun tanımına göre hak, hukuk düzeninin kişilere yetki ve sorumluluk olarak tayin ettiği ihtisastır.<sup>17</sup>

Ahmed Fehmi Ebû Sünne (öl. 2003) de hak kavramının sözlük anlamına ve naslardaki kullanımına işaret ettikten sonra hakkı “Şeriatı kişi veya Şâri lehine başkaları üzerinde sabit olan şeydir.” şeklinde tanımlar. Ebû Sünne, bu tarifi açıklarken Allah’ın her şeyi insan için yaratmasından hareketle insanın bunlar üzerindeki tasarruf yetkisine dikkat çeker.<sup>18</sup>

Hak kavramı üzerine doktora çalışması bulunan Fethî Düreynî (öl. 2013) de hak kavramını çeşitli yönleriyle ele aldıktan sonra hakkı, “Hukukun herhangi bir şey üzerine veya belirli bir menfaati gerçekleştirmek için başkasından talep etme konusunda tanıdığı yetki ihtisastır.” şeklinde tanımlar.<sup>19</sup> Düreynî, bu tanımında hakkın iç ve dış muhtevasına yer verirken maslahatın kendisini değil onu

<sup>15</sup> “Hak” kavramını açıklayan kuramlar için bkz. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1998), 174; M. Emin Emini, “Hak Kavramı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/ (2004), 207-208.

<sup>16</sup> Abdürrezzak es-Senhûri, *Masâdiru’l-hak fi fihhi’l-İslamî* (Beirut: Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, 1997), 1/9.

<sup>17</sup> Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhal ile Nazariyyeti’l-iltizamâti’l-âmme* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1999), 19.

<sup>18</sup> Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *en-Nazariyyetu’l-âmme li’l-muâmelât fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye* (Kahire: Matbaatu Dâru’t-Te’lif, 1968), 50-51.

<sup>19</sup> Fethî Düreynî, *el-Hak ve medâ sultanu’d-devle* (Beirut: Müessesetu’r-Risâle, 1984), 193.

talep etme yetkisini hakkın konusu olarak görür. Saffet Köse de çalışmasında çağdaş literatürdeki hak tanımlarını çeşitli açılardan tenkit ederek Dureynî'nin hak tanımını tercih eder.<sup>20</sup>

Hak tanımında farklı bir yol izleyen Ali el-Haffif (öl. 1978) ise hak kavramının sözlük anlamlarını verdikten sonra fıkıhçıların hak tanımlarının bu anlamdan çok da uzak olmadığını belirtir. Devamında hem hukukçuların hem de fıkıhçıların tanımlarını analiz ederek her iki tarafın hak tanımlarının birbirine yakın olduğu ancak fıkıhçıların hak ile ödev arasında bir ayrıma gitmeyip her ikisini de hak kavramıyla ifade ettikleri tespitini yapar. Akabinde hakkı, hukuki yoldan elde edilen maslahat olarak tanımlar.<sup>21</sup> Mahmasânî (öl. 1986) de hakkı, “Şeriat veya kanunun egemenliğiyle tanıdığı ve kuvvetiyle himaye ettiği menfaattir.” şeklinde tanımlar.<sup>22</sup> Bu tanım da Ali el-Haffif'in tanımıyla paralellik arz eder.

Hasan Hacak, İslam hukuku literatürdeki tanımları analiz ettikten sonra hak kavramını, “Hükümlerin (hukuk düzeninin) şahıslara tanıdığı ve koruduğu maslahattır.” şeklinde tanımlar.<sup>23</sup> Bu tanımda hakkın özünde maslahat olması ve hukuk düzeni tarafından tanınarak korunması unsurları öne çıkmaktadır. Hacak'ın da ifade ettiği üzere kendisinin yaptığı bu tanım, karma kuramın hak tanımına benzemektedir.<sup>24</sup>

## 2. İslam Hukukunda Hakların Tasnifi

### 2.1. Klasik İslam Hukuku Literatüründe Hakların Tasnifi

Fıkıh, usûl ve fûrû' olarak iki temel disipline ayrılmıştır. Fûrû-ı fıkıh, Müslümanların bireysel anlamda daha çok karşılaştıkları problemlerin çözümüyle gelişmiştir. Fûrû-ı fıkıh, kazuistik veya meseleci denilen bu yöntemle gelişerek usûlün önüne geçmiştir. Zamanla yığın haline gelen fûrû-ı fıkıh malzemesi, tasnif çalışmalarına ihtiyaç hissettirmiştir. Başlangıçta konular, kitap, bâb ve fasıl şeklinde üst-alt başlıklara yerleştirilmiş ve bu şekilde belli ölçüde sistematize edilmiştir. Bu sistemi benimseyen eserlerde genellikle

<sup>20</sup> Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 32-33.

<sup>21</sup> Ali el-Haffif, *el-Hak ve'z-zimme* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2010), 56-57.

<sup>22</sup> Subhi Mahmasânî, *en-Nazariyyetu'l-âmme li'l-mücebâti ve'l-ukûb* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1972), 35.

<sup>23</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 64.

<sup>24</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 64.

ibadet konularının kitapların ilk kısmında işlendiği görülür. Sonraki kısımlarda ise farklı yöntemler takip edilmiş ve bu hususta ortak bir yaklaşım oluşmamıştır.<sup>25</sup>

Meseleci metodun niteliği gereği fıkıh konuları insanın doğumundan vefatına kadar insan ihtiyaçlarına göre tasnif edilmiştir. Bu yüzden kamu hukuku konuları genellikle kitapların son kısımlarında yer almıştır. Özellikle geç dönem fūrû-ı fıkıh eserlerinde insanın Allah'la ve insanın insanla ilişkileri baz alınarak ibadât, münâkehat, muâmelât ve ukûbât şeklinde genel ayrımlar yapılmıştır. Literatürde farklı hak türleri ve sınıflamalarının oldukça dağınık bir şekilde yer almasının en önemli sebepleri arasında fıkıh konularının bu şekilde kazuistik bir tasnifle ele alınması bulunmaktadır.

Literatürde hak kavramının dağınık bir şekilde ele alınması sebebiyle günümüz Kara Avrupası hukuk düzenlerinde olduğu gibi aralarındaki bağıntıları da içerecek tarzda genel bir hak taksimi yapmak oldukça zordur. Diğer bir zorluk da fıkıhta hak ile hüküm arasındaki yakın ilişkidir. Hanefîler, hakları hüküm başlığı altında inceler ve onları hüküm konusunun bir uzantısı olarak görürler. Mesela cinayet suçunda, Şâri'nin koyduğu hüküm kısastır. Maktûlün yakınlarının kısas talebi ise bu hükmün sağladığı haklardandır. Burada kısas kavramı hem Allah'ın koyduğu bir hükmü hem de maktulün hakkını ifade etmektedir. Ayrıca hak kavramının yükümlülük kavramıyla da yakın ilişkisi vardır. Her hakkın karşısında yapma veya yapmama şeklinde bir yükümlülük bulunur.<sup>26</sup> Kişinin nasıl ki mülk edinme hakkı varsa başkasının mülküne de tecavüz etmeme yükümlülüğü vardır.

İslam hukukunda haklar, izafe edildiği sahibine göre Allah hakları ve kul hakları, hakkın mahalline göre mücerred ve müteakkid haklar, zimmetle ilişkisine göre aynî ve zimmetle ilgili haklar, mâli yönüyle mâli ve bedenî (hukûku'l-emvâl ve hukûku'l-ebdân) haklar şeklinde tasnif edilir.<sup>27</sup>

Klasik literatürdeki Allah ve kul hakkı ayrımı ilk bakışta hakkın sahibine göre yapılmış bir ayrım gibi görünse de aslında bu ayrım, hakkın mahiyeti ve sağladığı menfaatin özel veya genel oluşuna

<sup>25</sup> Bilal Aybakan, "Furû Fıkıh Sistematîği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 6-7.

<sup>26</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 89, 93.

<sup>27</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142.

göre yapılmıştır.<sup>28</sup> Bununla birlikte Allah haklarının, haddi aşır bu haklara tecavüz edilmemesi veya tazim için Allah'a izafe edildiği de belirtilmiştir.<sup>29</sup> Allah hakları ve kul hakları ayrımı fiillerin dünyevî hükümleri, hakların fertler tarafından ıskat ve tahvil edilebilirliği gibi değişik bakış açılarını yansıtan bir ayırmadır.<sup>30</sup>

İslam hukuku eserlerinde bu ayrımın izlerine ilk olarak Serahsî ve Pezdevî'nin usul eserlerinde rastlanılmaktadır.<sup>31</sup> Bu eserlerde iman ve ibadetler gibi sadece Allah'a yöneltilebilen ve O'na mahsus haklar ile kamu menfaatini sağlayan haklar, Allah hakları, şahısların menfaatini sağlayan haklar da kul hakları olarak tabir edilir.

Aynı ayrıma Mâlikî mezhebinden Karâfi (öl. 684/1285), Şatıbî (öl. 790/1388) ve İbn Âşûr (öl. 1879) da yer vermektedir.<sup>32</sup> Şâfiî ulemeden Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâli (öl. 505/1111) ve Âmidî (öl. 631/1233) konuya müstakil olarak yer vermeseler de onların da bu ayrımı benimsedikleri anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Hanbelî fakih, İbn Kayyim el-Cevziyye de (öl. 751/1350) aynı ayrıma değinmiştir.<sup>34</sup> Bunun yanında müstakil olarak konuyu ele almasalar bile fakihlerin büyük çoğunluğu bu ayrımı benimsemiş ve özellikle furu-ı eserlerinde bu ayrımı dikkate almışlardır. Bununla birlikte farklı bir yol izleyen fakihler de vardır. Şâfiî fakih, İzzeddîn b. Abdüsselâm (öl. 660/1261) hakları, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, kulun kendi üzerindeki hakkı, kulun başkası üzerindeki hakkı ve hayvanların kullar üzerindeki hakkı şeklinde dört kısımda inceleye-

<sup>28</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142.

<sup>29</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/135.

<sup>30</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142; Midilli, "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefi Ceza Hukukunun Kamusalığı", 83.

<sup>31</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/168, 296; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/133, 2/231, 279, 4/134. Burada detaylı bir tasnif bulunmaktadır.

<sup>32</sup> Ebû'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, ts.), 1/157; İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman (el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 2/539; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şeriatî'l-İslâmî*, thk. Muhammed el-Habîb ibn el-Hüce (Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2004), 2/330.

<sup>33</sup> İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdurrahman el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed İbn Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/228; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 281; Seyyidu'd-Dîn Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2/272.

<sup>34</sup> İbn Kayyim Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman (Riyad: Daru İbni'l-Cevzi, 1423), 2/202.

rek farklı bir tasnife gitmiş, ancak ayrıntılı bilgi vermemiştir.<sup>35</sup> Aynı müellif başka bir eserinde Allah haklarını üç kısımda incelemiştir. İlki iman gibi halis Allah hakkı, ikincisi zekât gibi Allah hakkı ve kul hakkının birleştiği mürekkep haklar, üçüncüsü ise ezan gibi Allah hakkı, peygamber hakkı ve kul hakkının birleştiği mürekkep haklardır.<sup>36</sup>

İslam hukuku eserlerinde çok yaygın olmayan diğer bir tasnif ise hakların, menfaatini herkesin talep edip edemeyeceği ölçütüne göre iki kısma ayrılmasıdır. İlki hukûku'l-hâssa olarak isimlendirilmekte olup menfaat veya yetkinin tamamen bir şahsa veya belirli şahıslara münhasır olduğu haklardır. Diğerleri olan hukûku'l-âmme ise herkesin faydalanabileceği haklardır.<sup>37</sup> Bu ayırım genelde Şâfiî mezhebinde yaygındır. Râfiî (öl. 623/1226), mevât arazinin ihyasını incelerken cadde, kabir, mescit ve ribatları, hukûku'l-âmme içinde sayar.<sup>38</sup> Mâverdi (öl. 450/1058) de mahkemede kâdının temsil ettiği makamın hukûku'l-hâssadan olduğunu, imametini ise hukûku'l-âmmeden olduğunu, dolayısıyla bir kişinin kadılık görevini kabul etmeme hakkının bulunduğunu, ancak imâmet şartlarını haiz en uygun kişinin bu görevden kaçınmasının caiz olmadığını belirtir. Ona göre hukûku'l-âmme, kul haklarıyla Allah hakkının birleştiği müşterek haklardır.<sup>39</sup> İmametini hukûku'l-âmmeden kabul edilmesi devlet başkanının hem Allah haklarının hem de kul haklarının korunmasını ve kullanılmasını sağlaması sebebiyledir.

Hukûku'l-âmme, toplumda herkesi ilgilendiren ve fertlerin ortaklaşa sahip olduğu menfaat ve imkânlardan faydalanma haklarıdır.<sup>40</sup> Bu hakların Allah haklarına benzer özellikleri varsa da aralarındaki en önemli fark, Allah haklarındaki ibadet, ceza ve meûnet anlamlarının hukûku'l-âmmede olmamasıdır. Günümüzde kamu

<sup>35</sup> Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdî's-Selâm es-Sülemî, *el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsid*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâğ (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1416), 61.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdî's-Selâm es-Sülemî, *Kavâidu'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezher, 1991), 1/153.

<sup>37</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 114; Bardakoğlu, "Hak", 15/143.

<sup>38</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-marûf bi Şerhi'l-Kebîr*, thk. Ali Mahmud İyâz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 6/222.

<sup>39</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 28.

<sup>40</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142.



malları olarak anılan yollar, camiler, meydanlar ve parklar gibi alanlar üzerindeki haklar bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu hakları kullanma tamamen fertlerin tercih ve seçimine bağlı olup kamu otoritesini elinde bulunduranlar ancak kamu yararı gerekçesiyle bu haklardan istifadeyi engelleyebilir veya bu hakları ıskat edebilirler.<sup>41</sup> Allah hakları ise hiçbir şekilde tahdit edilemezler. Bunun yanında ne Allah hakları ne de genel kul hakları muayyen kişilere has kılınmaz.<sup>42</sup>

## 2.2. Çağdaş Dönem İslam Hukuku Çalışmalarında Hakların Tasnifi

Çağdaş dönemde hak kavramını değişik boyutlarıyla ele alan birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu eserler, konuları genellikle klasik İslam hukuku eserlerindeki mezkûr hak taksimlerini esas alarak incelemişler veya bu konuda Kara Avrupası hukuk sisteminde faydalanmışlardır. Zerkâ, eserinde hak kavramını inceledikten sonra hakları, aynî ve şahsî haklar olarak ikiye ayırmakta, sonrasında bunları alt dallara ayırarak ele almaktadır. Zerkâ, bu tasnifinde Kara Avrupası hukukundaki hak tasnifinden istifade etmiştir.<sup>43</sup>

db | 765

Senhûrî de hak kavramını tahlil ettikten sonra modern hukuktaki taksime benzer bir hak taksimine gitmektedir. O da hakları esas itibariyle aynî ve şahsî haklar olarak ikiye ayırır. Sonra aynî hakları, asli aynî haklar ve ayna tâbî haklar şeklinde iki kısımda inceler. Asli aynî haklar, tam milk hakkı, menfaat hakkı, rakabe hakkı ve irtifak haklarıdır. Ayna tâbî haklar ise rehin ve hapis haklarıdır. Senhûrî, Allah ve kul hakkı ayırımını gayri meşru ameller başlığı altında bunların cezalarını ele alarak verir.<sup>44</sup> Ali el-Hafif de hak kavramının sözlük ve terim anlamlarını inceledikten sonra hukukçuların ve fukahânın çeşitli açılardan yaptıkları hak tasniflerini açıklar. Ancak o birbiriyle bağıntılı genel bir hak tasnifine gitmez.<sup>45</sup>

Hûlî de eserinde hak kelimesinin kavramsal çerçevesini açıkladıktan sonra Allah ile kul haklarını ele alır. Buradan aynî ve şahsi hak ayırımına geçer. Bunları incelerken yer yer modern hukukla da karşılaştırmalar yapar. Bu çerçevede fıkıhta Kara Avrupası hukuku

<sup>41</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142.

<sup>42</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 115-116.

<sup>43</sup> Zerkâ, *el-Medhal ile Nazariyyeti'l-iltizamâti'l-âmme*, 17 vd.

<sup>44</sup> Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi fikhî'l-İslamî*, 1/12, 25, 28, 37.

<sup>45</sup> Hafif, *el-Hak ve'z-zimme*, 54 vd.

hak tasniflerinin izlerini arar.<sup>46</sup> Ona göre aynî ve şahsî hak kavramı muâmelât konularında işlenmiştir. Hûlî, çağdaş fıkıhçıların fıkhîta mali hakları, aynî ve şahsî haklar olmak üzere ikiye ayırdıklarını ve Senhûrî'nin fakihlerin ayna müteallik olma veya olmama yönüyle yaptıkları bu ayrımını yeterince açık bulmadığını ifade eder. Zira bu ikili tasnifte rehin üzerindeki haklara yer verilmemiştir. Hûlî, Senhûrî'nin bu eleştirisine, Zerkâ'nın yaptığı şahsî, aynî ve ayna tâbî haklar şeklindeki üçlü tasnifle cevap verir. Bu tasnifte rehin üzerindeki haklar, üçüncü bir tasnifte ayna tâbî haklar şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>47</sup>

Ahmed Fehmi Ebû Sünne de hakları dört farklı açıdan tasnif ederek incelemektedir. Bunlar; a) Allah hakları-kul hakları-müşterek haklar ayrımı; b) Mütekarrir haklar-mücerred haklar ayrımı; c) Ayna taalluk eden haklar-zimmete taalluk eden haklar ayrımı ve d) Dinî haklar-kazaî haklar ayrımı şeklindedir.<sup>48</sup>

Günümüzde konuyu insan hakları perspektifiyle ele alan eserler de vardır. Bilindiği gibi çağdaş İslam bilginleri, Batı medeniyetinin insan hakları yaklaşımına yönelik olarak kabul, ret ve İslami ölçütlere göre sorgulama şeklinde üç farklı tavır ortaya koymuşlardır. Reddedenler, bu yaklaşımın Batıdan gelmesine kuşku ile bakmışlar ve kaynağını sekülerizm olarak görmüşlerdir. Kabul edenler, insan haklarının zaten İslam'da var olduğunu belirtmişlerdir. Sorgulayanlar ise, Batıdaki insan hakları yaklaşımını İslam'ın hak yaklaşımıyla karşılaştırarak bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.<sup>49</sup> Günümüz insan haklarını ele alan eserlerde genel olarak İslam'ın insana verdiği değer işlenmekte, insan haklarını zaten İslam'ın da kabul ettiği argümanı sıkça ileri sürülmektedir. Bununla birlikte çağdaş

<sup>46</sup> Hûlî, *Nazariyyetu'l-hak*, 15 vd.

<sup>47</sup> Hûlî, *Nazariyyetu'l-hak*, 11 vd. Ayrıca günümüz hukuku esas alınarak yapılan tasnifler için bkz. Nebil İbrahim Sa'd, *el-Medhal ile'l-kânün nazariyyetu'l-hak* (Kahire: Menşûrâtü'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyye, 2010), 42 vd. Muhammedî Ferîde Zevâvî, *el-Medhal li ulûmi'l-kanûniyye nazariyyetu'l-hak* (Cezayir: el-Müessesetu'l-Vataniyye li Funûni'l-Matbaiyye, 2000), 12 vd.

<sup>48</sup> Ebû Sünne, *en-Nazariyyetu'l-âmmе li'l-muâmelât fi'ş-şeriatil-İslâmiyye*, 56 vd.

<sup>49</sup> Mustafa Yayla, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 76 vd. Ayrıca fıkıh, insan hakları ilişkisi için bkz. İzzet Sargın, "İslam Hukuk Düşüncesi Bağlamında İnsan Hakları ve Devletin Bütünlüğü", *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 92 vd. İslam'ın insan hakları kuramına yaklaşımı için bkz. Mehmet Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012).

eserlerde insan haklarının diğer haklarla ilişkisine pek fazla değinilmediği gibi bunları diğer hak gruplarıyla birlikte ele alan bütüncül ve kapsamlı bir hak tasnifine de rastlanmamaktadır.<sup>50</sup>

Gerçekten de insan haklarının, genel hak sistematiği içinde neyeye yerleştirileceği hususu oldukça problemlidir. Buradaki zorluğun sebebi insan haklarının ahlaki temellendirmelerle hukukun dışına çıkarılması, fıkıhın meseleci metodu neticesinde oluşan klasik hak tasniflerinin niteliği ve bazı hakların taabbudî özellik taşımasıdır. İnsan haklarını, Allah hakları çerçevesinde değerlendirebilmek için bu haklarda ibadet, meûnet ve ukûbet anlamlarından en az birinin olması, kamu menfaatine taalluk etmesi, ıskat edilememesi veya ihlalinin had cezalarıyla düzenlenmesi gerekir. Bunları kul hakkı çerçevesinde değerlendirebilmek için ise şahısların özel menfaatlerine taalluk etmesi, kamu menfaati ile ilgili olmaması ve ıskat edilebilmesi yönlerine bakmak gerekir. Bu ölçütler çerçevesinde insan haklarını incelediğimizde insan haklarının tamamını Allah veya kul hakları kategorilerinden birisinin kapsamında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Çünkü, Allah ve kul hakkı ayırımında kullanılan kriterler birçok insan haklarında birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla insan haklarında hangi hakkın baskın olduğunun tespiti büyük önem taşımaktadır. Kuşkusuz her bir insan hakkını bu açıdan tek tek tahlilini yapmak bir makalenin sınırlarını aşar. Bununla birlikte burada kabaca bir sınıflama yapmak gerekirse, günümüz insan haklarıyla ilgili yaygın gruplandırma dikkate alınarak temel hak ve hürriyetler (kişisel kamu hakları) ile siyasal kamu haklarını, nitelikleri gereği Allah haklarının galip olduğu karma haklar çerçevesinde, sosyal ve iktisadi hakları ise kul hakkının galip olduğu karma haklar çerçevesinden değerlendirmek mümkündür.

Bu noktada önemle belirtmek gerekir ki, bazı hak türlerinin hangi kapsamda değerlendirileceği hususu sadece İslam hukukunda

<sup>50</sup> Örnek olarak bkz. Cemâleddin Zarâbüzü, *Hukûku'l-insan fî'l-İslâm* (Riyad: Vezâratu's-Suûni'l-İslâmî ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1437), 339 vd. Abdüllatif b. Saîd el-Gâmîdî, *Hukûku'l-insân fî'l-İslâm* (Akademiyyetu Nâyifi'l-Arabiyye li'l-Ulûmu'l-Emniyye, 2000), 29; Yayla, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, 114 vd. Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 95-222; Osman, *el-Hukûk ve'l-vâcibât ve'l-alâkâtu't-düveliyeye fî'l-İslâm*, 19 vd.

değil çağdaş hukuk sistemlerinde bile oldukça tartışmalıdır.<sup>51</sup> Bu yüzden hem günümüz hukukunda hem de İslam hukukunda insan haklarının özellikle siyasal hakların tüm çeşitlerinin ayrı ayrı ele alınarak hangi kategoride değerlendirileceğinin tespit edilmesi büyük önem taşımaktadır.

### 3. İslam Hukukunda Haklarla İlgili Yeni Bir Tasnif Denemesi

Çağdaş İslam hukuku literatüründe İslam hukukundaki Allah ve kul hakları ayrımının modern hukuktaki kamu hakları ve özel haklar ayrımıyla paralellik arz ettiği şeklinde yaygın bir kabul vardır. Ancak mevcut hak tasnifleri incelendiğinde bu iki hak grubunun birbiriyle çok fazla örtüşmediği görülmektedir. Her şeyden önce bu iki ayrım değerlendirilirken her iki hukuk sisteminin üzerine kurulduğu felsefi arka plan göz ardı edilmemelidir. Kara Avrupası hukuk sisteminde kamu hakları, kamu hukukundan doğup bireyle devlet ve bireyle toplum arasındaki ilişkileri ele alır. Özel haklar ise özel hukuktan doğup insanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemektedir.

İslam hukukunda ise kamu ve özel hukuk ayrımı bulunmadığından Allah ve kul hakları ayrımı hak sahibine göre yapılmıştır. Allah hakları birey ile Allah, birey ile devlet ve toplum arasındaki ilişkileri düzenlerken, kul hakları bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Burada kul hakları ile özel haklar örtüşüyor gibi görünse de bunun tam anlamıyla böyle olduğu söylenemez. Örneğin kişinin namus ve şerefine korunması günümüz hukuk sistemlerinde özel haklar arasında yer alırken İslam hukukunda Allah hakkının galip olduğu müşterek haklar arasında yer almaktadır. Yine günümüz hukukunda velâyet hakkı, özel hakların bir türü olan şahıs varlığı hakları kapsamında iken İslam hukukunda Allah haklarının galip olduğu müşterek haklardan birini oluşturmaktadır.

Benzer şekilde kamu haklarının da Allah hakları ile benzer yönleri olmakla birlikte bunlar da tam manasıyla birbirini karşılamaktan uzaktır. Günümüz hukukunda kamu hakları daha çok bireylerin kamu ve devlete karşı ileri sürdüğü veya bireyi devlete karşı koru-

<sup>51</sup> Farklı medeniyetlerin insan hakları yaklaşımlarının karşılaştırılmasıyla ilgili bkz. Recep Şentürk, "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, ed. Muhsin Demirci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 21-51.

mayı hedefleyen temel hak ve özgürlükler şeklinde ortaya çıkar. Halbuki Allah haklarında ibadet, meûnet ve ceza anlamlarından en az birinin hâkim olduğu kabul edilir. Bunlarda da bireyin değil kamunun menfaatinin ön planda olduğu açıktır. İslam hukukunda ilke olarak Allah haklarının yerine getirilmesi, kamu menfaatinin koruyucusu sıfatıyla devlet başkanının sorumluluğu altındadır. Bununla birlikte kamu hakları, kamu düzeni ile ilgili olması ve ıskat edilememeleri açısından Allah hakları ile benzeşmektedir.<sup>52</sup>

### 3.1. Allah Hakları

Allah hakları, şahıslara tahsis edilemeyen ve tüm insanların menfaatini ifade eden bir kavramdır. Bu haklar, çok önemli olmaları ve menfaatlerinin kamuya ait olması sebebiyle Allah'a nispet edilir.<sup>53</sup> Hukukullah olarak da ifade edilen bu haklar, Allah'ın kulları üzerindeki iman ve ibadet nev'inden hakları yanında kamu düzenini sağlamaya dönük yükümlülükleri de kapsar. Mesela zina suçu neticesinde zâniye had cezası uygulanması Allah hakkıdır. Bu cezanın uygulanması kamu otoritesinin yükümlülüğündedir. Bu uygulamadaki kamu menfaati, insanların soy ve nesebinin karışmasını önlemek suretiyle nesli korumaktır.

Allah hakları genellikle taabbudî özellik taşıdığı için illetleri akli gerekçelerle tam olarak izah edilemez. Bununla birlikte bu haklarda Allah'a ve kamuya ait olmaları sebebiyle ilke olarak af ve sulh gibi tasarruflarla ıskat da geçerli değildir.<sup>54</sup> Dolayısıyla devletin veya kulların bu hakların kapsamını daraltma, genişletme, kullanımını engelleme veya şahıslara tahsis etme gibi tasarruflarda bulunması kural olarak mümkün görülmez. Allah haklarının genelinde ibadet, meûnet ve ceza anlamlarından en az biri söz konusudur. Bu yönüyle kul haklarından ayrılırlar. Nitekim Molla Fenâri, bu hakları üç kavramla özdeşleştirmiştir. Bunlar, Allah'ın verdiği nimetlere şükür (ibadet), Allah'ın gazabından kaçınma (ukûbe) ve Allah'ın ihsanının devamına sebep olmadır ki Müslümanlar fitre ve zekat gibi maddi yükümlülükleri yerine getirerek Allah'ın kendileri üzerindeki nimet-

<sup>52</sup> Allah ve kul haklarının değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Midilli, "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefi Ceza Hukukunun Kamusalılığı", 70 vd.

<sup>53</sup> Allah haklarının özellikleri ile ilgili bkz. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi fikhî'l-İslamî*, 1/37; Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 94-102; Bardakoğlu, "Hak", 15/142-143.

<sup>54</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/143.

lerinin devamını dilemiş olurlar (meûne).<sup>55</sup> Allah hakları ilke olarak ta'lil edilemediği için bunlarda illetin değişimi dolayısıyla hükmün değişimi de mümkün görülmez. Mesela, hırsızlık suçunun cezası olan had, değiştirilemez bir cezadır. Allah haklarının bireyler tarafından mubah kılınması da mümkün değildir. Zina suçu teşkil edecek şekilde bir kadın, kendisini başkalarına mubah kılamaz.

Allah haklarının bir başka özelliği, bunların ihlal edilmesi halinde resen dava açılabilmesidir. Kamu menfaatini ihlal eden suçlarda herkes davacı olabilir. Allah haklarının ihlali durumunda işlenen suçların ispat edilmesinde şüphe varsa had cezasının düşürülmesi söz konusu olur. Bu konuda ihtiyatlı davranılır. İlke olarak hâkimin kendi bilgisiyle bu tür davalarda hüküm vermesi uygun görülmediği gibi şahitler de şahitlik yapmaya zorlanamaz. Allah haklarının ihlalinde hak topluma ait kabul edildiğinden ceza, devlet tarafından yerine getirilir. Birden fazla Allah hakkı ihlalinde tek bir had cezası uygulanır. Aynı şekilde Allah hakları devredilemez.<sup>56</sup> Allah hakkının galip olduğu haklardan olan kazif haddi uygulanmadan üzerine iftira atılan kişi vefat etse mirasçıları onun yerine bu cezanın uygulanmasını talep edemez.<sup>57</sup>

770 | db

Hanefî usûl eserlerinde Allah hakları, sekiz kısımda incelenir.<sup>58</sup> Sırf ibadet niteliği taşıyan Allah hakları, başta iman olmak üzere namaz, oruç, hac, zekât, cihat vb. yükümlülüklerdir.<sup>59</sup> Zekât Hanefîlerde salt ibadet kabul edilir. Diğer mezheplerde zekâtın ibadet özelliği fazla öne çıkarılmaz. Bu ihtilafın kaynağı zekâtın mala bağlı bir yükümlülük mü yoksa şahsa bağlı bir hak mı olduğu yönündeki anlayış farklılığıdır. İslam bilginlerinin çoğu zekâtı vergi niteliğinde bir yükümlülük olarak görme eğilimindedir.<sup>60</sup>

Vergi niteliği taşıyan ibadetler de Allah hakları kapsamındadır. Hanefîlerde fitır sadakası, diğer mezheplere göre zekât bu gruba girer.<sup>61</sup> Fitır sadakasında yükümlülük niteliği ön planda olduğu için bunun küçük çocuklar için de velileri tarafından verilmesi gerekir.

<sup>55</sup> Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi fi usûli'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/301-302.

<sup>56</sup> Had cezasının özellikleri için bkz. Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 7/55-57.

<sup>57</sup> Allah haklarının nitelikleri için bkz. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi fikhî'l-İslamî*, 1/38-39.

<sup>58</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/290; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/134.

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/290; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/133 vd.

<sup>60</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/143.

<sup>61</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/292; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/139.

Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere göre zekât için de aynı durum geçerlidir.

İbadet niteliği taşıyan vergiler de Allah hakları kapsamındadır. Toprak ürünlerinden alınan 1/10 oranındaki öşrün yükümlülük niteliği ön planda olmasının yanında zekât niteliği de vardır.<sup>62</sup>

Yine cizye gibi ceza niteliği de taşıyan vergiler de Allah haklarına girmektedir. Haracın ise bu gruba girip girmediği İslam bilgileri arasında tartışmalıdır.<sup>63</sup>

Tam ceza şeklinde olan Allah hakları, hırsızlık, zina, şarap içme ile eşkıyalık suçlarında uygulanan hadlerdir.<sup>64</sup> Bunlar sadece ceza mahiyetinde olup başka nitelikleri yoktur. Bu suçlar doğrudan toplumun menfaatini ihlal eden, yani kamu düzenini bozan suçlardır.

Sınırlı ceza şeklinde olan Allah hakları, bedeni veya mali cezalardan farklı olarak vârisin murisini öldürmesi gibi yeni bir mal iktisabını engelleyen cezalardır. Kendisine bir an önce miras kalsın diye miras bırakacak yakınına öldüren kişi mirastan mahrum edilir.<sup>65</sup>

İbadet niteliği taşıyan cezalar da aynı şekilde Allah hakları kapsamında değerlendirilir. Köle azadı, fakir doyurma veya giydirme, oruç tutma gibi kefaretlar bu gruba girer. Yemin bozma, kasten oruç bozma, hata ile adam öldürme gibi fiillerde kefarete gerekir. Bu kefaretlar bir kusuru örtmesi yönüyle ibadet niteliği taşıyan cezalardır.<sup>66</sup>

Bunların dışında Allah hakları kapsamında değerlendirilen vergi, ceza veya ibadet niteliği bulunmayan, nevi şahsına münhasır başka haklar da vardır. Ganimet ve madenlerden beytülmal hesabına alınan 1/5 oranındaki pay bunlardandır.<sup>67</sup>

### 3.2. Kul Hakları

<sup>62</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/292; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/139.

<sup>63</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/292; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/139-140.

<sup>64</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/294; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/147.

<sup>65</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/294; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/135.

<sup>66</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/295; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/149.

<sup>67</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/293; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/141.

Kul hakları, kişilerin yetki ve inhisarında olan, onların menfaatlerini koruyan haklardır.<sup>68</sup> Fıkıh literatüründe kul haklarının toplu bir şekilde tasnifini bulmak mümkün olmamakla birlikte konular işlenirken kul haklarıyla ilgili tasniflere de yer verildiği görülür.<sup>69</sup> Kul hakları, şahsa özel olup herkese karşı ileri sürülebilir. Bu hakların illeti akulla kavranabilir. Kişiler bu hakları ıskat veya devredebilirler. İslam hukuku, hak sahibine ceza ve borçlar hukukunda geniş yetkiler verir. Örneğin alacaklı alacağından vazgeçip borçluyu ibra edebilir; belirli suçlarda mağdur taraf, suçluyu affedilebilir. Bu haklar siyasi otorite tarafından ancak kamu menfaati gerekçesiyle sınırlandırılabilir. Kul haklarının ihlalinde dava yetkisi mağdur taraftadır. Bunlarda hâkim, kamu haklarında olduğu gibi resen davaya bakamaz. Bu tür davalarda şüphe, cezayı düşürmediği gibi hâkim de kendi bilgisiyle davayı hükme bağlayabilir. İkrar ile dava hükme bağlandıktan sonra ikrardan dönme de söz konusu değildir.<sup>70</sup>

Kul hakları mali yönü olup olmamasına göre üç kısımda incelenir. Birincisi şahsiyet diğer bir ifadeyle şahıs varlığı hakları, ikincisi mali haklar, üçüncüsü de hem mali hem de şahsi yönü bulunan haklardır. Klasik fıkıh literatüründe ayrı bir hak kategorisi olarak yer almayan bu üçüncü grup hakların kapsamına günümüzde fikri ve sınaî haklar gibi hem şahıs varlığı hem de malî yönü olan haklar girmektedir.<sup>71</sup>

772 | db

### 3.2.1. Şahıs Varlığı Hakları

İslam hukuk literatüründe “hukûku'l-ebdân veya hukûku'l-bedeniyye” olarak yer alan şahıs varlığı hakları şahsın inhisarında olup mâli olmayan hakları içerir. Bu hakların kapsamına genel olarak şahıs ve aile hukukundan doğan haklar girmektedir.<sup>72</sup> Klasik literatürde bu hakların bazı türlerine atıfta bulunulmuştur.

Mesela şahıs varlığı hakları kapsamında değerlendirilen nefse kefalet, bir kimseyi mahkemeye veya başka bir yere teslim kefil

<sup>68</sup> Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, 1/157; Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 115.

<sup>69</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 109.

<sup>70</sup> Kul haklarının özellikleri ile ilgili bkz. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi fıkhi'l-İslamî*, 39-40; Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 106 vd. Bardakoğlu, “Hak”, 15/143.

<sup>71</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 108, 119.

<sup>72</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 12/33.



olmak anlamına gelir.<sup>73</sup> Bu tabiri genellikle Hanefiler kullanır. Diğer mezheplerde bedene veya yüze kefalet tabirleri kullanılır. Nefse kefalet hakkı, şahsa özgü bir hak olup bununla özellikle suçsuz olduğuna kanaat getirilen bir şahsın suçsuzluğunun ispatına yardımcı olunması amaçlanır. Serahsî, Hanefiler nezdinde nefse kefaletin caiz olduğunu bununla birlikte konuyla ilgili İmam Şâfiî'den caiz, zayıf ve caiz değil şeklinde üç farklı görüşün nakledildiğini belirtir.<sup>74</sup> İbn Kudâme, İmam Şâfiî'nin nefse kefaleti zayıf gördüğünü belirterek, zayıf ibaresiyle neyin kastedildiğini açıklamaya çalışır. O, netice olarak mala veya borca nasıl kefil olunabiliyorsa nefse de kefil olunabileceği kanaatini ifade eder.<sup>75</sup> Şâfiîler, genel olarak nefse kefaleti caiz görme eğilimindedir.<sup>76</sup>

Birinin vekili olmak veya birini vekil tayin etmek, hukuki bir hak olarak kabul edilir. Klasik literatürde vekâlet konusunun işlendiği bölümler mevcuttur. İslam hukukundaki tüm akitleri kişi bizzat kendisi yapabileceği gibi tayin ettiği vekil de yapabilir.<sup>77</sup> Birini vekil tayin etmek için gerekli şartlar literatürde geniş bir şekilde ele alınmıştır.<sup>78</sup>

Evliliği sonlandırma, talak hakkı olarak nitelendirilir. Nikah akdi talak, fesih, tefrik, muhâlaa ve ölüm sebebiyle sona erer. Talak, tek taraflı irade ile boşama manasındadır. Bu tasarruf, nikah akdiyle kadının mut'ası üzerinde kurulan milk nitelikli yetkileri kaldırır. Koca ric'î talakla eşinden boşanmışsa onun iddet içinde geri dönerek evliliğini devam ettirme hakkı vardır. Buna ric'at hakkı denir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre talak kural olarak ric'îdir. Hanefilere göre ise kinayeli lafızlarla yapılan talak, bain talaktır.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1993), 19/162.

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 19/162.

<sup>75</sup> Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki - Abdulfettah Muhammed el-Hılv (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/97.

<sup>76</sup> Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-marûf bi Şerhi'l-Kebîr*, 5/159.

<sup>77</sup> Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/463.

<sup>78</sup> Bilal Aybakan, "Vekalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/1-16; Seyyid Abdülhalim Muhammed Hasan, *el-Vekâle fi şer'iatil-İslâmî* (USA: Mecmeu'l-Fukahai's-Şerîa, 2004), 61-124; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/463; Serahsî, *el-Mebsût*, 19/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi's-şerâi*, 6/21; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 6/493; Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ahmed el-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/231; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/196.

<sup>79</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi's-şerâi*, 3/105.

Onlara göre talakın ric'î olabilmesi için sarih veya sarihe yakın lafızlarla olması gerekir. Yine ric'at hakkının kullanılabilmesi için talakın bir veya ikinci talak olması gerekir.<sup>80</sup>

Yardım, sadâkat ve tasarruf anlamlarına gelen velâ, âzatlıktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağına ifade eder.<sup>81</sup> Aralarında velâ bağı bulunan taraflardan her birine mevlâ denir. Velâ sözleşmesi, taraflar açısından bazı hak ve sorumlulukları da beraberinde getirir. Mevlânın vefatı halinde eğer yakın akraba yoksa cenaze namazını kıldırma, mirasını alma ve küçüklerini evlendirme hakkı diğer tarafın velâ hakkı kapsamındadır.

Hidâne hakkı, İslâm hukukunda küçüğün ve bu hükümde olan kimselerin gerektiği şekilde büyütülüp yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi ve eğitilmesi amacıyla kanun koyucunun belli şahıslara tanıdığı hak, yetki ve sorumluluğu ifade eder.<sup>82</sup> Hidâne, hem çocuğun hem de çocuğun veli veya vâsisinin hakkıdır. Bu hak çok yönlü bir yetki ve sorumluluk içerir. Nitekim çocuğun yiyecek, giyecek gibi maddi ihtiyaçlarının yanında eğitim ve terbiye gibi maddi olmayan ihtiyaçlarını da içine alır.

İstîlâd, cariyeyi ümmü veled statüsüne geçiren hukukî bir süreçtir.<sup>83</sup> Efendisinden çocuk doğuran kadın, ümmü veled diye tabir edilir. Ümmü veled de efendisinin ölümüyle birlikte hürriyetine kavuşur. İstîlâd hakkının korunması için ümmü veledin satışına veya mülkiyetinin herhangi bir şekilde başkasına geçmesine izin verilmez.<sup>84</sup>

İtk hakkı, şeriatın belirlediği şekilde kölenin azat edilme hakkıdır. İslam, dönemin şartları gereği veya başkaca sebeplerden dolayı köleliği tamamen kaldırmamıştır. Ancak köle kaynaklarını savaşla sınırlandırarak diğer kaynaklardan köle edinmeyi yasaklamıştır.<sup>85</sup> Ayrıca kölelere çeşitli haklar tanımıştır. Kölenin mukâtebe (belirli bir

<sup>80</sup> Halil İbrahim Acar, "Talak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 39/496.

<sup>81</sup> Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 43/11.

<sup>82</sup> Ali Bardakoğlu, "Hidane" (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 17/467.

<sup>83</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstihlatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/43.

<sup>84</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/150.

<sup>85</sup> Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/239.

bedel karşılığında serbest kalma), tedbir (efendisinin ölümünden sonra hür olma), kefarete veya kanun zoru yoluyla azat edilme hakkı vardır. İslam, oruç ve yemin bozma, hatayla adam öldürme veya zihar gibi durumlarda kural olarak köle azadını kefarete olarak vazetmiştir.<sup>86</sup>

Rıkk hakkı, köle açısından bir takım maddi ve manevi hakları içerirken, sahibi açısından kölesi üzerinde bir takım yetki ve sorumlulukları kapsar. Kölenin yaşamını idame ettirebilmesi için barınma, yiyecek ve giyecek gibi temel ihtiyaçlarını ifade eden nafaka hakkı vardır. Ayrıca kölenin kendisine iyi davranılma, insanca muamele görme hakkı kendisine Şâri Teâlâ tarafından tanınmıştır.<sup>87</sup>

### 3.2.2. Mal Varlığı Hakları

İslam hukuku klasik eserlerinde “hukûku’l-emval” olarak geçen mal varlığı hakları şahısların malları veya kendisinden mal kastedilen inhisar ve yetkileri ifade eder.<sup>88</sup> Mal varlığı hakları, eşya üzerindeki en güçlü yetkiden en zayıfa doğru milk, hukûk ve ibâha şeklinde üç kısımda incelenir.

#### 3.2.2.1. Milk

Milk hakkı, günümüz hukukunda mutlak aynî ve sınırlı aynî hakları ifade eden bir kavramdır. Milk hakkı, eşya üzerindeki en geniş yetkileri kapsar ve herkese karşı ileri sürülebilir.<sup>89</sup> Bu hakka sahip olan şahıslar, hakları üzerinde kanunun belirlediği sınırlar çerçevesinde isteği şekilde tasarrufta bulunabilir.<sup>90</sup>

İslam hukukunda milk kavramı aynî hak kavramından daha kapsamlıdır. Milk tanımlarında ihtisas, tasarruf kudreti, faydalanma imkânı veren şer’î hüküm unsurları öne çıkar.<sup>91</sup> Çağdaş hukukçu-

<sup>86</sup> Köleliğin sona ermesi ile ilgili bkz. Aydın - Hamidullah, “Köle”, 26/24 vd.

<sup>87</sup> Kölelerin hak ve sorumlulukları ile ilgili naslar için bkz. Nisa 4, 36; Buhârî, Itk, 17; Buhârî, İmân, 22, Itk 15; Müslim, Eymân, 40.

<sup>88</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 136.

<sup>89</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 154, 158; Jale G. Akipek, *Türk Eşya Hukuku (Aynî Haklar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972), 9, 11.

<sup>90</sup> Milk Hacak, “Milk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/62.

<sup>91</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 149-150; Milk tanımları için bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi fî tertîbi’ş-şerâi*, 7/128; Zeynü’d-Dîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru’r-râik, an Kenzi’d-dekâik* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 5/278; Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 228.

lardan Zerkâ milki, hukukun başkalarına karşı koruduğu, herhangi bir engel olmamak kaydıyla sahibine tasarruf yetkisi veren ihtisas şeklinde tanımlar.<sup>92</sup> Günümüz İslam bilginleri arasında bu tanım kabul görmüştür.<sup>93</sup>

Hanevîler, mal üzerindeki en güçlü yetkiyi ifade eden milki, milkü'l-ayn ve milkü'l-yed şeklinde ikiye ayırırlar.<sup>94</sup> Milkü'l-ayn, malın rakabesi üzerindeki yetkileri ifade eder. Malı zilyetliğinde bulundurma yetkisine ise milkü'l-yed denilir. Bir satım akdinde akit yapıldıktan sonra milkü'l-ayn gerçekleşmiş olur. Ancak bu milk, henüz eksik bir milktir. Mal teslim edilince milkü'l-yed de gerçekleşir ve milk tamamlanmış olur. Başka bir ifade ile milkü'l-yed, kabzla birlikte nakis milkin tam milke dönüşmesidir. Ayrıca malın rakabesinin sahibinde kaldığı rehin akdi, rehin alınan mal üzerinde milk nitelikli yetkiler kurması sebebiyle milkü'l-yed olarak nitelendirilir.

Milkü'l-ayn ve'l-menfaa, eşya üzerindeki en geniş yetkileri ifade eden tam mülkiyet anlamına gelmektedir. Bu hak bir eşyanın hem aynı (rakabesi) hem de menfaatine sahip olma durumunu ifade eder. Başka bir ifadeyle bu hak, bir ayn üzerindeki yetki ve menfaatlerin tümüdür.<sup>95</sup> Örneğin bir kişi bir inek satın alıp teslim alsa hem onun sütünden yani menfaatinden hem de aynından yani etinden faydalanma yetkisini elde etmiş olur.

Milkü'l-ayn bilâ menfaa, bir aynın menfaati dışında üzerindeki yetkileri ifade eder. Bunlar eşyanın maddi yapısı üzerindeki yetkilere dir. Bu eşyayı kullanma ve ondan istifade etme hakkı başkasındadır. Buna kiraya verilen evin kuru mülkiyeti örnek verilebilir.<sup>96</sup> Bu evden istifade hakkı kiracındır. Bu milk türüne milkü'r-rakabe de denir. Bu tür bir milk vasiyetle de kurulabilir. Bir kişi, bir malın menfaatini birine, rakabesini de başka birine vasiyet edip miras bırakabilir.

<sup>92</sup> Zerkâ, *el-Medhal ile Nazariyyeti'l-iltizamâti'l-âmmeh*, 1/133.

<sup>93</sup> Milk kavramının analizi için bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 148 vd. Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 25-30; Halit Çalış, "İslam Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından Milk Terimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2/ (2003), 185-205.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 8/232.

<sup>95</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 193.

<sup>96</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 207.

Milkü'l-menfaa bilâ ayn, bir aynın rakabesi dışında sadece menfaati üzerindeki yetkileri ifade eder.<sup>97</sup> Milkü'l-menfaa, eşyanın kendisinin değil menfaatinin temlik edilmesidir. Bu temlik kirada olduğu gibi bir bedel karşılığı olabileceği gibi iâredeki gibi bedelsiz de olabilir.<sup>98</sup> Burada eşyanın aynı dışında menfaatinin haklara konu olması söz konusudur. Örneğin bir ev kiralandığında sadece evin menfaatine malik olunur. Onun aynına sahip olunmaz. Menfaat üzerine kurulan bu milk de ayn üzerine kurulan milk gibi güçlü yetkileri barındırır.<sup>99</sup>

Milkü'l-intifa terimi Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde söz konusudur. Milkü'l-intifa, hak sahibinin kira ve iareye vermeksizin, hibe de etmemek üzere bir eşyanın menfaatlerine bizzat ve sadece kendisi intifa etmek üzere mâlik olmasıdır.<sup>100</sup> Milkü'l-menfaa ile milkü'l-intifa birbirine benzemekle birlikte milkü'l-intifada hakkın sahibine izafesi güçlüdür. Milkü'l-menfaada ise belirli bir kişiye bağlı olmaksızın menfaat üzerinde kurulan bir hak vardır. Milkü'l-menfaanın devri mümkünken milkü'l-intifanın devrine izin verilmez.<sup>101</sup> Bir medresenin ihtiyaçları için vakfedilmiş bir akardan yalnızca o medrese intifa eder ve bu hakkını devredemez. Bazı mezheplere göre âriyet alanın aldığı eşya üzerindeki yetkisi, nikahla elde edilen milkü intifai'l-bud', Malikîlerde bir akarın menfaatinin vakfedilmesi durumunda medrese öğrencilerinin kaldığı odalar gibi lehdarların hakkı ile misafirin kendisine yapılan ikram üzerindeki yetkisi, Hanbelîlerde pazar yeri, yollar vb. üzerinde kendisine izin verilen şahısların kurdukları milk, daru'l-harpte üzerinde zilyetlik kurulmadan önce yiyecek maddeleri üzerindeki hak ve komşunun duvarının üzerine giriş koyma veya kanundan doğan bazı irtifaklar milkü'l-intifaya örnek verilebilir.<sup>102</sup>

Bunların dışında gerçekte milk olmayıp milke benzerlik arz etmesi sebebiyle milk kavramıyla ifade edilen haklar da vardır. Mil-

<sup>97</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 194.

<sup>98</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 201, 203.

<sup>99</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 219.

<sup>100</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil* (Bulak: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 6/122.

<sup>101</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiye ve Nazariyyetu'l-akd* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 84.

<sup>102</sup> Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *el-Kavâid* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 196; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/67; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 211 vd.

kül-habs, peşin alışverişlerde ayn borçlusunun, deyn borçlusuna karşı alacağını elde edinceye kadar ayn niteliğindeki edimini ifadan kaçınması anlamına gelmektedir.<sup>103</sup> Sözelimi peşin para ile buzdolabı almaya karar veren bir kişi, satıcı ile anlaştıktan sonra ödemeyi yapmazsa satıcının buzdolabını teslim etmeme hakkı vardır.<sup>104</sup> Milkü'd-deyn de milke benzeyen haklardır. Özel bir milk türü olmamasına rağmen bazı kaynaklarda bu kavrama rastlanır.<sup>105</sup> Deyn, zimmette sabit olan hukuki bir vasıftır. Milkü'd-deyn ise maddi varlığı olmaması sebebiyle bir grup fakih tarafından mal olarak kabul edilmez ve hakku'l-mutâlebe olarak tabir edilir.<sup>106</sup> Onlara göre milkü'd-deyn, hak sahibine sadece talep hakkı verir. Dolayısıyla deyn üzerinde milk nitelikli yetkiler kurulamaz. Diğer gruba göre deyn hükmî bir maldır. Bundan dolayı üzerinde milk kurulabilir.<sup>107</sup>

### 3.2.2.2. Hukûk

Hukûk kavramıyla eşya üzerinde milk kadar güçlü olmayan haklar kastedilir. Bunlara yarı aynî haklar da denir.<sup>108</sup> Bu haklar bedelli-bedelsiz veya miras yoluyla devredilebilme, telef olduğunda tazmin etme ölçütüne göre ikiye ayrılır. Devredilebilen ve tazmin gerektirenlere müteekkid haklar, devredilemeyen ve tazmini gerektirmeyenlere mücerred haklar denir.<sup>109</sup> Bu tasnif genellikle malî haklar için yapılmıştır. Müteekkid haklar, milke yaklaşmış, mücerred haklar ise milke yaklaşamayıp soyut hak seviyesinde kalmış hakları ifade eder.<sup>110</sup>

Müteekkid haklar, beş grupta incelenebilir. Hakku'l-milk, kişinin bulunduğu hukuki bir durum vb. dolayısıyla sebebi oluşmuş ancak tam olarak milke dönüşmemiş yarı aynî haktır.<sup>111</sup> Bu hakkın

<sup>103</sup> Bilal Aybakan, "Hapis Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 16/65.

<sup>104</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 224 vd.

<sup>105</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, 7/198, 353, 6/15, 137; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/123; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/190-191.

<sup>106</sup> Abdullah b. Muhammed el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1937), 2/167.

<sup>107</sup> Mehmet Akif Aydın, "Deyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/266; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 226.

<sup>108</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 234.

<sup>109</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 125.

<sup>110</sup> Ayrıntılar için bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 125 vd. Bardakoğlu, "Hak", 15/145.

<sup>111</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 236-237.

milke dönüşebilmesi için hukuki bir sebep veya fiil gerekir. Bu sebeple bu hakkın dış muhteva açısından milk özelliği vardır. Haku'l-milk, hukuki bir sebeple iç muhteva açısından engel kalktığında tam milke dönüşür. Hanefilerde mükâteb kölenin milkü'l-yed ve tasarruf bakımından mâliki olarak görülmesi sebebiyle kazancı üzerindeki hakkı, haku'l-milk'tir.<sup>112</sup> Kölenin eşya üzerinde milk nitelikli yetki kurabilmesi için kölelikten kurtulması gerekmektedir. Efendisi, mükâteb kölenin rakabesine mâliktir. Dolayısıyla efendisinin mükâteb kölesinin kazancı üzerindeki hakkı da haku'l-milk'tir.<sup>113</sup> Bunun milke dönüşebilmesi için mükâtebin vadettiği ücreti zamanında ödememesi gerekir.

Babanın çocuğunun malı üzerindeki hakkı Şâfiîlerde haku'l-milk iken Hanefilerde babanın, çocuğunun malı üzerinde herhangi bir hakkı veya yetkisi yoktur.<sup>114</sup> Hanefilere göre bir baba, oğlunun cariyesiyle evlenebilir. Çünkü oğlunun malı üzerinde milk nitelikli bir hakkı yoktur. Şâfiîlere göre ise bu caiz değildir. Çünkü babanın oğlunun malı üzerinde milk nitelikli hakkı vardır. İhraz sonrası taksimi yapılmadan gazilerin ganimet malları üzerindeki hakkı, kurduğu ağda av olduğu halde vefat eden kişinin ihramda olan varisinin bu hali devam ettiği süre boyunca av üzerindeki hakkı, Hanbelîlerde deynin terekeyi kaplaması gibi bir mâni sebebiyle taksim edilemeyen miras üzerindeki varislerin hakkı, Hanefilerde mudâribin kazanç üzerindeki hakkı veya ortaklardan her birinin payları üzerindeki hakkı, akitten sonra akdin fesh olunması ihtimaline göre satıcının mal üzerindeki hakkı, ok isabet edince yaralı hayvan üzerindeki avcının hakkı, haku'l-milke örnek olarak zikredilebilir.<sup>115</sup>

Haku't-temellük, kişinin bulunduğu hukuki bir durum sebebiyle tek taraflı iradesini kullandığında bir ayn ya da menfaat üzerinde milk nitelikli bir hak sahibi olmasını sağlayan yetkidir. Haku't-temellükün ne iç ne de dış muhteva yönüyle milk özelliği vardır. Bu hakkın milke dönüşebilmesi için hukuki bir işlem olan irade beya-

<sup>112</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/158.

<sup>113</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/213.

<sup>114</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/122, 17/115.

<sup>115</sup> Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/299; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/479; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman (el-Huber: Dâru İbn Affân, 1419), 2/259; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/154, 13/129; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 236 vd.

nına ihtiyaç vardır.<sup>116</sup> Akdi yapanın, akdi feshederek milkinden çıkan şeyi geri alma hakkı, yani ayıp muhayyerliği, hakku't-temellüktür. Çünkü kişinin sattığı malı geri alabilmesi iradesiyle gerçekleşen ve hukuki bir işlem olan fesh ile gerçekleşmektedir. Hakku't-temellükte tek taraflı irade beyanı, bu hakkın milke dönüşmesinde önem arz etmektedir. Bu çerçevede değerlendirilen hakların büyük bir kısmı mücerred hak olarak kabul edilirken bir kısmı da müteekkid hak olarak değerlendirilir. Bu farklılık fakihlerin hakku't-temellükün bir kısmını zayıf hak diğer bir kısmını da güçlü hak olarak nitelendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Şâfiî ve Hanbelîlerde müteekkid bir hak olan mudâribin taksimden önce kazanç üzerindeki hakkı, gazilerin taksimden önce ganimet üzerindeki hakkı, mevât arazinin etrafını çitle çevirenin veya böyle bir arazi, ihya için kendisine ikta edilen kişinin arazi üzerindeki hakkı, Şâfiî ve Hanbelîlerde bir görüşe göre lukatayı bulanın lukata üzerindeki hakkı, Hanbelîlerde mûsinin ölümünden sonra mûsa leh için doğan hak, Hanbelîlerde bir görüşe göre kişinin kendi toprağında biten ot vb. mubah şeyler veya arazisi üzerinde kendiliğinden yakalanan av ya da balık üzerindeki hakkı, taksimden önce malını aynıyla ganimet içinde bulan gazinin hakkı, birleşmeden önce eşini boşayan erkeğin mehir üzerindeki hakkı, hakku't-temellükün örnekleri arasında yer alır.<sup>117</sup>

Hakku'l-intifa, Hanbelî hukukçuları tarafından kullanılan bir terimdir. Diğer mezheplerde bu hak çeşidine değinilmemiş, milkü'l-intifa gibi başlıklar altında incelenmiştir. Kaynaklarda hakku'l-intifanın üç türü zikredilmektedir. Bunlar bir kimsenin, zararı olmamak kaydıyla komşusunun duvarına giriş koyma hakkı, zorunlu kalındığında başkasının arazisinden veya su kanalından atık ya da temiz su akıtma hakkı, hasattan önce ekili arazinin satılması durumunda arazinin önceki sahibinin hasat zamanına kadar arazi üzerindeki hakkıdır.<sup>118</sup> Bu hak kanundan doğan bir hak türüdür. Dolayısıyla bu hakkın bir bedel karşılığında hak sahibi tarafından satın

<sup>116</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 240.

<sup>117</sup> İbn Receb, *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*, 1/189, 2/265; Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhim, *Şerhu Tuhfeti ehli't-taleb fi tecrîdi usûli kavâidi İbn Receb* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliye, 2010), 285; İbn Receb, *el-Kavâid*, 189-191; Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Cem ve'l-fark*, thk. Abdurrahman b. Selâme İbn Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004), 3/41; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 240 vd.

<sup>118</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 191.



alınması söz konusu değildir. Zaten kendisinden talep edilen şey, onun kanuni yükümlülüğüdür. Haku'l-intifanın gücünü kanundan alması hasebiyle İbn Receb, bu hakkı, hukûk içinde haku'l-milk ve haku't-temellükten sonra üçüncü sırada inceler.<sup>119</sup>

Haku'l-ihstias, herhangi birinin milki altında olmayıp bir bedel karşılığında devretme imkânı da bulunmayan bir menfaatin, zahmetiyle birlikte hak sahibine özgülenmesinden ibarettir. Av veya bekçilik yapmak üzere eğitilen köpek gibi.<sup>120</sup> Köpeğin alım satımı mütekavvim bir mal olmaması sebebiyle mümkün değildir. Ancak onun sağlayacağı fayda, ona bakıp eğitene tahsis edilir. Bu hak çeşidi Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde söz konusudur. Bu mezheplerde muhterem şeyler üzerinde milk nitelikli yetkiler kurulamayp yalnızca menfaati üzerinde ihtisas nitelikli yetkiler kurulabilir. Burada ihtisas ile milk arasındaki ortak nokta zilyetliktir. İhtisasa konu olan şey bir bedel karşılığında devredilemese de mirasa konu olur. Gasp edildiğinde tazmini gerekir. Haku'l-ihstias türleri, meytenin yağı, derisi veya hamr gibi şeyler üzerindeki haklar, mescitlerde üzerinde oturlan yerdeki hak, göçebelerin konakladıkları yerler üzerindeki hakları, mevât arazi çevrelendiğinde üzerinde oluşan hak, çarşı ve pazarlarda önce gelenlerin yerleştikleri yer üzerindeki hakları, milk altındaki gayrimenkullerin çevresinde bulunan yol, kuru, himâ ve meydan gibi yerler üzerinde gayrimenkul sahiplerinin hakları şekilde sıralanabilir.<sup>121</sup>

db | 781

Haku't-taalluk, bir hakkın kullanılması için hak sahibine ayn üzerinde tanınan yetkilere.<sup>122</sup> Bunlar doğrudan borçlu konumundaki kişinin zimmetinde sabit olmayıp bu kişiye ait belirli bir eşya üzerinde kurulu olan alacaklardır.<sup>123</sup> İslam hukukunda deyn ile ayna taalluk eden deyn birbirinden ayrılır. Deyn zimmette sabit bir vasıftır. Ancak bir alacağa karşılık rehin alınan bir mal söz konusu olduğunda deyn artık bu mala bağlıdır. Bu mal devredilse veya borçlu ölse bu durum değişmez. Rehin alan bu malda alacağını tahsil etmek üzere tasarrufta bulunabilir. Bu özelliğinden dolayı bu

<sup>119</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 191; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 256 vd.

<sup>120</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 192.

<sup>121</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 192; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 244 vd.

<sup>122</sup> İbn Receb, *el-Kavâid*, 193; İbn Receb, *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*, 2/276.

<sup>123</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 249.

yetkiyi ayna tâbi hak olarak nitelendiren hukukçular da vardır.<sup>124</sup> Hanefilerde rehin üzerinde kurulan yetkiler milk seviyesinde görülür. Ancak bu milkü'l-ayn veya milk'ür-rakabe değildir. Bu yetki, milkü'l-yed veya milkü'l-habstir.<sup>125</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerde rehin alanın rehin üzerindeki hakkı, müessir fiilde bulunan köle dolayısıyla oluşan tazmin borcunun kölenin mâli değerine taalluku, alacaklıların hakkının tereke üzerine taalluku, mûsa leh'in hakkının mala taalluku, zekâtın nisap miktarı mala taalluku, hakku't-taallukun örnekleri arasındadır.<sup>126</sup>

Mücerred haklar ise iki kısımda ele alınabilir. İlki mücerredü hakku't-temellük, fesih gibi bir irade beyanıyla kullanılan bir haktır. Ayıp muhayyerliği dışında şart ve görme gibi muhayyerlikler bu kategoride mütalaa edilir. Ayıp muhayyerliği, verasetle intikal etmesi sebebiyle müekked bir hak olarak kabul edilmiştir.<sup>127</sup> Gabin, garar, meclis muhayyerlikleri ve hıyâru'l-ıtk devredilememe özelliğinden dolayı mücerred hak olarak kabul edilebilir. Milk doğuran akitlerde kendisine icap yöneltilen kişinin kabul hakkı, Hanefilerde babanın oğlunun malı üzerindeki hakkı, kendisine boşama yetkisi verilen kadının boşama hakkı, şuf'a hakkı sahibinin hisse üzerindeki hakkı, vârisin ve mûsâ leh'in taksim öncesi tereke üzerindeki hakkı, Hanefilerde hata ile öldürme fiili ya da müessir fiil işleyen köle üzerinde mağdur ya da yakınlarının hakkı, ihraz öncesi ganimet üzerindeki hak, hibeden rücu hakkı bu grupta değerlendirilebilir.<sup>128</sup>

İkincisi irtifak hakları olup bunlar gayri menkule bağlı haklardır. Hanefilerde hakku'l-murûr, hakku's-şirb ve hakku'l-mesîlin mü-

<sup>124</sup> Senhûrî, *Masâdiru'l-hak fi fihî'l-İslâmî*, 51; Sa'd, *el-Medhal ile'l-kânûn nazariyyetu'l-hak*, 75 vd. Zevâvî, *el-Medhal li ulûmi'l-kanûniyye nazariyyetu'l-hak*, 18 vd.

<sup>125</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, 6/161.

<sup>126</sup> İbn Receb, *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*, 2/276-277, 279-280; Ayrıca bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 249 vd.

<sup>127</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/359; Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (mea tekmileti's-Subkî ve'l-Mutî)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/193.

<sup>128</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/254; Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/253; Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/71, 133, 2/231, 279; İbn Receb, *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*, 2/263; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/369, 4/414, 9/417; İbn Receb, *el-Kavâid*, 190; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/130; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, 7/121-122; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi kavâidi'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf, 1985), 2/54; Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 128 vd. Malî mücerred haklar için bkz. Sâmî Hubeylî, *el-Hukûku'l-Mücerrede fi Fihî'l-Maliyyi'l-İslâmî* (Ürdün: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetu'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

cerred hak olmaları hasebiyle akardan bağımsız satılmaları mümkün görülmezken Mecelle'de bunlar müteekkid hak olarak kabul edilmiş ve bunların akardan bağımsız satılmasına izin verilmiştir.<sup>129</sup>

### 3.2.2.3. İbâha

İbâha, üzerinde milk nitelikli yetkilerin veya kişi ya da kişiler lehine inhisarın kurulamadığı bir ayn veya menfaati üzerindeki tasarruf hakkıdır. En zayıf hak grubu olan ibâhanın aslında bir hak mı, yetki mi veya izin mi olduğu tartışmalıdır. Klasik fıkıh eserlerinde ibâha iki grupta incelenir. Bunlardan ilki kamu mallarından ve mubah mallardan tüketme ve kullanma yoluyla faydalanılan mubahlardır.<sup>130</sup> Bunların şahsa aidiyeti ve inhisarı mümkün değildir. Diğeri, kişilerin tüketim veya kullanım izni verdiği mubahlardır. Bu mubahlar, mal varlığı hakları kapsamında üzerinde en zayıf yetkilerin kurulduğu ibâha başlığı altında değerlendirilir. Bunlar, bir aynın veya menfaatinin üzerinde sahibinin izniyle, temlik olmaksızın kurulan yetkililerdir.<sup>131</sup> Bunlar da tüketme veya kullanma şekilde kullanılırlar. Misafirin ikram edilen yemeği yiyerek tüketmesi bu hakka örnek verilebilir. Misafir, kendisine ikram edilen yemeği ancak orada tüketebilir ve o anda bir başkasına devreder. Bir marketteki alış-veriş arabalarının müşteriler tarafından kullanılması da bu hakkın kullanımına örnektir. İbâha, devredilemeye yönüyle hibeden ayrılır. Hibe, mülkiyeti devreden bir akitir.<sup>132</sup>

db | 783

Kamu malları, insanların ortaklaşa kullandığı ormanlar, ırmaklar, denizler, caddeler, yollar ve mescitler gibi devletin hüküm ve tasarrufu altında olup bireyler açısından yararlanması mubah olan mallardır. Bireyler, bu mallardan av yapma, meyve toplama, su içme, üzerinde yürüme, içinde ibadet etme vb. şekilde faydalanırlar.<sup>133</sup> Kişiler, kamu mallarından eşit ve özgür bir şekilde ortaklaşa yararlanırlar. Mubah mallar ise kamu mallarından ayrı olarak veya

<sup>129</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/429; Konuyla ilgili farklı görüşler de verilmektedir. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 129; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1973), 100.

<sup>130</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/344.

<sup>131</sup> Zerkeşi, *el-Mensûr fî kavâidi'l-fikhiyye*, 1/73.

<sup>132</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 263 vd.

<sup>133</sup> Kamu malı kavramı ve hukukî niteliği için bkz. Hacı Mehmet Günay, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2001), 117 vd.

kamu mallarından bir yararlanma biçimi olarak ihraz yoluyla üzerinde mülkiyet tesis edilebilen mallardır. Sahipsiz mallardan elde edilen mülkiyet böyledir. Bir kişi ormanda topladığı meyveye veya avladığı hayvana mâlik olur. Mevât araziye şartlarına uygun olarak ihya eden onun mülkiyetini kazanabilir.<sup>134</sup>

Görüldüğü üzere mubah mallar menkul ve gayrimenkul olarak iki kısma ayrılır. Menkul mallar, av hayvanları, kaynak veya yatağındaki su, sahipsiz yerlerde kendiliğinden biten otlar, kimsenin mülkünde olmayan yerlerde kendiliğinden yetişen yabancı meyve ve ağaçlar gibi üzerinde mülkiyet kurulmamış herkesin istifadesine açık mallardır. Gayrimenkul mallar ise mevât arazi gibi henüz özel mülkiyete geçmemiş ancak ihya yoluyla özel mülkiyet haline gelebilen malları ifade eder.<sup>135</sup>

### 3.2.3. Şahıs ve Mal Varlığı Özelliği Bulunan Haklar

Hanefî fıkıh eserlerinde eşya üzerindeki en güçlü yetkileri ifade etmek üzere milk kavramı kullanılmıştır. Bu sebeple bu çalışmada da telif, ticari unvan, marka, patent vb. gibi fikrî ve sınai mülkiyet haklarını ifade etmek üzere milkü'l-fikr kavramı kullanılacaktır. Bu haklar, günümüzde mülkiyet hakkı gibi güçlü yetkileri barındırmaktadır. Milkü'l-fikr hem mâli hem de şahsî yönü bulunan ve bu sebeple de hem mal varlığı hem de şahıs varlığı hakları arasında mütalaa edilen bir hak çeşididir. Bu hak sahibinin, eseri üzerindeki hakkı çift yönlüdür. Onun hem manevi nitelik taşıyan ve parayla ölçülemeyen hakları, hem de mâli nitelik taşıyan hakları vardır. Eser üzerindeki manevi haklar, eserin kamuya arz edilmesi, eserin yapımına izafe edilmesi, sahibinden izinsiz kopyalanmaması gibi eser üzerindeki yetkiyi içerir. Bir eserin müellifinden gayrısına izafe edilmesi, intihal, fikir çalma, başkasına ait bir bilgiyi kaynak göstermeksizin kullanma, bu hakkın ihlali anlamına gelmektedir. Mali haklar ise eseri çoğaltarak satma, isim veya marka hakkını bir bedel karşılığında devretme gibi yetkilerden oluşur.<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Kamu alanındaki ibâhalar için bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 265 vd.

<sup>135</sup> Günay, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları*, 49, 63.

<sup>136</sup> Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Hacı Mehmet Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 571.

Milkü'n-nikah, içinde nafaka, mehir, miras gibi malî yükümlülükleri de barındırması sebebiyle mal varlığı hakkı, aile kurma yönüyle de şahıs varlığı hakkı özelliği gösteren haklardandır. Klasik literatürde nikah, ibadetlere yakın bir tasarruf olduğu için ibadetlerden hemen sonra işlenir. Nikah, maksadı yönüyle Müslüman bireylerin ve İslam'ın varlık sebebi olarak görülür.<sup>137</sup> Hanefiler nikahı, hak olarak milk kadar güçlü gördükleri için milkü'l-mut'a olarak nitelendirirler. Nitekim nikah akdi, kadının mut'ası üzerinde milk nitelikli yetkilerin kurulmasını sağlamaktadır.<sup>138</sup> Hanefilerde nikah akdinin konusu, diğer mezheplerin aksine kadının kendisi değil mut'asıdır. Erkek milk nitelikli bu hakkı nikah akdi ile elde eder. Ayrıca klasik fıkıh doktrinine göre kişinin cariyesi üzerinde de böyle bir hakkı vardır. Buna istifraş hakkı denir.<sup>139</sup> Bu hak, klasik fıkıh eserlerinde milkü'l-yemîn olarak da ifade edilir. Hakkın dış muhtevası gereği bu haklar başkalarına karşı korunur. Nikahtan kasıt, aile kurmak ve neslin devamını sağlamaktır.

### 3.3. Müşterek Haklar

#### 3.3.1. Allah Hakkının Galip Olduğu Müşterek Haklar

Bunlar, Allah hakkı ve kul hakkının müşterek olup Allah hakkı niteliklerinin daha çok bulunduğu haklardır. Bu tür haklarda kişilerin yetkileri sınırlıdır. Bu tür hakların hem yaratıcıya karşı sorumluluk hem de kamu menfaatini ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Kişilerin Allah'a karşı sorumlu olmaları, bu hakların özüne dokunulamayacağı şeklinde anlaşılabilir. Bu, İslam'ın kulluk ve emanet anlayışıyla bütünlük arz ettiği gibi modern hukuktaki insan hakları telakkisiyle de uyum içindedir. Dolayısıyla temel insan hak ve hürriyetleri de genel anlamda bu kapsamda değerlendirilir. Kişiler kendi tasarruflarıyla bu hakları ıskat edemez ve bunlar üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunamazlar.<sup>140</sup>

Mesela müşterek haklar kapsamında değerlendirilen velâyet, fıkıhta rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hak-

<sup>137</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/184.

<sup>138</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/182 vd.

<sup>139</sup> İstifraş kişinin cariyesinden cinsel istifadesi anlamına gelir.

<sup>140</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/289 vd. Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/134; Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 111; Bardakoğlu, "Hak", 15/143.

kında geçerli ve sonuç doğurucu olması demektir.<sup>141</sup> Bu hak, eda ehliyeti olmayanların, şahısları veya malları üzerindeki şer'i yetkiyi ifade eder. Velayet genellikle ikiye ayrılarak ele alınır. Velâyet-i âmme, kendisine devlet yönetimi, kadılık, hisbe görevi verilenlerin sahip oldukları hak ve yetkiyi ifade eder. Velâyet-i hâssa ise başta küçükler olmak üzere eksik ehliyetliler veya ehliyeti bulunmayanlar üzerindeki yetkilerle kızların evlendirilmesi konusundaki yetkiyi anlatır.<sup>142</sup> Kızların evlendirilmesi konusundaki velâyet mezhepler arasında tartışmalıdır. Küçükler ve akıl sağlığı yerinde olmayanların velileri, onlar adına tasarrufta bulunma ve mallarını idare etme hususunda yetkilidirler. Küçüklerin velâyet hakları öncelikle babalarına aittir.<sup>143</sup> Velayet hakkında Allah hakkı daha baskındır. Bu hakkın iskat edilememesi, şartlarını haiz olanın devlet başkanlığı görevinden imtina edememesi, neslin ve ehliyeti haiz olmayanların haklarının korunması gereği gibi hususlar bu tezi desteklemektedir.

786 | db

Mağdurun müfteri üzerinde hakkı bulunmakla birlikte kamu menfaati sebebiyle kazif hakkında Allah hakkının galip olduğu kabul edilmiştir.<sup>144</sup> Zira kişilik hakkı olan namus hakkının ihlali toplumun ifsadına sebep olur. Bu durumda uygulanan ceza toplumun ifsadının önlenmesine dönüktür.<sup>145</sup>

Nesebin korunması ve iddet hakkı da Allah hakkının galip olduğu haklar kapsamında düşünülebilir. Nesebin sübutu, baba ve çocuğun menfaatlerini ilgilendirdiği için kul hakları, neslin korunmasını hedeflediği için de Allah hakları kapsamında değerlendirilebilir. Nesebin sübutu, evlenme engeli oluşturması, nafaka, velâyet ve mirasçılık gibi hukuki sonuçlar doğurur. Bunlar şahıs varlığı hakları içerdiği gibi malî haklar da içermektedir. Bu haklardan tarafların vazgeçmesi, hukuki bir sonuç doğurmaz. Bu durum kamu düzeyinin korunmasıyla da ilgilidir.<sup>146</sup> İddet ise nesebin subûtu ve neslin karışmaması amacına matuftur. Dolayısıyla kadınların iddet beklemesi, onların hem hakkı hem de sorumluluğudur. İddet hakkı, kişi-

<sup>141</sup> Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 13/16.

<sup>142</sup> Apaydın, "Velâyet", 13/16.

<sup>143</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/207.

<sup>144</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/289.

<sup>145</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 111.

<sup>146</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/573.

ler tarafından düşürülememesi sebebiyle Allah hakkının galip olduğu bir hak olarak nitelendirilmiştir.<sup>147</sup>

İnsan haklarından negatif statü hakları da denilen kişisel kamu haklarının, doğrudan kamu düzeni ile ilgili olmaları, ayrıca vazgeçilmez nitelikte olup ıskatlarının mümkün olmamaları yönüyle Allah hakkının galip olduğu müşterek haklar çerçevesinde değerlendirilmek daha isabetli görünmektedir.<sup>148</sup> Kamu hukukundan doğan kişisel haklar, kişisel çevreye diğer kişilerin ve devletin karışmaması amacına yönelmiştir.<sup>149</sup> Ayrıca bu haklar, devlet güvencesi altındadır. Bu haklara yaşama hakkı, kişi hürriyeti ve güvenliği hakkı, seyahat hakkı, kendi bedeninden faydalanma ve kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkı, kişi ve konut dokunulmazlığı hakkı, insanın beden ve ruh sağlığını koruma hakkı, özel hayatın gizliliği hakkı örnek verilebilir.<sup>150</sup>

Yaşam hakkı, temel hak ve hürriyetlerden olup kişinin canının dokunulmazlığını ifade eder. Hâkim kararı ve nefsi müdafaa dışında başkalarının bu hakkı ihlal etmesi mümkün değildir. Canını korumak, kişinin hem hakkı hem de Allah'a karşı bir sorumluluğudur. İnsanın beden ve ruh sağlığını koruma hakkı, kendi bedeninden faydalanmayı da içerir.<sup>151</sup> Kişinin bedeni üzerinde ondan istifade hakkı, Allah'ın da ibadet hakkı vardır. Dolayısıyla kişi, kendi bedeninin mâliki olmayıp o, Allah tarafından kendisine istifade üzere verilen bir emanettir. Kişi kendi bedeni üzerindeki hakkını, Şârinin belirlediği sınırlar çerçevesinde kullanabilir. Bu hak kısas ve hadlerle korunmuştur. Kişinin kendi isteği dahi, bedenine zarar vermeyi mubah hale getiremediği gibi kadının rızası da zinayı mubah haline getiremez.

Allah hakkının baskın olduğu din ve vicdan hürriyeti, kişilerin istediği dini seçme, o dinin ibadetlerini yapma haklarını kapsar. Şâri Teâlâ insanları dinlerini seçmeleri konusunda serbest bırakmıştır. Dolayısıyla bu hak ıskat edilemez. Klasik fıkıh eserlerinde İslam ülkesinde yaşayan gayri Müslimlerin statüsü, hak ve sorumlulukları ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.<sup>152</sup>

<sup>147</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/161.

<sup>148</sup> Bardakoğlu, "Hak", 15/142.

<sup>149</sup> Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 176.

<sup>150</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 95 vd.

<sup>151</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 112.

<sup>152</sup> Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 126 vd.

Literatürde devlet başkanlığının Allah ve kul haklarının birleştiği hukûku'l-âmmeden kabul edilmesi, devlet yönetimiyle ilgili olan siyasal hakların da Allah hakkının galip olduğu müşterek haklar içinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Seçme ve seçilme hakkı, yönetimde yer alma hakkı bunlara örnek verilebilir. Devlet yönetimine katılmayı gerektiren bu haklara katılma hakları da denir.<sup>153</sup> Mâverdî, imametın hukûku'l-âmmeden olduğunu, hukûku'l-âmmenin de kul haklarıyla Allah hakkının birleştiği müşterek haklardan olduğunu belirtir.<sup>154</sup> Bu sebeple devleti yönetme görevinden imtina etmek caiz değildir. Devlet başkanının hem Allah haklarını hem de kul haklarını korumakla yükümlü olması, kamu menfaatiyle de doğrudan ilgilidir.

### 3.3.2. Kul Hakkının Galip Olduğu Müşterek Haklar

Bunlar, Allah hakkı ile kul hakkının müşterek olduğu ancak kul hakkı niteliğinin baskın bulunduğu haklardır. Allah ve kul haklarının birleştiği durumlarda af veya ıskat yetkisi kula verilmişse ve bu yetki verasetle intikal ediyorsa kul hakkının galip olduğu kabul edilir.<sup>155</sup>

Milkü'l-kıyas, kul hakkının galip olduğu kabul edilen bir haktır.<sup>156</sup> Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebi literatüründe kıyas gerektiren suçlarda mağdur yakınlarının hakkı milk olarak nitelenmiştir. Burada suçlunun kıyas edilecek bedeni veya organı üzerinde mağdur yakınlarının milk nitelikli yetkiye sahip olduğu varsayılır. Bunun nedeni kıyasın kul hakları kapsamında değerlendirilen güçlü bir hak olmasıdır. Buna göre mağdurun yakınları kıyas isteyebilir veya kıyas hakkından diyet karşılığı veya bedelsiz vazgeçebilir. Burada kamu menfaati ikincil öneme sahiptir.

Kadının mehir hakkı da kul hakkının baskın olduğu müşterek haklardandır. Nitekim kadın kendi rızasıyla mehir hakkını ıskat edebilir. Ancak kadının korunması yönüyle bu hakta, kamu menfaati de vardır.

Zerkeşî, ruhsat verilen hususları da kul hakkının galip olduğu Allah haklarından saymaktadır. O, kişinin ikrahtan dolayı küfrünü

<sup>153</sup> Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 176.

<sup>154</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 28.

<sup>155</sup> Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 112.

<sup>156</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/296.



ikrar etmesini, hastalıktan dolayı ipek elbise giymesini ve bir özürlü dolayısıyla teyemmüm yapmasını bunlara örnek olarak gösterir.<sup>157</sup>

Günümüz insan hakları literatüründe pozitif haklar veya isteme hakları olarak da tabir edilen ekonomik ve sosyal hakların doğrudan kamu düzenini ilgilendirmeyip daha çok bireylerin menfaatini öncelemeleri ve sahipleri tarafından ıskat edilebilmeleri dolayısıyla kul hakkının galip olduğu müşterek haklar kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bu hakların devletin vatandaşlarına karşı yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklarını ifade etmesi, bu tezi destekler niteliktedir. Sosyal ve iktisadî kamu hakları kapsamında toprak mülkiyeti, çalışma, sözleşme, öğrenim yapma, sağlıklı yaşama, sendikal faaliyette bulunma hakları örnek olarak zikredilebilir.

Diğer taraftan dördüncü kuşak haklar olarak da adlandırılan çevre hakkı, barış hakkı, hayvan hakları gibi hususlar da özelde şahıs menfaati genelde ise kamu menfaati ile doğrudan ilgilidir. Çünkü yeryüzünde yaratılan her şey Allah tarafından insanlığın ortak hizmetine sunulmuştur. Bir kişinin çevreyi kirletmesi, hayvanlara zarar vermesi gibi davranışları diğer insanların haklarını ihlal anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu hakları da kul hakkının galip olduğu müşterek haklar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

### Sonuç

Hukukun en temel kavramlarından biri olan hak kavramı günümüz hukukunda kamu hakları ve özel haklar şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuş olup bu ayırım klasik fıkıh literatüründeki Allah ve kul hakları ayırımıyla özdeşleştirilmiştir. Ancak bu tasnifler, benzer yönleri olmakla birlikte dayandıkları ölçütlerin farklı olması nedeniyle birbirleriyle tam olarak örtüşmezler.

Klasik fıkıh eserlerinde hak kavramı müstakil bölümlerde ele alınmamış, bu kavramla ilgili meseleler fıkıhın farklı bölümlerinde dağınık bir şekilde işlenmiştir. Modern hukukta etrafında yoğun tartışmaların yapıldığı bu kavram, fıkıh eserlerinde de esas itibarıyla ihmal edilmemiş, ancak fıkıh konularının dizim sistematığına uygun olarak farklı konularda yalnızca ilgili yönü itibarıyla ele alınmıştır. Örneğin ibadet konuları işlenirken Allah haklarına temas edilmiş ve ibadetin Allah'ın kullar üzerinde bir hakkı olduğu vurgulanmıştır. Benzer şekilde kul haklarına da muâmelât konularında

<sup>157</sup> Zerkeşi, *el-Mensûr fî kavâidi'l-fıkhiyye*, 2/65.

özellikle milk, hukuk ve ibâha ayrımı temelinde temas edilmiştir. Had ve kısas haklarına ise ukûbat konularında değinilmiştir. Ayrıca özellikle Hanefî usûl kitaplarında hüküm bahisleri içinde ve kavâid kitaplarında da muhtelif bağlamlarda hak kavramına yer verilmiştir.

Hak çeşitleri her ne kadar farklı konular içinde ele alınmış olsa da bunlar esas itibariyle birbirinden bağımsız değildir. Bu çalışmada, ekte de gösterildiği üzere muhtelif hak türleri, aralarında içlem-kaplam bağı kurularak bir tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmanın amaçları doğrultusunda bütüncül bir yaklaşımla, klasik fıkıh eserlerindeki tasnifler kullanılarak yapılan bu tasnifte Allah ve kul hakkı ayrımı esas alınmıştır. Ayrıca her iki hakkın niteliklerinin birleştiği haklar da üçüncü bir tasnife tabi tutulmuştur.

Allah hakları literatürde sekiz kısımda incelenmiştir. Kul hakları ise klasik eserlerdeki karşılığıyla hukûku'l-ebdân (şahıs varlığı hakları) ve hukûku'l-emval (mal varlığı hakları) olarak iki ana grupta sınıflandırılmıştır. Modern dönemlerde daha fazla öne çıkan fikrî ve snâî mülkiyet hakları gibi hem şahıs hem de mal varlığı haklarının niteliklerini birlikte bünyesinde barındıran haklar ise üçüncü bir ayırmda ele alınmıştır. Söz konusu haklar milke benzer veya milk düzeyinde güçlü yetkileri içerdikleri için bu çalışmada milkü'l-fikr şeklinde bir kavramsallaştırılmıştır. Klasik fıkıh eserlerinde yer alan ve şahıs varlığı hakları kapsamına giren hak türleri de ayrı bir grup olarak tasnife dahil edilmiştir.

Çalışmada mal varlığı hakları milk, hukûk ve ibâha şeklindeki klasik üçlü tasnifi içinde ele alınmıştır. Bu ayırmda eşya üzerindeki en güçlü yetkiler milk, en zayıf yetkiler ibâha, milke dönüşmesi için hukuki işleme ihtiyaç duyan yetkiler de hukûk olarak tanımlanmıştır.

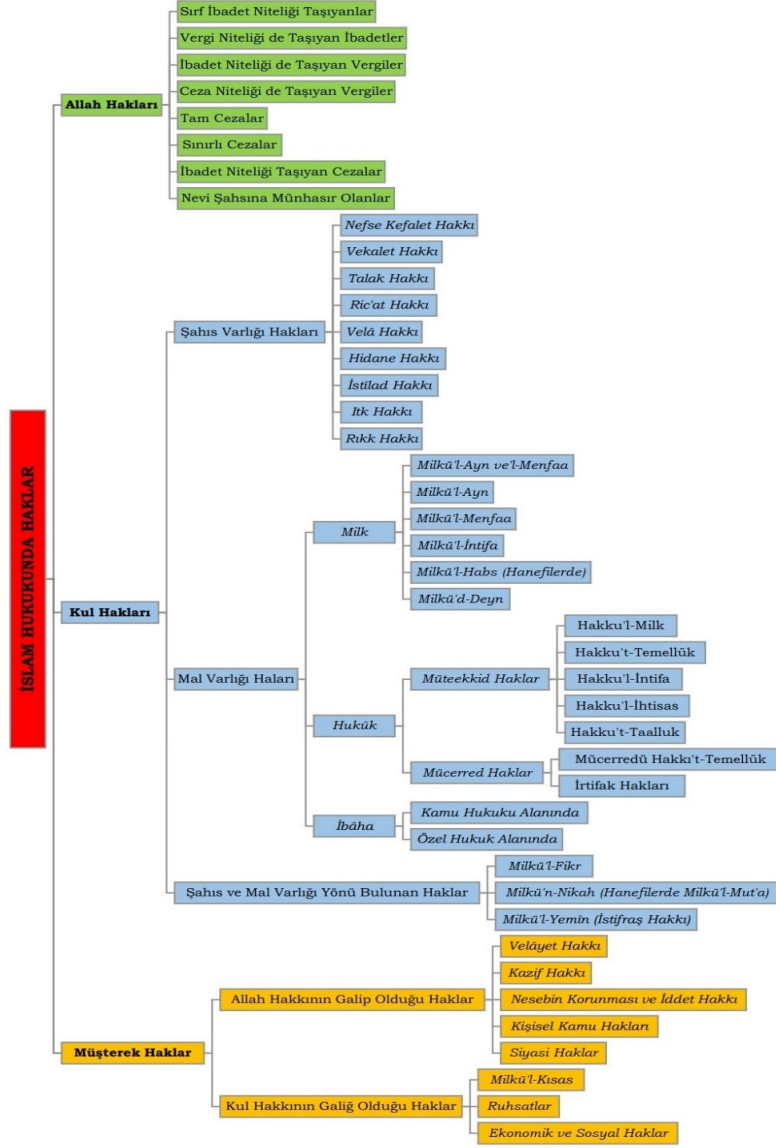
Mal varlığı hakları kapsamında değerlendirilen hukûk, literatürde devredilip devredilememesine göre müteekkid ve mücerred olarak ayrı ayrı nitelendirilmiştir. Bu kriterin birçok hak çeşidine uygulanabilmesi mümkündür. Ancak bu tasnifin daha çok malî haklara uygulandığı görülmektedir.

Günümüz insan hakları yaklaşımlarının, şer'î ölçüleri zorlayabileceği hatta dışına çıkabileceği mülâhazası saklı kalmak kaydıyla bu tasnifte nereye yerleştirileceği, üzerinde ayrıntılı çalışılması gereken bir husustur. Etrafında çokça tartışmaların yapıldığı, her geçen gün

yeni hakların eklendiği insan hakları, vazgeçilmezliği sebebiyle Allah hakkı olarak düşünölebileceği gibi bir kısmının bireysel menfaat içermesi dolayısıyla da kul hakları kapsamında değerlendirilebilir. Ancak insan haklarının birçoğunun bünyesinde, Allah ve kul hakkı niteliklerini birlikte barındırması, bunların müşterek haklar kapsamında değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Bununla birlikte insan haklarının tek tek incelenerek hangi hakkın niteliklerinin baskın olduğunun tespit edilmesi gerekir. Çalışmamızın sınırlarını bir hayli aşan bu konuların birden çok çalışmada ayrıca incelenmesi yerinde olacaktır. Ayrıca ıskat edilememesi sebebiyle genel olarak temel hak ve hürriyetler ile siyasî hakları, Allah haklarının galip olduğu; ekonomik ve sosyal hakları ise kul haklarının galip olduğu müşterek haklar çerçevesinde değerlendirmek uygun gözökmektedir.

## Ek: İslam Hukukunda Hakların Taksimi Tablosu

792 | db



**KAYNAKÇA**

- Acar, Halil İbrahim. "Talak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Akipek, Jale G. *Türk Eşya Hukuku (Aynî Haklar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1972.
- Âmidî, Seyyidu'd-Dîn Ali b. Ebî Ali el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Affî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 13. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Furû Fıkıh Sistematiği Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 5-32. [https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-goruntule&id=AV\\_RexayoDuH9Br\\_b1i](https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-goruntule&id=AV_RexayoDuH9Br_b1i)
- Aybakan, Bilal. "Hapis Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 16. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aybakan, Bilal. "Vekalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 43. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed el-. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidane". C. 17. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 12. Basım, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Birsin, Mehmet. *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed el-. *Keşfu'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyım Muhammed b. Ebî Bekr el-. *İ'lâmu'l-muvakkûn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman. Riyad: Daru İbni'l-Cevzi, 1423.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali el-. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Yayınevi Heyeti. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-. *el-Cem ve'l-fark*. thk. Abdurrahman b. Selâme İbn Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdurrahman el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed İbn Avida. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Çalış, Halit. "İslam Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından Milk Terimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2/ (2003), 185-205.
- Çalış, Halit. *İslam Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Düreyî, Fethî. *el-Hak ve medâ sultanu'd-devle*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Ebü Sünne, Ahmed Fehmi. *en-Nazariyyetu'l-âmmе li'l-muâmelât fi'ş-şeriatil-İslâmiyye*. Kahire: Matbaatu Dâru't-Te'lif, 1968.
- Ebü Zehra, Muhammed. *el-Milkiye ve Nazariyyetu'l-akd*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Emini, M. Emin. "Hak Kavramı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/ (2004), 203-216.  
http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/download/705/657
- Fenârî, Muhammed b. Hamza el-. *Fusûlu'l-bedâi fi usûli'ş-şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Feyyâmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-. *el-Misbâhu'l-münir fi garîbi şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Gâmidî, Abdüllatif b. Saîd el-. *Hukûku'l-insân fi'l-İslâm*. Akademiyetu Nâyifi'l-Arabiyye li'l-Ulûmu'l-Emniyye, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Menhûl min ta'likâtil-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1998.
- Günay, Hacı Mehmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları*. İstanbul: Şule Yayınları, 2001.
- Günay, Hacı Mehmet. "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hacak, Milk. "Milk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Haffî, Ali el-. *el-Hak ve'z-zimme*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2010.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-. *Şerhu Muhtasarı Halil*. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.
- Hasan, Seyyid Abdülhalim Muhammed. *el-Vekâle fi şeriatil-İslâmî*. USA: Mecmeu'l-Fukahai'ş-Şerîa, 2004.
- Hubeylî, Sâmî. *el-Hukûku'l-Mücerrede fi Fikhi'l-Maliyyi'l-İslâmî*. Ürdün: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetu'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Hûlî, Ahmed Mahmud el-. *Nazariyyetu'l-hak*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdu'ş-şeriatil-İslâmî*. thk. Muhammed el-Habîb ibn el-Hûce. Katar: Vezâratu'l-Evkâf, 2004.
- İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki - Abdulfettah Muhammed el-Hilv. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynü'd-Dîn b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-râik, an Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Kavâid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman. el-Huber: Dâru İbn Affân, 1419.
- İsfahânî, Râşîp el-. *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-. *Envâru'l-burûk fi envâil-furûk*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, ts.

- Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Lâhim, Abdülkerim b. Muhammed el-. *Şerhu Tuhfeti ehli't-taleb fî tecrîdi usûli kavâidi İbn Receb*. Riyad: Dâru Kunûzi İsbiliye, 2010.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin el-. *Kameru'l-akmâr li nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Mahmasânî, Subhi. *en-Nazariyyetu'l-âmme li'l-mücebâtî ve'l-ukûb*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1972.
- Mâverdí, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâverdí, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mavsîlî, Abdullah b. Muhammed el-. *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-muhtar*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1937.
- Midilli, Muharrem. "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusalılığı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 65-87. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/358711>
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (mea tekmileti's-Subkî ve'l-Mutî)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Osman, Muhammed Ra'fet. *el-Hukûk ve'l-vâcibât ve'l-alâkâtü't-düveliyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'd-Diyâ, 1991.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 43. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1973.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-marûf bi Şerhi'l-Kebîr*. thk. Ali Mahmud İyâz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sa'd, Nebil İbrahim. *el-Medhal ile'l-kânûn nazariyyetu'l-hak*. Kahire: Menşûrâtü'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyye, 2010.
- Sargın, İzzet. "İslam Hukuk Düşüncesi Bağlamında İnsan Hakları ve Devletin Bütünlüğü". *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed es-. *Tuhfetu'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Senhûrî, Abdürrezzak es-. *Masâdiru'l-hak fi fihri'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sülemî, Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdi's-Selâm es-. *el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsîd*. thk. İyâd Hâlid et-Tabbâğ. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1416.
- Sülemî, Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdi's-Selâm es-. *Kavâidu'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, 1991.
- Şâtubî, İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman. el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şentürk, Recep. "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. 21-51. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Şirbînî, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ahmed el-. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- Yayla, Mustafa. *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Zarâbüzü, Cemâleddîn. *Hukûku'l-insan fî'l-İslâm*. Riyad: Vezâratu's-Şuûni'l-İslâmî ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1437.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal ile Nazariyyeti'l-iltizamâti'l-âmme*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Mensûr fi kavâidi'l-fıkhıyye*. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf, 2. Basım, 1985.
- Zevâvî, Muhammedî Ferîde. *el-Medhal li ulûmi'l-kanûniyye nazariyyetu'l-hak*. Cezayir: el-Müessesetu'l-Vataniyye li Funûni'l-Matbaiyye, 2000.



# An Analytical Study on the Classification of Rights in Islamic Law

Hacı Mehmet GÜNAY\*  
Adnan HOYLADI\*\*

## Extended Abstract

There are intensive discussions on the concept of right that is one of the most basic concepts of today's judicial systems and rights are subjected to detailed classifications from different angles. In the Continental European judicial system, rights are first placed in a dual distinction as public and private, and a general and common understanding is adopted that public rights emerge from public law and private rights from private law.

Although the concept of right is one of the central concepts of Islamic law, this concept was not addressed in a holistic manner under separate titles in classical fiqh works, but rather scattered in different fields of fiqh and in the extent of its connection with the subjects it is related to. In addition, in these works, the concept of right has not been the subject of general classifications by establishing the intersection-scope relations between them with all its varieties and sub-types.

It is seen that the few qualified studies on this subject in the contemporary period are not yet at a level to fill the gap in this field. The aim of this study is to make a general and holistic classification of the types of rights that are scattered in the classical and contemporary literature by revealing the relationships and connections between them as much as possible. In addition, in this study, some determinations and suggestions about where human rights can be included in the general classification of human rights, which have not been emphasized in the classical literature but have become very important today.

When the definitions of rights of Islamic jurists are examined, it will be seen that they emphasize the concepts of affair or authority. They describe the concept of right as either a affair or authority over that affair. In general, a definition of the concept of right as "the affair granted and protected by the provisions" is generally accepted.

When the classical Islamic law literature is examined, it will be seen that the concept of right is handled independently on different issues. In the literature,

\* Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sakarya/Turkey, hmgunay@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8844-6338>

\*\* Sakarya Provincial Directorate of National Education, Sakarya/Turkey, hoyladi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

the concept of right is generally considered within the scope of the provisions due to its relevance.

In Islamic law, rights are divided into rights of Allah and rights of servants according to the owner, abstract and concrete rights according to the location, rights in real and debit according to the relationship, property rights and personal rights according to the type of property. This classification has been accepted widely.

Although the distinction between Allah and servant right in the classical literature seems at first glance to be made according to the owner of the right, this distinction is actually made according to the nature of the right and the special or general occur of the benefit it provides. However, it is also stated that the rights of Allah are attributed to Allah for compensation or not to violate these rights by exceeding the limits. The distinction between Allah's rights and servant's rights is a distinction that reflects different perspectives such as the carnal provisions of acts, the renunciation and modification of rights by individuals. In the works of Islamic law, the traces of this distinction are first encountered in the procedural works of Serahsî and Pezdevî.

Another classification that is not very common in Islamic law works is the division of rights into two parts according to the criterion of whether everyone can claim their interests or not. The first is called special rights, and these are rights in which the interest or authority is exclusive to a person or certain persons. The other is general rights, which everyone can benefit from.

Looking at the classification of rights made by Islamic jurists in modern times, it is seen that they are influenced by the judicial system of Continental Europe. Modern Islamic jurists either adopted the classical rights classifications exactly or made classification according to the classification criteria in the continental European judicial system or combined both rights classes.

Since there is no distinction between public and private law in Islamic law, the distinction between Allah and servant rights is likened to the distinction between public and private rights in the continental European judicial system. There is even a general understanding in this direction. However, since the criteria of the classification of rights in both judicial systems are different from each other, public rights, Allah rights and private rights do not coincide with the rights of the servant.

Rights are divided into three groups as the roof classification: Allah rights, servant rights and mixed rights. In addition, human rights, which are generally included in public rights in modern law, are generally considered within the scope of mixed rights due to the fact that there are aspects that concern Allah and servant rights, but this issue requires separate studies. In this study, rights are divided into three as Allah rights, servant rights and common rights.

1. Allah rights are a concept that cannot be assigned to individuals and express the interests of all people. The rights of Allah are examined in eight parts in Hanafi methodology works. These are purely worshiping, worship with tax characteristics, taxes with a characteristic of worship, taxes with punitive features, full penalties, limited punishments, and penalties with worship characteristics. Apart from these, there are other rights that are not tax, penalty or worshiping, which are considered within the scope of the rights of Allah.

2. Servant rights are the rights that are under the authority and exclusivity of individuals and protect their interests. These are personality rights, property rights and rights that have both personal and financial aspects.

2 a. Personality rights include the rights of guaranteeing the person to be brought to court, ric'at, itk, hidane, istilâd, vela, rikk, power of attorney and talaq.

2.b. Property rights are divided into three as milk, hukûk and ibâha.

2.b.1. Milk right is a concept that expresses real and limited real rights in today's law. Milk right covers the broadest powers over the item and can be claimed against anyone. Milk includes milk al-ayn and al-menfaa, milk al-ayn, milk al-menfaa, milk al-intifa, milk al-habs ve milk al-deyn.

2.b.2. By the concept of hukûk, it is meant rights on goods that are not as strong as milk. These are also called semi-real rights. Law is divided into two parts as concrete and intangible rights. Those that can be transferred and require compensation are called concrete rights, and those that cannot be transferred and do not require compensation are called abstract rights. Concrete rights include hakk al-milk, hakk al-temellük, hakk al-intifa, hakk al-ihitas ve hakk al-taalluk. It includes abstract rights, mücerredü hakk al-temelluk and easement rights.

2.b.3. Ibâha is the right of disposition on a property or interest over which powers containing milk characteristics or personal exclusive privileges cannot be established. Ibaha is divided into two as rights involving the use of public property and rights involving the use of private property.

2.c. Rights that have personal and property aspects are milk al-fikr and milk al-nikâh.

3. Mixed rights are rights in which the characteristics of Allah and servant rights exist together. These are divided into two as the rights where the right of Allah is dominant and the rights where the right of servant is dominant.

3 a. The rights in which the right of Allah is dominant includes custody, kazf, iddah, protection of lineage, personal public rights and political rights.

3.b. The rights in which the right of servant is dominant include milk al-kisas, in some cases the permissions given by Allah, economic and social public rights.

**Keywords:** Right, Allah's right, mixed rights, human rights, person's rights, property rights, personal rights.





# İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN RİSÂLE FÎ MÂ LÂ YECÛZÜ'L-VAKFU 'ALEYH ADLI RİSÂLESİNİN İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Orhan İYİBİLGİN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 10 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** İyibilgin, Orhan. "İmam Mâtürîdî'nin Risâle Fî Mâ Lâ Yecûzü'l-Vakfu 'Aleyh Adlı Risâlesinin İncelenmesi Ve Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 801-839.

<https://doi.org/10.33415/daad.731096>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 02 May 2020, **Accepted:** 10 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** İyibilgin, Orhan. "Review and Evaluation of Imam Mâtürîdî's Risâle fî Mâ lâ Yecûzü'l-Vaqfu 'Aleyh Tractate". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 801-839.

<https://doi.org/10.33415/daad.731096>



## Öz

"Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh" adlı risalede, yanlışlıkla durulduğunda namazın bozulacağı, kasden durulduğunda ise bu şekilde okuyan kişinin kâfir olacağı yerler sayılmaktadır. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî'den naklen bu yerleri bilmeyen kimsenin imamlığının, alimlerin icma ile caiz olmadığı da bildirilmektedir. Bu risalenin bazı kaynaklarda İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu söylenirken bazı kaynaklarda ise ona ait olmadığı ifade edilmektedir. Ona ait olmadığı görüşünü savunanlardan Ulrich, bu görüşünü, risalenin içeriğinin İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine uymadığı iddiasıyla desteklemeye çalışmaktadır. Makalede risalenin İmam Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı incelenmektedir. Bu risalenin -hacminin küçüklüğüne rağmen- Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin eseri olup olmadığının tespiti, onun görüşlerinin daha doğru anlaşılmasına hizmet edeceğinden son derece önemlidir. Bu nedenle de öncelikle risalenin muhtevası

\* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, orbilgin@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1360-7229>

İmam Mâtürîdî'nin Te'vilât adlı tefsiriyle karşılaştırılarak onun görüşlerine uyup uymadığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî ile ilgili araştırma yapan bazı müellifler tarafından ve bibliyografya eserlerinde kime atfedildiği araştırılmış, risalenin çeşitli kütüphanelerde mevcut yazma nüshalarına ulaşılarak, bu konuda yapılmış çalışmalar incelenmiştir. Risalenin içeriği de incelenerek öncelikle Arap harfleriyle metni tespit edilmiş sonra da Türkçeye çevrilerek değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu araştırma "Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh" risalesini tanıtmayı ve İmam Mâtürîdî'ye ait olup olmadığıyla ilgili görüşleri değerlendirerek bu konuyu açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh, İmam Mâtürîdî, Vakf, İbtidâ, İmam Mâtürîdî'nin eserleri.

### Review and Evaluation of Imam Mâtürîdî's *Risâle fi Mâ lâ Yecûzu'l-Vaqufu 'Aleyh Tractate*

#### Abstract

The tractate named "Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh" states that stopping inadvertently during prayer will impare the prayer and it states the places when stopped on purpose the person praying like that will become an infidel. It is also stated by Imam Mâtürîdî that the imaming of anyone who does not know these places is not permissible according to the ijma of scholars. While this treatise is said to belong to Imam Mâtürîdî in some sources, it is stated otherwise in some others. Ulrich, one of the advocates of the opinion that it does not belong to him, tries to support this view with the claim that the content of the treatise does not comply with the views of Imam Mâtürîdî. The article examines whether or not the treatise belongs to Imam Mâtürîdî. It is very important whether the treatise is the works of Imam Mâtürîdî, who is the founder of the Mâtürîdî sect, to his sect followers, despite his small size, since it will serve a more accurate understanding of his views. For this reason, firstly, it was determined whether the content of the treatise was in line with the commentary of Imam Mâtürîdî called Te'vilât. At the same time, the researches by some authors who made researches on Imam Mâtürîdî were investigated and the bibliography works were checked for whom they were attributed to, and other works on this subject were examined by reaching the manuscripts available in various libraries. The content of the treatise was first examined and its text was identified in Arabic letters, then it was translated into Turkish and evaluated. This research aims to introduce the "Risâle fi mâ la yecûzü'l-vakfu' aleyh" tractate and to clarify this issue by evaluating the opinions about whether it belongs to Imam Mâtürîdî.

**Keywords:** Tafseer, Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vaqufu 'aleyh, İmam Mâtürîdî, Vakf, İbtidâ, the works of Imam Mâtürîdî.

#### Giriş

İslâm'ın yayılmasıyla Kur'an-ı Kerim'i metninden okumada ortaya çıkan problemleri çözmek amacıyla bazı çalışmalarda bulunulmuştur. Bu çalışmaların ilki mushaflara nokta şeklinde hareketlerin konulmasıdır. Basra valisi Ziyad b. Sümeyye zamanında Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından yapılan bu işlemde sonra, noktasız harfleri okumada ortaya çıkan, özellikle Arap olmayanların karşılaştığı

güçlüğü ortadan kaldırmak için harflere noktalar konulmuştur. Nokta ve harekede meydana gelebilecek karışıklığı bertaraf etmek için de Halil b. Ahmed tarafından nokta ve hareke sistemi günümüzdeki haline getirilmiştir. Bütün bu hizmetler okumada meydana gelen güçlüğü ortadan kaldırmıştır. Diğer yandan da sözün başlangıç ve bitişi doğru tayin edilmediğinde manada bozulma ve tahrifin ortaya çıkacağı açıktır. Bu durumun önüne geçilmesi için de vakf ve ibtida konusu ele alınmış, bu konuda pek çok eser yazılmış ve mushaflara durulması ve durulmaması gereken yerleri gösteren işaretler konulmuştur.

Ashab Peygamberimizden (s.a.v.) ayetleri dinleyerek öğrendikleri için durak yerlerini de ondan öğreniyor ve birbirlerine de şifahen böyle aktarıyorlardı. Nitekim Abdullah b. Ömer (r.a.) “Biz, ömrümüzde bizden her birine Kur'an'dan önce imanın nasip kılındığı bir dönem yaşadık, Muhammed'e (s.a.v.) Kur'an nazil oluyor ve her birimiz onun helalini haramını, emir ve yasağını, vakf yapılması gereken yerleri (durakları) öğreniyorduk.” demiştir.<sup>1</sup>

Arapçayı bilmeyenler bakımından hareke ve noktalar sayesinde Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden okumak mümkün olsa da cümleyi mana bozulmasına neden olmadan bölmek -özellikle bir nefeste okumanın mümkün olmadığı, durma ihtiyacının hasıl olduğu ayetlerde imkansızdır. Bu manada alimlerimiz tarafından yapılan çalışmalar ve mushaflarda durulabilecek ve durulmaması gereken yerleri gösteren işaretler bu güçlüğü ortadan kaldırmaya hizmet etmektedir. (Bu işaretler ve bu işaretlerin manaya etkisi ayrı araştırma konusu olduğundan burada bunlardan bahsedilmeyecektir.)

Bu makalede İmam Mâtürîdî'ye nispet edilen “Risâle fî mâ lâ yecûzû'l-vakfu 'aleyh” adlı risale ele alınmaktadır. Durulduğunda mana bozulmasına sebep olan ve kasıtlı olarak bu şekilde okunduğunda küfre sebep olacağı, yanlışlıkla durulduğunda ise namazın bozulacağı zikredilen yerleri gösteren Risâle'nin mahiyeti ve İmam Mâtürîdî'ye aidiyeti hakkındaki görüşlere geçmeden önce Vakf ve İbtidâ kavramları ile İmam Mâtürîdî hakkında kısa bilgi verilecektir.

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, (Suudi Arabistan, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1992), 12; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Amman, Dâru 'Ammâr, 1422/2001), 4.

### Vakf ve İbtidâ

Vakf kelimesi ف-ق-و aslından mastar olup, sözlükte durmak, durdurmak, men etmek, imtina etmek, kaçınmak, anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup>

Terim olarak; “Vakf, kelime üzerinde ister durulan kelimenin devamından ister öncesinden kıraate tekrar başlamak niyetiyle, normal olarak nefes alacak kadar bir süre, sesi kesmekten ibarettir.”<sup>3</sup>

İbtidâ ب-د-ء aslından افتعال vezninde mastar olup, sözlükte başlamak, bir şeyi ilk olarak yapmak anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup>

Terim olarak; ya vakıf yaptıktan sonra kıraate devam etmek için tekrar başlamak ya da ilk olarak kıraate başlamaktır. İbtidâ ihtiyârîdir, zaruretin gerektirdiği vakf gibi değildir. Ancak müstakil bir manaya gelen ve maksadı gerçekleştiren yerlerde mümkün olur.<sup>5</sup>

804 | db

Genel ve ayrıntılı tasniflere göre vakıf çeşitleri farklılık arz etse de alimlerin çoğunluğuna göre vakflar dörde ayrılmaktadır. Bunlar:

**Tam Vakf (Vakf-ı Tâim):** Kendisinden sonrası ile lafız ve mana bakımından ilişkisi bulunmayan kelimelerde yapılan vakıftır.

**Kâfi Vakf (Vakf-ı Kâfi):** Lafız ve ibare bakımından sonrasında bağımsız olmasına rağmen anlam bakımından bir şekilde ilgili olan kelimelerde yapılan vakıftır.

**Hasen Vakf (Vakf-ı Hasen):** Maksat ve mananın tamamlanmış bulunmasından dolayı vakf yapmanın güzel olduğu ancak aralarındaki lafız ve mana ilişkisinden dolayı sonrası ile ibtida yapmanın güzel olmadığı vakıftır.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Ali İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut, Dâru's-Sadr, 1414/1993), 9/359-360; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihah*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 2/1098-1099.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbağ, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 1/224.

<sup>4</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 1/26; Cevherî, *es-Sihah*, 1/81.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/230. Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 2. Baskı. (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2009), 44.



**Kabîh Vakf (Vakf-ı Kabîh):** Mananın tamam olmadığı bir yerde vakf yapıp sonrası ile de ibtida yaparak kıraate devam etmek suretiyle oluşan vakftır.<sup>6</sup>

Kabîh vakf ancak bir zarurete binaen yapılabilir. Çünkü burada ayetin manası tamamen değişmektedir. Hatta İslam itikadına uymayan bir mana ortaya çıkabilir.

Kur'ân'da durulması caiz olmayan, hata ile durulduğunda namazı bozacağı, kasden durulduğunda ise küfrü gerektireceğine dair bilgi ile başlayan risâlede, manayı bozan hatta cümlenin ifade ettiği mananın tam aksi bir mananın ortaya çıkmasına sebep olan yerler sayılmıştır.

### İmam Mâtürîdî'nin Hayatı Hakkında Kısa Bilgi

Mâtürîdî mezhebinin kurucusu, İmam Mâtürîdî Semerkand'ın Mâtürîd mahallesinde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İmam Mâtürîdî'nin h. III. asrın (m. IX.) ilk yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. Adı Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. h. 333 (m. 944) yılında vefat ettiği söylenmektedir. Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcânî, Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyâzî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî, Ebu b. Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî'den ders almıştır. Talebeleri arasında Ali b. Sa'îd Ebü'l-Hasan er-Rustuğfenî, Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed İsmail el-Hakîm es-Semerkandî, Ebû Muhammed b. Abdulkerim b. Mûsa b. 'İsa el-Pezdevî sayılabilir<sup>7</sup>

Eserleri arasında Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü'l-Makâlât, Reddû Evâ'ili'l-edille li'l-Ka'bî, Reddû Tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bî, Beyânü vehmi'l-Mu'tezile<sup>8</sup> zikredilebilir.

Risâle fi mâ lâ yecüzü'l-vakfu 'aleyh adlı risalenin İmam Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür.

<sup>6</sup> Veli Kayhan, "Vakf ve İbtida İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2. (2006), 310-312.

<sup>7</sup> Ahmed Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2006), 27-28; Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî", *Dini Araştırmalar*, 5/15. (Ocak-Nisan 2003), 6.

<sup>8</sup> Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bakınız; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/151.

Fuad Sezgin, İmam Mâtürîdî'nin eserleri arasında bu risaleyi zikretmektedir.<sup>9</sup> el-Mağribî, Bu risâlenin Fuad Sezgin'den başkası tarafından İmam Mâtürîdî'ye atfedildiğini görmediğini belirtmiş, Mısır millî kütüphanesinde 384 numarada kayıtlı bir nüshasını gördüğünü ifade etmiştir. el-Mağribî, İmam Mâtürîdî'nin Kurân-ı Kerim'e, te'vil ve ahkâmına gösterdiği ihtimam nedeniyle, bu risalenin ona ait olmasını uzak görmediğini söylemektedir.<sup>10</sup> el-Fihri'sü's-şâmil'de İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu belirtilerek; Süleymaniye (Hacı Mahmut 2/892), (Şehid Ali Paşa 6/2790); Hindistan Rampur et-Tecvid/280-281; Paris Ulusal kütüphane 6367; Riyad Üniversitesi (Melik Suud) m 2861/2-4; İstanbul Köprülü (Muhammed Asım 705); Dimeşk Zahiriyye 1011; Kahire Dârü'l-Kütüb 384-609 numaralarda kayıtlı on adet yazma nüshası gösterilmiştir.<sup>11</sup>

Bu risaleyi Bekir Topaloğlu İmam Mâtürîdî'nin Tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserleri arasında zikretmiş, bazı yazma nüshalarına işaret etmiştir. Risalenin Kur'an'da vakfedilmesi caiz olmayan elli iki yerden birinde kasden vakfeden kimsenin kâfir olacağını, sehven vakfedenin ise namazının bozulacağını belirterek başladığını ifade ettikten sonra; bu tutumun Mâtürîdî'nin geniş ufuklu temel anlayışıyla bağdaştırılmasının zor görüldüğünü ifade etmiştir. Aynı zamanda muhtevâsının incelenerek Te'vilât ile karşılaştırılması gerektiğini söylemiştir.<sup>12</sup> Böylece bu risâlenin İmam Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunun araştırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Ulrich Rudolf, bu risaleyi yersiz yere (yanlışlıkla) Mâtürîdî'ye atfedilen eserler arasında saymaktadır. O, Kur'an ayetleri okunurken durulması yasak olan yerlerin tesbiti için bu risalenin yazıldığını, risalede, kural ihlalinde namazın bozulmasının yanında kişiyi katı bir ceza olarak kâfir olmanın da beklediğini söylemektedir. "Mâtürîdî'nin böyle bir şey söylemiş olması tamamen ihtimal dışıdır." diyerek, sebebini de bu ifadelerin sadece Mâtürîdî'nin kendi ilkelerine değil aynı zamanda iman ve günah hakkında söylediklerine de zıt olmasıyla açıklamaktadır. Bunu; "Çünkü Mâtürîdî için

<sup>9</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX (Leiden: 1967-84), 1/606.

<sup>10</sup> Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmamu Ehli's-sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el- Mâturîdî ve ârâuhu'l-kelâmîyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1405/1985), s.27.

<sup>11</sup> el-Fihri'sü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût, 'Ulûmü'l-Kurân, Mahtûtâtü't-tecvîd, 1/22-24.

<sup>12</sup> Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (İSAM Yay., Ankara, 2002), XXIX, 58 numaralı dipnot.

belirleyici olan kişinin kalbiyle Tanrı'ya yönelmesidir. Şu halde Mâtürîdî'ye göre büyük günah işleyen birisi hiçbir şekilde imanını kaybetmemektedir. Bundan dolayı da onun, kişinin Kur'an okuması esnasında yanlış bir yerde durmasıyla kâfir olacağını iddia ettiğini kabul etmek imkansızdır.”<sup>13</sup> sözleriyle delillendirmektedir.

Hamdân, bu risalenin İmam Mâtürîdî'ye ait olmadığı görüşündedir. Buna delil olarak, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde hacminin büyüklüğüne rağmen vakıf ve bununla ilgili konuları zikretmemesini göstermektedir. İncelemiş olduğu iki risalenin yazarının da (el-Vukûf mefrûda, Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakf) -her ne kadar İmam Mâtürîdî'ye atfedilseler bile- kasden meçhul bırakılmış biri olduğunu iddia etmektedir. Bu kimsenin Hanefî Kurrâsından, Mâtürîdî mezhebine mensub, Maşrık diyarından veya Hanefî Kurrâsı imamlarından olduğunu, bulunduğu ortamda namaz kıldırın imamların kıraatlerinde, durulması gereken ve durulması caiz olmayan yerleri karıştırması gibi garip durumların ve şaz kıraatlerin yaygınlaştığı bir dönemde yaşadığını öne sürmektedir. Görüşlerinin kesin kabulünü sağlamak için de küfür gibi bir ceza ile güvenilir, büyük bir şöhret sahibi olan İmam Mâtürîdî'nin arkasına saklanarak risalelerini ona atfettiğini söylemektedir.<sup>14</sup>

db | 807

Gerek Ulrich'in Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakf adlı risalenin girişindeki küfür ile cezalandırma görüşünün İmam Mâtürîdî'ye ait olamayacağı görüşünü, gerekse Hamdân'ın vakıfla ilgili konuları İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde zikretmemesi nedeniyle ona ait olmayıp başka biri tarafından yazılarak, kesin kabul sağlamak için ona atfettiği görüşünün doğru olup olmadığını, İmam Mâtürîdî'nin doğrudan, Te'vîlât adlı tefsirinden bu konudaki görüşüne müracaatla değerlendirmek istiyoruz.

İmam Mâtürîdî Nisâ süresi 43. ayetin tefsirinde şunları söylemektedir:

“Yine denildi ki “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayeti sarhoşluk halinde namaz kılmayı yasaklamaktadır. Rivayet olduğuna göre bir adam yemek hazırladı, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Sa'd b. Ebi Vak-

<sup>13</sup> Rudolph Ulrich, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 568.

<sup>14</sup> Ömer Yusuf Abdülganî Hamdan, “Resâil fi'l-Vukûfi'l-Mefrûda ve beyâni elfâzi'l-küfri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi'-Şâtîbî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 9, (Cemâziyel Ahir, h. 1431), 19-20.

kas'ı yemeğe davet etti. Yemek yediler ve onlara şarap sundu, bu içkinin haram kılınmasından önceydi. Akşam namazı vakti geldi, içlerinden biri imam oldu. Kâfirûn süresini lâ harflerini atarak okudu.<sup>15</sup> Bunun üzerine “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayeti nazil oldu. Peygamberimizden (s.a.v.) “İçinizden birisi namazını idrak edemeyecek durumda namaz kılmasın.” dediği rivayet edilmiştir. Ayette şuna delil vardır; namazda farz olan sözlerin terk edilmesi korkusuyla veya kendisinde olmayan sözlerin namaza girmesi korkusuyla sarhoşken namaza yaklaşmak yasaklanmıştır. Bunda kasıtlı veya hata ile söylenen sözler sebebiyle namazın bozulacağına delalet vardır.”<sup>16</sup>

İmam Mâtürîdî'nin bu tefsiri, risalenin başlangıcında geçen yanlışlıkla durulduğunda namazın bozulacağı sözüyle aynıdır. Çünkü zikredilen rivayetten de anlaşıldığı üzere manayı bozacak şekilde yanlış okuma nedeniyle sarhoşken namaza yaklaşmak yasaklanmış, İmam Mâtürîdî de bunun namazı bozacağını söylemiştir. Yanlış durulan yerlerde de mana, zikredilen ayetteki gibi bozulmaktadır ki bu durumun kasden yapılmamışsa namazı bozacağı görüşü, bizzat İmam Mâtürîdî'nin görüşüdür.

Ayeti kasden manayı bozacak şekilde durarak okuyan kimsenin kâfir olacağı görüşüne gelince, aynı ayetin tefsirinin devamında İmam Mâtürîdî şunları söylemektedir;

“Akşam namazında imamlık yaptığı esnada Kâfirûn süresini okurken lâ'ları (ل) atarak okuyan kimse hakkında “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayetinin nâzil olduğu rivayeti, sarhoşken söylenen küfür sözünün sahibini kâfir yapmayacağına delildir. Çünkü onlara “Ey İman edenler” diye hitap edilmiştir. Bu yüzden Ebû Hanife'ye göre bu kimseler kâfir olmazlar. Dilinden hata ile küfür kelimesi çıkan kimse hükmen kâfir olmaz. Sarhoş da hata ile söylemiştir. Bunun delili de -ayıldığında söylediklerini- hatırlamamasıdır. Kalpten söylenen söz unutulmaz.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Yani taptıklarınıza tapmam yerine; taparım, siz de benim taptıklarına tapmazsınız yerine; taparsınız diye manayı bozacak şekilde okudu.

<sup>16</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum, (Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/188.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* 3/189-190.

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî hata ile küfür kelimesi söylenmesinin insanı kâfir yapmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bunun sebebi de onun, imanın kalben tasdik olduğu, görüşüdür. Nitekim ayetin tefsirinin devamında şunları söylemektedir:

“Bunun aslı şudur; insan din işlerinde, özellikle de kalpte olan küfürde dil olmadan inancını hissettirir. Eğer hata yaparsa, bu durum kalbinin değil, kalbindekini ifade eden dilin işidir. Bu nedenle küfrü dili ile anlatan, onun özelliklerini sayan kimse buna kalbiyle inanmadığı müddetçe kâfir olmaz, bunun için durum açıkladığımız gibidir. Şu halde Kur'an'ı kasden yanlış okuma olayı küfre götürür, ama saygı ve iman amacıyla (hatalı) okuyuşunun küfür kabul edilmesi caiz değildir. Dili ile yanlış okuyandan kâfirlik hükmünü kaldırmıştır, sarhoş ta böyledir. Çünkü o hata etmiştir.”<sup>18</sup>

İmam Mâtürîdî bu ifadelerle, tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde, kasıtlı olarak yanlış okuyan kimsenin kâfir olacağını belirtmektedir. Risalenin baş kısmında geçen kasıtlı olarak vakfeden kimsenin kâfir olacağı sözünün de İmam Mâtürîdî'nin görüşü olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Risalede kasden durulduğunda kâfir olunacağı söylenen yerler tefsir edilen ayetteki gibi imanla ilgili konulardır.

İmam Mâtürîdî'nin Nisâ suresi 43. ayetin tefsirinde söyledikleri risalenin başında söylenenlerle aynıdır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin bu sözleri söylemiş olamayacağı görüşünün pek de isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakf adlı eserin, müellif nüshasına ulaşılabilmesi, risalenin girişinde İmam Mâtürîdî'nin vakf yerlerini bilmeyen kimsenin imametinin caiz olmadığını söylediğinin aktarılması, talebelerinden birinin ondan naklen yazdığını düşündürmektedir. Her ne olursa olsun risalenin baş kısmında geçen ifadeler, İmam Mâtürîdî'nin görüşleridir ve içeriğinde kasıtlı okunduğunda, okuyanı kâfir yapacağı söylenen yerler imanla alakalı konular olup yine İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde ifade ettiği görüşüyle örtüşmektedir. Bu nedenle Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh adlı risalenin İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu, en azından talebeleri tarafından ondan naklen yazılmış olduğu söylenebilir.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 3/190.

### ***Risâle fî Mâ lâ Yecûzü'l-Vakfu 'Aleyh İsimli Risâle***

İmam Mâtürîdî'ye nispet edilen, *Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh* adlı risalenin çeşitli kütüphanelerde mevcut, ulaşılabildiğimiz nüshaları şunlardır;

Süleymaniye kütüphanesinde bulunan nüshalar:

- Hacı Mahmut Efendi bölümünde; “*Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh*” adıyla, Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'ye nispetle, 00892-002 demirbaş numarasıyla kaydedilmiştir. Risale, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî'nin Mecmeu'l-Bahreyn adlı eserine İbn Melek tarafından yazılan şerhin birinci cildinin sonunda yer almaktadır. 180 varaktan oluşan bu eserin, 179b ve 180a numaralı varaklarında mevcuttur. Nesih el yazısıyla yazılmış eserin dili Arapçadır. “Bu İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Rahimehullahu Teâlâ vakfedilmesi caiz olmayan yerler, kasıtlı olarak duranın kâfir olacağı, yanlışlıkla duranın ise namazının bozulacağı hakkındaki risalesidir.” ibaresiyle başlamaktadır.

- Hamidiye bölümünde; “*Fasl Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh*” adıyla, 01457-005 demirbaş numarasıyla kaydedilmiş bu risale, içerisinde bazı sure tefsirlerinin de bulunduğu 195 varaklık bir mecmuanın 16-18. varaklarında yer almaktadır. Nesih el yazısı ile yazılmış eserin dili Arapçadır.

- Reşid Efendi bölümünde, “*Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfi 'inde tilâveti'l-Kur'ân*” adıyla, 01029-013 demirbaş numarasıyla kaydedilmiş bu risale içerisinde çeşitli eserlerin bulunduğu 325 varaklık bir mecmuanın 131-132. varaklarında yer almaktadır. Nesih el yazısı ile yazılmış eserin dili Arapçadır.

- İzmir bölümünde “*Risâlet'ül-vakf*” adıyla, Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'ye nispetle, 00788-003 demirbaş numarasıyla kaydedilmiştir. Dokuz farklı risalenin yer aldığı 199 varaklık bir mecmuada 85-86. varaklarda yer almaktadır. Risale “Bu İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Rahimehullahu Teâlâ kasıtlı olarak duranın kâfir olacağı, yanlışlıkla duranın ise namazının bozulacağı hakkındaki risalesidir.” ibaresiyle başlamaktadır.

- Şehit Ali Paşa bölümünde “*Risâle fî't-Tecvid*” adıyla Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'ye nispetle, 02790-008 kayde-

dilmiştir. 222 varaklık bir mecmuanın 64-65. varaklarında yer almaktadır. “Bu İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Rahimehullahu Teâlâ vakfedilmesi caiz olmayan yerler, kasıtlı olarak duranın kâfir olacağı, yanlışlıkla duranın ise namazının bozulacağı hakkındaki risalesidir.” ibaresiyle başlamaktadır.

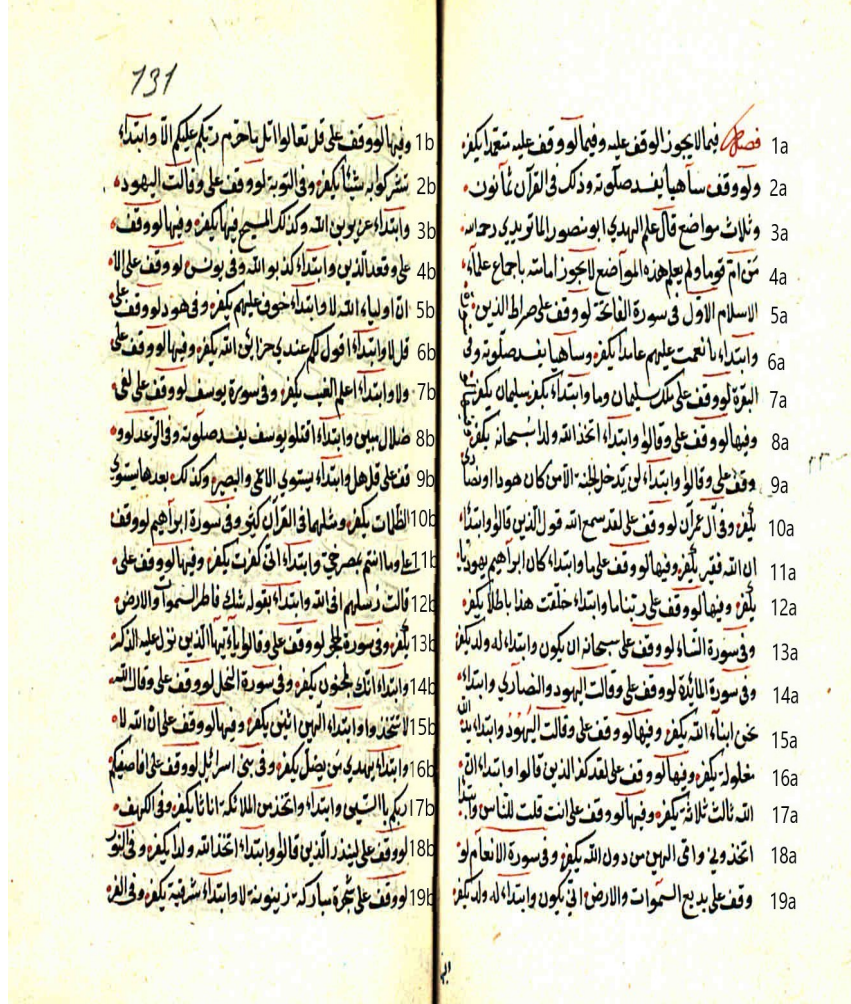
Afyon Gedik Ahmet Paşa kütüphanesinde 17563 numarada kayıtlı, içerisinde ed-Dürre fî kırâ'âti's-selâse ve eş-Şâtibiyye'nin de bulunduğu 76 varaklık mecmuanın 71-73. varaklarında yer alan risale “Bu İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Rahimehullahu Teâlâ kasıtlı olarak duranın kâfir olacağı, yanlışlıkla duranın ise namazının bozulacağı hakkındaki risalesidir.” ibaresiyle başlamaktadır. Bu risalede son iki varığın yerleri değişmiştir.

Diğer taraftan “Resâil fi'l-Vukûfi'l-Mefrûda ve beyâni elfâzi'l-küfri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”<sup>19</sup> ve “Vakf ve İbtida Konularında Yazılmış Çağatayca Bir Risale: Celâleddin Otrarî'nin Vukûfu'l-Kur'ân'ı”<sup>20</sup> adlı makalelerde ele alınan nüshalar da incelediğimiz risalenin nüshasını ihtiva etmektedir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz nüshalar içerisinde yazısının okunaklı olması, son kısmında mukabele işaretine benzer işaretler bulunması ve metin içerisinde bazı düzeltmelerin olması nedeniyle gözden geçirilmiş nüsha olduğunu düşündüğümüzden, Reşid Efendi 01029-013 numarada kayıtlı nüsha üzerinden değerlendirme yapmayı uygun gördük. a ve b olarak adlandırdığımız her iki yüzde de 19 satır bulunmaktadır. Bu nüshanın Arapça metni satır numaralarıyla aşağıda verilmiştir.

<sup>19</sup> Ömer Yusuf Abdülganî Hamdan, “Resâil fi'l-Vukûfi'l-Mefrûda ve beyâni elfâzi'l-küfri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtibi li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 9, (Cemâziyel Ahir, h. 1431), 293-368.

<sup>20</sup> İrmak Kaçar, Vakf ve İbtida Konularında Yazılmış Çağatayca Bir Risale: Celâleddin Otrarî'nin Vukûfu'l-Kur'ân'ı”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/30 (2017), 205-242.



812 | db

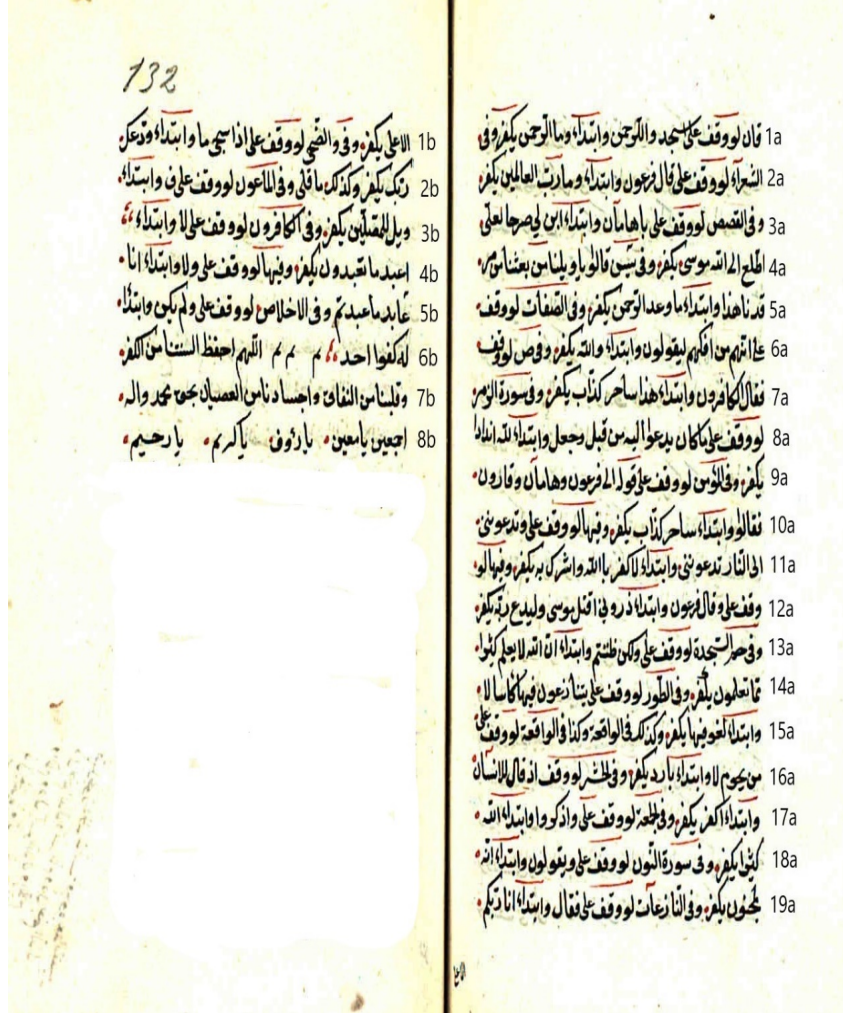
- 1a فصل فيما لا يجوز الوقف عليه وفيما لو وقف عليه شعر بكفر  
 2a و لو وقف ساهيا يفسد صلوته و ذلك في القرآن ثمانون  
 3a و ثلاث مواضع قال علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله  
 4a من ام قوما ولم يعلم هذه المواضع لا يجوز امامته باجماع علماء  
 5a الاسلام الاول في سورة الفاتحة لو وقف على صراط الذين  
 6a و ابتداء بانعمت عليهم عامدا يكفر وساهيا يفسد صلوته وفي  
 7a البقرة لو وقف على ملك سليمان وما وابتداء بكفر سليمان بكفر  
 8a وفيها لو وقف على وقالو وابتداء اخذ الله ولا سبحانه بكفر  
 9a وقف على وقالو وابتداء لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى  
 10a بكفر وفي آل عمران لو وقف على لقد سمع الله قول الذين قالو وابتداء  
 11a ان الله فقير بكفر وفيها لو وقف على ما وابتداء كان ابراهيم يهوديا  
 12a بكفر وفيها لو وقف على رتنا ما وابتداء خلقت هذا باطلا بكفر  
 13a وفي سورة النساء لو وقف على سبحانه ان يكون وابتداء له ولد بكفر  
 14a وفي سورة المائدة لو وقف على وقال اليهود والصاربي وابتداء  
 15a سخن ابناء الله بكفر وفيها لو وقف على وقال اليهود وابتداء بنه  
 16a مخلوق بكفر وفيها لو وقف على لقد كفر الذين قالو وابتداء ان  
 17a الله ثالث ثلاثة بكفر وفيها لو وقف على انت قلت للناس ولي  
 18a اخذ في واتي الرين من دون الله بكفر وفي سورة الانعام لو  
 19a وقف على يدع السموات والارض اني يكون وابتداء له ولد بكفر



- 7a البقرة لو وقف على ملك سليمان و ما و ابتداء بكفر سليمان يكفر  
 8a و فيها لو وقف على وقالوا و ابتداء اتخذ الله ولدا سبحانه يكفر و فيها لو  
 9a وقف علي وقالوا و ابتداء لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى  
 10a يكفر و في ال عمران لو وقف على لقد سمع الله قول الذين قالوا و ابتداء  
 11a ان الله فقير يكفر و فيها لو وقف على ما و ابتداء كان ابراهيم يهوديا  
 12a يكفر و فيها لو وقف على ربنا ما و ابتداء خلقت هذا باطلا يكفر  
 13a و في سورة النساء لو وقف على سبحانه ان يكون و ابتداء له ولد يكفر  
 14a و في سورة المائدة لو وقف على وقالت اليهود و النصارى و ابتداء  
 15a نحن ابناء الله يكفر و فيها لو وقف على و قالت اليهود و ابتداء يد الله  
 16a مغلوله يكفر و فيها لو وقف على لقد كفر الذين قالوا و ابتداء ان  
 17a الله ثالث ثلاثة يكفر و فيها لو وقف على انت قلت للناس و ابتداء  
 18a اتخذوني و امي الهين من دون الله يكفر و في سورة الانعام لو  
 19a وقف على بديع السموات و الارض اني يكون و ابتداء له ولد يكفر

- 1b و فيها لو وقف على قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا و ابتداء  
 2b تشرکوا به شيئاً يكفر و في التوبة لو وقف على وقالت اليهود  
 3b و ابتداء عزيز ابن الله و كذلك المسيح فيها يكفر و فيها لو وقف  
 4b على و قعد الذين و ابتداء كذبوا الله و في يونس لو وقف على الا  
 5b ان اولياء الله لا و ابتداء خوف عليهم يكفر و في هود لو وقف على  
 6b قل لا و ابتداء اقول لكم عندي خزانة الله يكفر و فيها لو وقف على  
 7b ولا و ابتداء اعلم الغيب يكفر و في سورة يوسف لو وقف على لفي  
 8b ضلال مبين و ابتداء اقتلوا يوسف يفسد صلوته و في الرعد لو وقف  
 9b قف علي قل هل و ابتداء يستوي الاعمى و البصير و كذلك بعدها يستوي  
 10b الظلمات يكفر و مثلهما في القران كثير و في سورة ابراهيم لو وقف  
 11b على و ما انتم بمصرخي و ابتداء اني كفرت يكفر و فيها لو وقف على  
 12b قالت رسلهم ا في الله و ابتداء بقوله شك فاطر السموات والارض  
 13b يكفر و في سورة الحجر لو وقف على وقالوا يا ايها الذي نزل عليه الذكر

- و ابتداء انك لمجنون يكفر و في سورة النحل لو وقف على و قال الله 14b  
لا تتخذوا و ابتداء الهين اثنين يكفر و فيها لوقف على ان الله لا 15b  
و ابتداء يهدي من يضل يكفر و في بني اسرائيل لو وقف على افاصفيكم 16b  
ربكم بالبينين و ابتداء و اتخذ من الملكة اناتا يكفر و في الكهف 17b  
لو وقف على لينذر الذين قالوا و ابتداء اتخذ الله ولدا يكفر و في النور 18b  
لو وقف على شجرة مباركة زيتونة لا و ابتداء شرقية يكفر و في الفر 19b



- 1a قان لو وقف على اسجدوا للرحمن و ابتداء و ما الرحمن يكفر وفي  
 2a الشعراء لو وقف على قال فرعون و ابتداء و ما رب العالمين يكفر  
 3a و في القصص لو وقف على يا هامان و ابتداء ابن لي صرحا لعلي  
 4a اطلع الي الله موسى يكفر و في يس قالوا يا ويلنا من بعثنا من مر  
 5a قد ناهذا و ابتداء ما وعد الرحمن بكفر و في الصفات لو وقف  
 6a على اتهم من اكلهم ليقولون و ابتداء و انت يكفر و في قصص لو وقف  
 7a فقال الكافرون و ابتداء هذا ساحر كذاب يكفر و في سورة الزمر  
 8a لو وقف على ما كان يدعو اليه من قبل جعل و ابتداء لئلا  
 9a يكفر و في التين لو وقف على قول الفرعون و هامان و قارون  
 10a فقالوا و ابتداء ساحر كذاب يكفر و فيها لو وقف على و تدعوني  
 11a الى النار تدعوني و ابتداء لا كفر بالله و اشرك به يكفر و فيها لو  
 12a وقف على و قال فرعون و ابتداء ذره في اقل موسى وليدع ربه يكفر  
 13a و في صحر السجدة لو وقف على و لكن نلتهم و ابتداء ان الله لا يعلم كبرا  
 14a مما تتلون بكفر و في الطور لو وقف على يتنازعون فيها كما سالا  
 15a و ابتداء لعونهم بكفر و كذلك الواقعة و كذا الواقعة لو وقف على  
 16a من يحرم لاه و ابتداء بارد بكفر و في طه لو وقف اذ قال الانسان  
 17a و ابتداء كفر بكفر و في طه لو وقف على و اذكروا و ابتداء الله  
 18a كثر بكفر و في سورة التين لو وقف على و يقولون و ابتداء انه  
 19a مجنون بكفر و في النازعات لو وقف على فقال و ابتداء انا ربيم
- 1b الاعلى بكفر و في الضحى لو وقف على اذا سمع ما و ابتداء و زعك  
 2b ركب يكفر و كذلك ما فاني و في الماعون لو وقف على يا و ابتداء  
 3b و بل المتولين بكفر و في الكافرون لو وقف على لا و ابتداء  
 4b اعبد ما تعبدون بكفر و فيها لو وقف على و لا و ابتداء انا  
 5b عابدا عبدتم و في الاخلاص لو وقف على و لم يكن و ابتداء  
 6b له كفوا احد  
 7b و قلنا من النفاق و اجسادنا من العصيان حتى غير و اله  
 8b اجبين يا عين بارؤوف يا كريم بارحيم

<sup>21</sup> يا هامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي اطلع الي اله Kasas suresi 28/38. ayetin zikredilen kısmı ابن الطين فاجعل، Burada müstensihin, ayetin kısmını atladiğı, ayetin yerine فاجعل kelimesini الله kelimesi yerine de kullandığı görülmektedir.

- 5a قدنا هذا و ابتداء ما وعد الرحمان يكفر وفي الصافات لو وقف  
 6a على أنهم من افكهم ليقولون و ابتداء و الله يكفر و في ص لو وقف  
 7a فقال الكافرون و ابتداء هذا ساهر كذاب يكفر و في سورة زمر  
 8a لو وقف على ما كان يدعوا اليه من قبل و جعل و ابتداء الله اندادا  
 9a يكفر و في المؤمن لو وقف على قوله الى فرعون و هامان و قارون  
 10a فقالوا و ابتداء ساهر كذاب يكفر وفيها لو وقف على و تدعونني  
 11a الي النار تدعونني و ابتداء لاكفر بالله و اشرك به يكفر وفيها لو  
 12a وقف على و قال فرعون و ابتداء ذروني اقتل موسى و ليدع ربه يكفر  
 13a و في حم السجدة لو وقف على ولكن ظننتم و ابتداء ان الله لا يعلم كثيرا  
 14a مما يعملون يكفر و في الطور لو وقف على يتنازعون فيها كأسا لا  
 15a و ابتداء لغو فيها يكفر و كذلك في الواقعة و كذا في الواقعة<sup>22</sup> لو وقف على  
 16a من يحموم لا و ابتداء بارد يكفر و في الحشر لو وقف على اذ قال للإنسان  
 17a و ابتداء اكفر يكفر و في الجمعة لو وقف على و اذكروا و ابتداء الله  
 18a كثير يكفر و في سورة النون لو وقف على و يقولون و ابتداء انه  
 19a لمجنون يكفر و في النازعات لو وقف على فقال و ابتداء انا ربكم  
 الأعلی يكفر و في الضحی لو وقف على قوله اذا سجي ما و ابتداء ودعك  
 ربك يكفر و كذلك ما قلتي و في الماعون لو وقف على ف و ابتداء  
 ويل للمصلين يكفر و في الكافرون لو وقف على لا و ابتداء  
 اعبد ما تعبدون يكفر و فيها لو وقف على و لا و ابتداء انا  
 عابد ما عبدتم و في لإخلاص لو وقف على و لم يكن و ابتداء  
 له كفوا احد م م م اللهم احفظ السننتنا من الكفر  
 و قلبنا من النفاق و اجسادنا من العصيان بحق محمد و اله  
 اجمعين يا معين يا رؤف يا كريم يا رحيم

<sup>22</sup> Burada müstensih tarafından aynı ifade tekrarlanmıştır.

### Risâlenin Tercümesi ve Değerlendirilmesi

*Fasl, durmanın caiz olmadığı yerler ve eğer (okuyanın) kasıtlı olarak durursa kâfir olacağı, yanlışlıkla durduğu takdirde namazının bozulacağı hakkındadır. Bunlar Kur'ân-ı Kerim'de 83 yerdir. Hidayetin nişanesi Ebu Mansur Maturidi -Allah ona rahmet etsin- bu yerleri bilmeden bir kavme imamlık yapanın imametinin, İslam alimlerinin icma ile caiz olmadığını söylemiştir.*

Birincisi; *Fatiha suresinde (1/6.) (5a) "O kimselerin yolu" diye durur ve kasıtlı olarak "Nimet verdin" diye başlarsa, kâfir olur, yanlışlıkla yaparsa namazı bozulur.*

6. ve 7. ayet-i kerimelerin meali "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil."dir. İfade edildiği şekilde durulduğunda anlam: "Bizi doğru yola o kimselerin yoluna ilet. Gazaba uğrayan ve sapıkların dışındakilere nimet verdin." olur. Bu okuma ayet-i kerimenin ifade ettiği anlamı tahrif etmekte ve ayete ifade ettiği anlam dışında bir anlam yüklemektedir ki bu anlam, iletilmesi istenen doğru yolun vasfını ortadan kaldırmaktadır. Yani hangi doğru yola iletilmenin istendiği, doğru yolun ne olduğu, müphem kalmaktadır. Halbuki ayet-i kerimede doğru yolun Allah'ın nimet verdiklerinin yolu olduğu açıkça belirtilmektedir. Buradaki vakfı Suyûtî, kabih vakıf olarak adlandırmakta; nefes kesilmesi ve benzeri zaruretler olmadıkça, faydası bulunmadığından veya manayı bozduğundan kasden vakfetmenin caiz olmadığını belirtmektedir. Zerkeşi ise ayetin öncesi ile bağlantısının sadece lafzi bağlantı olduğunda, bazılarının buna vakf-ı kafi dediklerini bildirmekte ve bu ayeti örnek vermektedir. Burada durulduğunda ortaya çıkan anlam Allah'ın gazaba uğrayan ve sapıkların dışındakilere nimet verdiği'dir. Yani gazaba uğrayan ve sapıklara nimet vermemektedir. O zaman bu kimselerin hiçbir nimete sahip olmamaları gerekirdi. Halbuki Allah mü'min-kâfir, gazaba uğramış-sapıtmış, insan-hayvan bütün varlıkların nimetlerini verendir. Bu vakıf ve ibtida ile okuyuş manayı tahrif ettiğinden ve Allah'ın bütün yaratılmışların nimetlerini verdiği'ni inkar manasına geleceğinden, zikredildiği gibi kasıtlı olarak okuma okuyanı kâfir, yanlışlıkla namazda okuyanın namazını ise fasit yapacağı ifade edilmiştir.

İkincisi; *Bakara suresinde (2/102.) (7a) “Süleymanın hükümranlılığı hakkında olmadı.” diye durur ve “Süleyman kâfir oldu” diye başlarsa kâfir olur.*

Bakara 2/102. ayetin meali “Onlar, Süleyman’ın hükümranlılığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular...”dır. Ayeti yukarıda zikredildiği şekilde bölerek okumak, Allah’ın peygamberi Hz. Süleyman’ın kâfir olduğunu söylemektir ki bunu kasden bu şekilde okuyan kimsenin kâfir olacağı bildirilmektedir. Peygamberlere iman, iman edilmesi gereken temel prensiplerden olup bir peygamberin kâfir olduğunu söylemek iman şartlarından birini inkar demek olacağından kişinin küfrünü gerektireceği ifade edilmiştir.

Üçüncüsü; *yine bu surede (2/116.) (8a) “Ve dediler ki.” diye durur “Allah çocuk edindi.” diye başlarsa kâfir olur.*

Bakara 2/116. ayetin meali “Allah çocuk edindi, dediler...”dir. Allah çocuk edinmek gibi insanlara ait özelliklerden münezzehtir. O çocuk edinmez her şeyi yaratandır, bir şeyin olmasını istediğinde ona “ol” demesi yeterli olur. Zaten ayetin devamında “...Hâşâ! O bundan münezzehtir. Bilâkis, göklerde ve yerde ne varsa yalnız O’nundur. Hepsi de O’na boyun eğmişlerdir.” buyrulurak Allah’ın böyle şeylerden münezzehe olduğu bildirilmiştir. Allah’a, uluhiyyet vasıflarına yakışmayacak şeyler isnad edecek şekilde kasıtlı okuma küfür olarak nitelenmiştir.

Dördüncüsü; *yine bu surede (2/111.) (8a-9a) “Onlar dediler ki” diye durur “Yahudi veya hıristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek” diye başlarsa kâfir olur.*

Bakara 2/111. ayetin meali “Onlar, yahudi veya hıristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek dediler...”dır. Küfrü gerektirdiği ifade edilen başlangıç, ehli kitabın sözünü, sanki Allah’ın sözüymüş gibi söylemektir. Halbuki Allah, onların yalan söylediğini, doğru söylüyorlarsa delil getirmelerini söylemesini peygamberimize emretmektedir. Ayet-i kerimenin ifade ettiği mananın tam aksine, Yahudi ve Hıristiyanların yalan sözlerini gerçekmiş gibi okuyarak, Allah’ın muttakiler için hazırladığını belirttiği cennete onların giremeyeceği, anlamına gelecek şekilde okuma Allah’ın bu ayetini ve va’dini inkar manasına geldiğinden, Kur’an’dan bir kısmını inkar küfrü gerektirdiğinden bu şekilde kasıtlı okumanın küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir.

Beşincisi; *Âl-i İmrân suresinde* (3/181.) (10a) “*Andolsun ki Allah ... diyenlerin sözünü işitmiştir.*” diye durup “*Allah fakirdir....*” diye devam ederse *kâfir olur.*

*Âl-i İmrân suresi* 3/181. ayetin meali “Allah fakirdir, biz zenginiz diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir. Hem bu söylediklerini hem de haksız yere peygamberleri öldürmelerini elbette (bir tarafa) yazacağız ve yakıcı azabı tadın! diyeceğiz.”dir. Bütün mülk Allah Teala'ya aitken Ona fakir diyecek şekilde okumak, ayetin sonundaki tehdide muhatap olan, Allah fakirdir, diyenlerin dışarı olacağı azaba müstehak olmayı gerektirir. Bu nedenle Allah'a fakirlik isnad ederek okuma hem Allah'ı eksik ve noksan sıfatla niteleme hem de ayeti tam tersi manaya gelecek şekilde okuma olduğundan küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir.

Altıncısı; *Aynı surede* (3/67.) (11a) “*Değildi.*” diye durup “*İbrahim yahudi idi.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

*Âl-i İmrân suresi* 3/67. ayetlerin meali; “İbrâhim ne yahudi ne hıristiyan idi; bilâkis o, tek Allah'a inanıp boyun eğmiş birisiydi, müşriklerden de değildi.”dir. Bu ayet, Hz. İbrahim'in Allah'ın peygamberi olduğunu, Yahudi ve Hıristiyan olmadığını net bir şekilde ifade ederken, kasıtlı olarak Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olduğunu söyleyecek şekilde ayeti okumanın küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir. Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olduğunu söyleyenler Yahudi ve Hıristiyanlardı. Halbuki Yahudilik ve Hıristiyanlık Hz. İbrahim'in vefatından sonra ortaya çıkmıştı. Kendi tahrif olmamış kitaplarında da Hz. İbrahim'in Hanif olduğu yazılıydı. Bu gerçeği itiraf ettiklerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğruluğunu, vahiy aldığını -çünkü bu bilgiyi ancak vahiyle bilebilir- itiraf etmiş olacaklarından buna yanaşmayıp, Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olduğu iddialarına devam ettiler. İşte Allahu Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de bildirmiş olduğu bu hakikatin tersine Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan olduğunu ifade edecek şekilde okumak, Kur'an'ın ifade ettiği manayı inkar ve değiştirme olduğundan küfür olarak zikredilmiştir.

Yedincisi; *Aynı surede* (3/191.) (12a) “*Rabbimiz (yarat)madın.*” diye durup “*Bunu boş yere yarattın.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

*Âl-i İmrân suresi* 3/191. ayetin meali; “...Rabbimiz sen bunu boş yere yaratmadın.”dır. Zikredildiği gibi yanlış yerde durarak okunduğunda Allah'a boş/anlamsız iş yapma isnad edildiğinden, bu

da Allah için muhal olduğundan, Allah'ın zatına layık olmayan şeyi Ona isnad edecek şeklindeki kasıtlı okuyuşun küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir.

Sekizincisi; *Nisâ suresinde* (4/171.) (13a) “O, olmasından münezzehdir.” diye durup “Onun Çocuğu vardır.” diye başlarsa kâfir olur.

Nisâ suresi 4/171. ayetin meali “O çocuğu olmaktan münezzehdir.”dir. İfade edildiği gibi bir okuyuş daha önce de zikredildiği üzere Allah'a çocuk isnad etmek anlamına gelir ki bunun küfür olduğu açıktır.

Dokuzuncusu; *Mâide suresinde* (5/18.) (14a) “Yahudi ve hıristiyanlar dedi ki.” diye durup “Biz Allah'ın oğullarıyız.” diye başlarsa kâfir olur.

Mâide suresi 5/18. ayetin meali “Yahudi ve hıristiyanlar ‘biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız.’ dediler.” şeklindedir. Manayı bozacak şekilde yanlış yerde durarak okumak, Yahudi ve Hıristiyanların Allah'ın oğulları olduğu manasına gelecek şekilde okumak daha önce açıklandığı üzere küfür olarak ifade edilmiştir.

820 | db

Onuncusu; *Aynı surede* (5/64.) (15a) “Yahudiler dedi ki.” diye durup “Allah'ın eli bağlanmış.” diye başlarsa kâfir olur.

Mâide suresi 5/64. ayetin meali “Yahudiler Allah'ın eli bağlanmış, dediler.” şeklindedir. Zikredilen yanlış okuyuş şeklinde Yahudilerin sözünü onların sözü olmaktan çıkararak sanki bu kanaat doğruymuş gibi bir mana ifade etmektedir. Bu ayette Yahudilerin sözlerinden haber verilerek onların yalan söyledikleri ifade edilmektedir. Ayette zikredilen deyimsel ifadenin manası Allah'a cimrilik atfetmektir. Halbuki Allah Teala ayetin devamında cömertliğini yine deyimsel bir ifade ile “Aksine Onun iki eli de açıktır.” diyerek ifade etmektedir.<sup>23</sup> Allah'ın belirttiği bu durumun aksine zatına layık olmayan cimriliği Ona Yahudilerin yaptığı gibi atfederek okumanın, kasıtlı olduğunda, küfrü gerektireceği belirtilmiştir.

On birincisi; *Aynı surede* (5/73.) (16a) “Andolsun diyenler kâfir oldular.” diye durup “Allah için üçüncüsüdür.” diye başlarsa kâfir olur.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/551.



Mâide suresi 5/73. ayetin meali “Andolsun, Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfir oldular.”dır. Allah ayet-i kerimede kendisine için üçüncüsüdür, diyenlerin kâfir olduğunu belirtmişken, bu manaya gelecek şekilde başlayarak okumanın küfür olduğu açıktır. Allah bir ve tekdir, onun eşi benzeri ve ortağı yoktur. Her kim bunun aksine bir şeye inanırsa kâfir olur.

On ikincisi; *Aynı surede* (5/116.) (17a) “*Sen insanlara dedin.*” diye durup “*Allah’ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edinin.*” diye başlarsa kâfir olur.

Mâide suresi 5/116. ayetin meali “Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edinin, dedin.” şeklindedir. Önceki ayet-i kerimede Allah’ın bir tek olduğu, eşi benzerinin ve ortağının olmadığı buna inanmanın küfür olduğu açıkça ifade edilmişti. Bu ayet-i kerimede yanlış başlama ile Allah’ın peygamberi Hz. İsa’nın kendisi ve annesini Allah yerine ilah edinmelerini söylediği şekilde okumak küfrü gerektirir. Çünkü bu hem peygamberlerin ismetine yakışmaz hem de ayetin devamında Hz. İsa’nın “Seni bütün eksiklerden uzak tutarım.” sözüne de ters düşmektedir. Allah’ın, devamında bildirmiş olduğu, Hz. İsa’nın böyle şeyleri söylemeyeceğini ifade eden sözüne zıt manada okumak, ayetin bütünüyle çeliştiğinden küfür olarak ifade edilmiştir.

On üçüncüsü; *En’âm suresinde* (6/101.) (18a) “*O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Nasıl olabilir?*” diye durup “*Onun çocuğu vardır.*” diye devam etse kâfir olur.

En’âm suresi 6/101. ayetin meali “O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Onun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir.”dir. Zikredilen yerden başlayarak okumada Allah’a çocuk izafe etme olduğundan, kasden bu manaya gelecek şekilde okumanın küfür olduğu açıktır. Nitekim İmam Mâtürîdî Mâide suresi 5/17. ayetin tefsirinde; “Allah, Meryem oğlu Mesih’in kendisidir.” diyenlerin şüphe ve cehaletten değil inat ve büyüklenmeden dolayı inkar ettiklerini, çünkü Hz. İsa’nın Hz. Meryem’in oğlu olduğunu kabul etmenin, daha büyük olan annesi dururken ondan daha küçük olan oğlunu ilah kabul etmek anlamına geleceğini, bunun da ancak inat ve büyüklenmeden kaynaklanan mantıksız bir şey olduğunu, söylemek-

tedir. Yani Allah'a bu şekilde çocuk isnad etmenin inat ve büyüklemeden kaynaklanan bir küfür olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup>

On dördüncüsü; *Aynı surede (6/151.) (1b) "De ki gelin size Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım. -mamanınızı." diye durup "Ona bir şeyleri ortak koşmanızı..." diye okursa kâfir olur.*

En'âm suresi 6/151. ayetin meali "De ki gelin size Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın." şeklindedir. Allah'ın kendine ortak koşmayı haram kıldığı ayeti, Ona ortak koşmayı emredecek şekilde kasden okumak küfürdür.

On beşincisi; *Tevbe suresinde (9/30.) (2b) "Yahudiler dediler ki." diye durup "Üzeyr Allah'ın oğludur." diye başlarsa,*

*On altıncısı; Aynı şekilde "Mesih Allah'ın oğludur." diye başlarsa kâfir olur.*

Tevbe suresi 9/30. ayetin meali "Yahudiler 'Üzeyr Allah'ın oğludur,' dediler. Hıristiyanlar da 'Mesih Allah'ın oğludur,' dediler." şeklindedir. Bu ayet-i kerimede Allah'a çocuk isnad eden Yahudi ve Hıristiyanların sözünü, kasıtlı olarak sanki Allah Üzeyr ve İsa Peygamberleri çocuk edinmiş gibi okumak, Allah'a çocuk isnad etmek küfürdür. Nitekim İmam Mâtürîdî tefsirinde "Peygamberlerden birinin kadrini ve mertebesini indirenin küfürde olduğu gibi onları kadir ve kıymetlerinin üzerlerine çıkaranların da küfürde olduğunu" belirtmektedir.<sup>25</sup>

On yedincisi; *aynı surede (9/90.) (3b) "O kimseler oturdular." diye durup "Allah'a yalan söylediler..." diye başlarsa (kâfir olur.)*

Tevbe suresi 9/90. ayetin meali "Bedevîlerden mazeret ileri sürenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah'a ve Resûlüne yalan söyleyenler ise oturup kaldılar. Onlardan kâfir olanlara elem dolu bir azap isabet edecektir." şeklindedir. Kasden yanlış okunduğunda, Allah ve Resûlüne yalan söyleyenlerden (bir kıraate göre inanmayanlardan) kâfir olanlara azap isabet edecek, manasına gelir. Allah ve Resûlünü yalan söyleyerek kandırmaya çalışanların tamamı kâfirdir bir kısmı değil. Bu yüzden bu şekilde okumanın küfrü gerektireceği ifade edilmiştir.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/486.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/488.

On sekizincisi; *Yûnus suresinde* (10/62.) (4b) “Bilesiniz ki Allah dostlarına yoktur.” diye durup “Korku onlarıdır.” diye başlarsa kâfir olur.

Yunus suresi 10/62. ayetin meali “Bilesiniz ki Allah dostlarına hiçbir korku yoktur...” şeklindedir. Bu ayet yanlış okunduğunda Allah’ın bildirdiğinin tam aksi mana ortaya çıkmaktadır.

On dokuzuncusu; *Hud suresinde* (11/31.) (5b) “De ki hayır.” diye durursa “Size Allah’ın hazineleri yanımdadır, diyorum.” diye başlarsa kâfir olur.

Hûd suresi 11/31. ayetin meali “Size ben Allah’ın hazineleri yanımdadır, demiyorum...” şeklindedir. Ayet yanlış okunduğunda Hz. Peygamber’e (s.a.v.) söylediğinin tam aksi bir söz söyletirilmiş olur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah’ın kendisine söylemesini emrettiği şeyin aksini söylediği şekilde kasden yanlış okuma küfrü gerektireceği belirtilmiştir.

Yirmincisi; *aynı surede* (11/31. devamı) (6b) “Ve, hayır.” diye durup “Gaybı bilirim.” diye başlarsa kâfir olur.

Hûd suresi 11/31. ayetin zikredilen kısmının meali “Gaybı da bilmem.” şeklindedir. Kasden yanlış durulduğunda anlam, gaybı bilirim, şeklinde olmaktadır ki gaybı yalnız Allah bilir. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yalnızca Allah’ın bileceğini belirttiği gayb konusunda, kendisinin de bileceği şeklindeki okumanın küfrü gerektireceği belirtilmiştir. Bu okuyuş ayetin ifade ettiği manaya zıt bir anlam kazandırmaktadır.

Yirmi birincisi; *Yûsuf suresinde* (12/9.) (7b) “Babamız apaçık bir dalalet içindedir.” diye durup, “Yûsufu öldürün.” diye başlarsa namazı bozulur.

Yusuf suresi 12/8-9. ayetlerde Yusuf’un kardeşlerinin, babaları Yakub’un kendileri güçlü ve kalabalık bir topluluk olmalarına rağmen zayıf olan Yusufu kendilerine tercih etmesi hususunda yanılığa düştüğünü söylemelerinden sonra, bu durumu düzeltmek için Yusuf’tan kurtulma planı yaparken içlerinden birinin “Yusufu öldürün.” teklifiyle, olay anlatılmaktadır. Ayet başlangıcı olan bu okuyuş, itikadi bir mesele içermemesi nedeniyle küfrü gerektiren bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Ama Allah’ın peygamberi Hz. Yusufu öldürme emrini ifade eden okuyuş, haksız yere can almayı

haram kılan dinimizin anlayışına ve ayetin ifade ettiği manaya ters bir anlam ortaya çıkardığından namazı bozacağı belirtilmiştir.

Yirmi ikincisi; *R'ad suresinde* (13/16.) (8b) “*Olur mu?*” diye durup “*Görenle kör ayındır.*” diye devam ederse *kâfir olur.*

Yirmi üçüncüsü; *Aynı şekilde ondan sonra* “*Karanlıklarla aydınlık bir olur.*” diye okursa *kâfir olur.* Bunun benzeri *Kur'an'da* çoktur.

R'ad suresi 13/16. ayeti kerimenin meali: “Hiç körle gören bir olur mu? Karanlıkla aydınlık bir olur mu? de.” şeklindedir. Ayet-i kerimede Allahu Teala “Gerçeği gösteren bunca delili görmeyen müşrikleri köre, görüp ibret alan müminleri gören kimseye, küfür ve cehaleti karanlıklara, ilim ve imanı da aydınlığa benzetmiştir.” Yanlış başlangıçla okuma müşrikle mü'mini, küfür ve cehaletle ilim ile imanı aynı görmeyi ifade etmektedir ki bu ayetin ifade ettiği mananın tam zıddını ortaya koymaktadır. Mü'min ile kâfiri, iman ile küfrü bir görmenin küfür olarak belirtilmiştir.

Yirmi dördüncüsü; *İbrahim suresinde* (14/22.) (10b) “*...Siz de beni kurtaramazsınız.*” diye durup “*Ben inkar ettim.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

İbrahim suresi 14/22. ayet-i kerimede şeytanın kendisine uyararak yoldan çıkanlara karşı sözleri şöyle ifade edilmektedir: “Allah size hak vaadi vaad buyurdu, ben de bir vaad yaptım size yalan çıktım, mamafih benim size karşı bir sultam yoktu, ancak sizi davet ettim siz de bana icabet ettiniz, o halde beni ayıplamayınız nefislerinizi ayıplayınız, ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız, ben sizin bundan evvel beni (Allah'a) şerik koşmanızı tanımadım.” Bu ayette küfre sebep olarak zikredilen yerde, Secavandî'ye göre vakıfları gösteren mushaflarda, vakf-ı mutlak olduğunu gösteren ط işaretidir. Bu işaret bulunan kelimeye vakf yapıp, mâkablinden almadan, mâbadine devam etmek güzel olur. Vakf yapılması evlâ olmakla birlikte vasl da yapılabilir. Yani Secavendî'ye göre durulup yeniden başlanmasında bir mahsur bulunmamakta hatta daha uygun görülmektedir. Mana bakımından bakıldığında şeytanın kendisinin Allah'a ortak koşanlara karşı, bu ortak koşmalarını inkar ettiğini ifade ettiği sözünün, -velev ki şeytanın yalan söylediği düşünülse bile- bu şekilde okuyanın küfrünü gerektirecek bir durum olduğunun ifade edilmesi, düşündürücüdür. Diğer taraftan “inkar ettim.” lafzıyla başlamak sözü söyleyenden ayırdığı için bu şekilde okuyanın kasdında inkar varsa küfre sebep olabilir. Aksi takdirde

bağlam düşünüldüğünde şeytanın sözünü bu şekilde okumak küfrü gerektirmez.

Yirmi beşincisi; *Aynı surede (14/10.) (11b) “Peygamberleri onlara, Allah hakkında mı var? dedi” diye durup “Gökleri ve yeri yaratması şüphelidir.” diye devam ederse kâfir olur.*

İbrahim suresi 14/10. ayetin meali “Peygamberleri onlara gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var, dedi.” şeklindedir. Ayetten anlaşılacağı üzere peygamberlerinin bu sorusunu, Allah’ın yaratmasında şüphe olduğunu ifade edecek şekilde okumanın küfür olduğu belirtilmiştir.

Yirmi altıncısı; *Hicr suresinde (15/6.) (13b) “Ey kendisine zikir indirilen kimse, dediler.” diye durup “Sen mutlaka mecnunsun.” diye devam ederse kâfir olur.*

Hicr suresi 15/6. ayetin meali “Dediler ki; Ey kendisine zikir indirilen kimse, sen mutlaka mecnunsun.” şeklindedir. Bu ayet-i kerimede Peygamberimize (s.a.v.) Kur’an indirilmesi karşısında inkarcıların Ona mecnun dediği bildirilmektedir. Peygamberimize bu şekilde ithamlarda bulunanlar ancak kâfirlerdir. Dolayısıyla kasden bu manayı ifade edecek şekilde başlayarak okuma küfür olarak ifade edilmiştir.

Yirmi yedincisi; *Nahl suresinde (16/51.) (14b) “Allah, edinmeyin dedi.” diye durup “İki ilah vardır.” diye başlarsa kâfir olur.*

Nahl suresi 16/51. ayetin meali “Allah, iki ilah edinmeyin, dedi.” şeklindedir. Bu ayeti iki ilah olduğu şeklinde kasıtlı okumak elbette küfrü gerektirir.

Yirmi sekizincisi; *Aynı surede (16/37.) (15b) “Şüphesiz ki Allah yapmaz.” diye durup “Saptırdığı kimseyi hidayete ulaştırır.” diye başlarsa kâfir olur.*

Nahl suresi 16/37. ayetin meali “Şüphesiz ki Allah saptırdığı kimseyi hidayete iletmez.” şeklindedir. Kasıtlı olarak yanlış okuma, ayeti ifade ettiği manaya zıt bir anlama gelecek şekilde okumadır. Ve Allah’ın sapıttığı kimseleri hidayete ulaştırdığı manasına gelecek şekilde okuma küfür sayılmıştır.

Yirmi dokuzuncusu; *Beni İsrail (İsra) suresinde (17/40.) (16b) “Rabbiniz erkek çocuklarınızı size seçip ayırdı mı?” diye durup, “Meleklerden kız çocuk edindi.” diye başlarsa kâfir olur.*

Beni İsrail (İsra) suresi 17/40. ayetin meali “Rabbimiz erkek çocuklarını size seçip ayırdı da (kendisine) meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük söz söylüyorsunuz.” şeklindedir. Görüldüğü üzere ayette bu sözü söyleyenler kınanmakta ve söylediklerinin asılsız olduğu belirtilmektedir. Küfrü gerektiren kasıtlı okuyuşta Allah’a çocuk isnad etme vardır ki bu da küfürdür. Çünkü Allah çocuk edinmekten münezzehtir, bütün her şeyi O yaratmıştır.

Otuzuncusu; *Kehf suresinde* (18/4.) (17b) “*Diyenleri uyarmak için.*” diye durup “*Allah çocuk edindi.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

Kehf suresi 18/4. ayetin meali “...Allah çocuk edindi diyenleri uyarmak için dosdoğru kitap gönderdi.” şeklindedir. Yanlış okuma bir önceki ayette olduğu gibi Allah’a çocuk isnad etme manasını ihtiva ettiğinden kasıtlı okunduğunda küfrü gerektirir.

Otuz birincisi: *Nûr suresinde* (24/35.) (18b) “*Mübarek bir zeytin ağacı, değildir.*” diye durup “*Doğuya aittir.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

826| db

Nûr suresi 24/35. ayetin meali şöyledir; “...Mübarek bir ağaçtan; ne doğuya ne de batıya ait olmayan zeytin ağacından tutuşturulur.” İmam Mâtürîdi bu ayetin tefsirinde ayette geçen nurun Hz. Peygamber’in nuru olduğunu, bu nurun kaynağının ise Hz. İbrahim olduğunu, doğuya ve batıya ait olmamakla da Hz. İbrahim’in Yahudi ve Hıristiyan olmadığına kastedildiğini söylemektedir. Çünkü Hıristiyanlar doğuya, Yahudiler ise batıya yönelmektedirler.<sup>26</sup> Bu tefsire göre zikredilen şekilde kasıtlı okuyuş -doğuya aittir okuyuşu- Hz. İbrahim’in Hıristiyan olduğunu ifade eder. Böyle bir sözün neden küfrü gerektirdiğinin açıklaması yapılmıştı.

Otuz ikincisi: *Furkan suresinde* (25/60.) (18b-1a) “*Rahmân’a secde edin.*” diye durur ve “*Rahmân nedir?*” diye başlarsa *kâfir olur.*

Furkan suresi 25/60. ayetin meali “Onlara Rahman için secde edin dendiğinde, Rahman nedir? derler.” şeklindedir. Ayetten anlaşıldığı üzere inkarcıların, Rahman nedir? sorusu Allah’ı inkar etmek üzere sordukları inkârî bir sorudur. Zikredildiği şekilde yanlış okuma onların bu inkar sözlerini içerdiğinden, kasıtlı olduğunda küfrü gerektirmektedir.

<sup>26</sup> Mâtürîdi, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/563.

Otuz üçüncüsü; Şu'arâ suresinde (26/23.) (2a) "Firavun dedi ki." diye durup "Alemlerin Rabbi nedir?" diye başlarsa kâfir olur.

Şu'arâ suresi 26/23. ayetin meali "Firavun alemlerin Rabbi nedir? dedi." şeklindedir. Burada Firavun, Hz. Musa'nın, Rabbinin kendisine hüküm ve hikmet verip peygamber kıldığını söylemesi üzerine bu soruyu sormuştur. Dolayısıyla alemlerin Rabbi olan Allah'ı tanımadığını ifade edecek şekilde kasıtlı okuma küfrü gerektirir.

Otuz dördüncüsü; Kasas suresinde (28/38.) (3a) "Ey Haman." diye durursa ve "Bana bir kule yap. Belki Musa'nın tanrısına muttali olurum." diye başlarsa kâfir olur.

Kasas suresi 28/38. ayetin meali "Ey Haman bana bir kule yap ki, belki Musa'nın Rabbine muttali olurum." şeklindedir. Bu ayette Firavun ilahlık iddiasında bulunduğundan Hz. Musa'nın belirtmiş olduğu yaratıcıyı insan gibi tasavvur etmiş ve ona mekan atfederek, onun gökte olduğunu düşünmüş ve ona ulaşarak öldürmek için vezirinden bir kule yapmasını istemiştir. Ayet zikredildiği gibi başlayarak okunduğunda, Firavun'un sözü, okuyanın sözü olur. Bu da Firavun'un yaptığı gibi Allah'a ulaşmak için bir kule inşa edilmesini istemek anlamına gelir ki her kim Allah'ın uluhiyyet vasıflarına uymayan bir şeyi O'na atfederse kâfir olur.

db | 827

Otuz beşincisi; Yâsîn suresinde (36/52.) (4a) "Vay başımıza gelenler. Bizi bu yattığımız yerden kaldıran kim?" diye durup "Rahman vaad etmedi." diye başlarsa kâfir olur.

Yâsîn suresi 36/52. ayetin meali "Vay başımıza gelenler. Bizi yattığımız yerden kim kaldırdı? Rahmanın vaad ettiği işte bu." şeklindedir. Kasden belirtildiği gibi okunduğunda Allah'ın vaad ettiği yeniden diriltmeyi vaad etmemesi gibi bir mana ortaya çıkmaktadır ki Allah asla vaadinden dönmez. Bu manaya gelecek bir kasıtlı okumanın küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir.

Otuz altıncısı; Saffât suresinde (37/151.) (5a) "Muhakkak ki onlar sırf kendi uydurmaları olarak diyorlar." diye durup "Allah çocuk sahibi oldu." diye başlarsa kâfir olur.

Saffât suresi 37/151. ayetin meali "İyi bilin ki onlar, sırf kendi uydurmaları olarak Allah çocuk edindi, diyorlar." şeklindedir. Kasıtlı olarak yanlış başlangıç Allah'ın çocuk edindiği manasını ifade etmektedir ki buna inananın kâfir olduğu açıktır.

Otuz yedincisi; *Sâd suresinde* (38/4.) (6a) “*Kâfirler dedi.*” diye durup “*Bu sihirbaz ve tam bir yalancıdır.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

Sâd suresi 38/4. ayetin meali “...Kâfirler, bu sihirbaz ve tam bir yalancıdır, dediler.” şeklindedir. Allah’ın peygamberine sihirbazlık ve yalancılık iftirası küfrü gerektirir. Nitekim ayet bu sözü kâfirlerin söylediğini bildirmektedir. Öyleyse kasıtlı olarak bu manaya gelecek şekilde okuma küfrü gerektirir.

Otuz sekizincisi; *Zümer suresinde* (39/8.) (7a) “...*Daha önce yalvardığını (unutur) ve kılar.*” diye durup “*Allah için eşler vardır.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

Zümer suresi 39/8. ayetin meali “Daha önce Ona yalvardığını unutur ve Allah’a eşler koşar...” şeklindedir. Ayeti Allah’a eş koşma manasına gelecek şekilde kasıtlı okumak küfrü gerektirir.

Otuz dokuzuncusu; *Mü’min suresinde* (40/24.) (9a) “*Firavun’a Haman’a ve Karun’a, ... dediler.*” diye durup “*Bu çok yalancı bir sihirbazdır.*” diye başlarsa *kâfir olur.*

828 | db

Mü’min suresi 40/24. ayetin meali “Firavun’a, Hâmân’a ve Kârûn’a gönderdik. Onlar ise, bu çok yalancı bir sihirbazdır, dediler.” şeklindedir. Firavun, Hâmân ve Kârûn’un, Hz. Mûsâ’yı ve getirdiği mucizeleri inkar sadedinde söyledikleri, yalancı ve sihirbaz ifadeleriyle başlamak küfürdür. Bu şekilde başlayarak okuma hem Allah’ın gönderdiği peygamberi hem de Kur’an’da anlatılanları inkar olduğundan küfürdür.

Kırkıncısı; *Aynı surede* (40/41-42.) (10a) “*Ve beni ateşe çağırıyorsunuz. Beni ... çağırıyorsunuz.*” diye durup “*Allahı inkar etmem ve Ona şirk koşmam için.*” diye devam ederse *kâfir olur.*

Mü’min suresi 40/41-42. ayetin meali “...Ben sizi kurtuluşa çağırıyorum, siz ise beni ateşe çağırıyorsunuz. Siz beni Allah’ı inkar etmeye ve hakkında hiçbir bilgim olmayan şeyleri ona şirk koşmaya çağırıyorsunuz.” şeklindedir. Allah’a şirk koşma ve onu inkar manasını ihtiva ettiğinden, bu şekilde başlayarak okuyuş küfür olarak ifade edilmiştir.

Kırk birincisi; *Aynı surede* (40/26.) (11a) “*Firavun ... dedi.*” diye durup “*Bırakın beni Mûsâ’yı öldüreyim. Rabbini yardıma çağırın.*” diye devam ederse *kâfir olur.*



Mü'min suresi 40/26. ayetin meali "Firavun dedi ki bırakın beni Mûsâ'yı öldüreyim. (Faydası olacaksa) Rabbini çağırın." şeklindedir. Ayeti Firavunun Hz. Mûsâ'ya, Allah'ın yardımı olmayacağı şeklindeki inkarını ifade edecek şekilde kasıtlı okuma inkarı gerektirir.

Kırk ikincisi; *Hâmîm Secde suresinde* (41/22.) (13a) "*Fakat siz ... sanyordunuz.*" diye durup "*Yaptıklarınızın çoğunu Allah bilmez.*" diye başlarsa *kâfir olur.*

*Hâmîm Secde suresi* 41/22. ayetin meali "Fakat yaptıklarınızın çoğunu Allah'ın bilmediğini sanyordunuz." şeklindedir. Kasden belirtildiği şekilde yanlış okuma Allah'ın ilmine nâkîsa getirmek manasında olduğundan, Allah'ın zat veya sıfatlarında Ona layık olmayan şeylere inanmak küfür olarak addedilmiştir.

Kırk üçüncüsü; *Tûr suresinde* (52/23.) (14a) "*Orada kadeh alır verirler, ... yoktur.*" diye durur ve "*Orada saçmala vardır.*" diye devam ederse *kâfir olur.*

*Tûr suresi* 52/23. ayetin meali "Orada kadeh alır verirler ama o içecek saçmalamaya yol açmaz..." şeklindedir. Ayeti zikredildiği gibi kasden okuma Allahu Teâlâ'nın bildirmiş olduğunun aksine cennet içeceğinin insanda saçmalama ve günaha yol açacağı manasını ifade eder. Ahiret hayatı ve ahvali ile ilgili bilgileri bizler Allah'ın bildirmesi ile bilebiliriz. Allah'ın kitabında bize bildirmiş olduğu ahiret ahvaline dair hususlarda Onun bildirdiğinin aksi şekilde inanmayı ortaya kayacak şekilde okuma küfür olarak ifade edilmiştir.

Kırk dördüncüsü; *Aynı şekilde Vâkıa' suresinde* (56/43-44.) (15a) "*Kara duman gölgesindedirler, ... değildir.*" diye durup "*Serindir...*" diye başlarsa *kâfir olur.*

*Vâkıa' suresi* 56/43-44. ayetlerin meali "Serin ve rahatlatıcı olmayan bir kara duman gölgesindedirler." şeklindedir. Diğer ayette cennetliklere verilen nimetin yanlış tasviri nasıl söz konusu olmuşsa, bu ayette de cehennemliklerin azabı, kasden bu şekilde okunduğunda, yanlış biçimde tasvir edilmiş olmaktadır. Cehennemliklere serinliğin olmadığı bildirilmişken, zikredildiği gibi ahiret ahvalinde anlatılanın aksine itikadın küfrü gerektireceği belirtilmiştir.

Kırk beşincisi; *Haşr suresinde* (59/16.) (16a) "...*Hani insana demişti.*" diye durursa ve "*inkar et.*" diye başlarsa *kâfir olur.*

Haşr suresi 59/16. ayetin meali "...Hani o (şeytan) insana inkar et, der..." şeklindedir. Şeytanın sözü olan "inkar et" lafzını bağlamından kopararak muhatabına kendi sözüymüş gibi, kasden yanlış okumanın küfrü gerektirdiği ifade edilmiştir. Burada bu sözü kasıtlı olarak söyleyen şeytanın insanı sapıttırmadaki rolünü üstlenmiş olmaktadır.

Kırk altıncısı; *Cuma suresinde* (62/10.) (17a) "Zikredin." diye durup "Çok Allah." diye devam ederse kâfir olur.

Cuma suresi 62/10. ayetin meali "Allah'ı çok zikredin." şeklindedir. Burada kasıtlı olarak birden fazla ilah manasına gelecek şekilde yanlış okumanın, yani şirke düşürecek tarzda okumanın küfür olduğu belirtilmiştir.

Kırk yedincisi; *Nûn suresinde* (68/51.) (18a) "Derler." diye durup "Şüphesiz yok o delidir." diye devam ederse kâfir olur.

Nûn suresi 68/51. ayetin meali; "Şüphesiz yok o delidir." derler." şeklindedir. Ayet-i kerimede kâfirlerin Kur'ân-ı Kerîm'i işittiklerinde söyledikleri söz anlatılmaktadır. Kasden kâfirlerin sözünü kendi sözü gibi söyleyecek şekilde okumak küfür olarak belirtilmiştir. Kâfirler peygamberimizi delilik, kahinlik, sihirbazlık gibi şeylerle itham ederek Kur'ân'ı inkar etmişlerdir. Onların inkarlarına dayanak yaptıkları vehim ve iftiralarına uygun okumanın küfrü gerektirdiği aşıkardır.

Kırk sekizincisi; *Naziât suresinde* (79/24.) (19a) "Dedi." diye durup "Ben sizin en yüce Rabbinizim." diye devam ederse kâfir olur.

Naziât suresi 79/24. ayetin meali "Ben sizin yüce Rabbinizim, dedi." şeklindedir. Firavun'un ilahlık iddiasında bulunduğu bu sözünü onun iddiasını kendi sözü gibi söyleyerek kasden okuma ilahlık iddiasında bulunma anlamına geleceğinden küfür olarak ifade edilmiştir.

Kırk dokuzuncusu; *Duhâ suresinde* (93/2-3.) (1b) "Sükûna erdiğinde geceye, değil." diye durup "Rabbin seni terk etti." diye başlarsa kâfir olur.

Duhâ suresi 93/2-3. ayetlerin meali "Sükûna erdiği zaman geceye yemin ederim ki Rabbin seni terketmedi." şeklindedir. İmam Mâtürîdî bu ayetlerin sebab-i nüzulü olarak iki olay zikretmektedir. Birincisinde, Hz. Peygamber'e (s.a.v) bir şey sorulduğu veya ondan

bir şey istendiği, Onun da inşallah demeden yarın yaparım dediği, bunun üzerine günlerce vahyin kesildiği ve gelmediği, müşriklerin de “Rabbi onu terk etti ve darıldı.” dedikleri aktarılmaktadır. İkinci-sinde ise vahyin gecikmesi üzerine Peygamberimizin (s.a.v.) çektiği sıkıntıyı gören Hz. Hatice “Ben Rabbinin sana gücendiğini ve terk ettiğini sanıyorum.” demiştir. İmam Mâtürîdî ikinci görüşün muhtemel olmadığını çünkü Hz. Hatice'nin ve inançlı hiçbir mü'minin bu sözü söylemeyeceğini çünkü Allah'ın peygamberlerinden hiçbirini terk etmeyeceğini bildiklerini ifade etmektedir.<sup>27</sup> Yani İmam Mâtürîdî bu sözü ancak kâfirlerin söyleyebileceğini belirtmektedir. Bu nedenle de onların söylediği sözü kendi sözü olacak şekilde kasıtlı okuma, küfür olarak nitelendirilmiştir.

Ellincisi; “Sana darılmadı da.” (ayeti) (93/3) (2b) aynı şekildedir. Yani bu ayeti “Darıldı.” diye okumak ta küfürdür. Çünkü bu söz öncekiyle birlikte inkarcıların sözüdür.

Elli birincisi; Mâûn suresinde (107/4.) (2b) “fe” diye durup “Yazıklar olsun o namaz kılanlara.” diye başlarsa kâfir olur.

Mâûn suresinde yetimi itip kakan, yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen dini yalanlayandan bahsedildikten sonra, namazı kılıp ciddiye almadıkları zikredilmiştir. Dini yalanlayarak ciddiye almadan namaz kılanlar için “yazıklar olsun” ifadesi kullanılmışken, bu ifadeyi öncesinden kopararak mutlak manada Allah'ın emrini yerine getirmek için namaz kılanları da kapsayacak biçimde kasden okumanın küfrü gerektirdiği belirtilmiştir.

Elli ikincisi; Kâfirûn suresinde (109/1-2.) (3b) “Kâfirler, hayır.” diye durup “Sizin taptıklarınıza taparım.” diye başlarsa kâfir olur.

Elli üçüncüsü; Aynı surede “Hayır.” diye durup “Ben sizin taptıklarınıza tapıcıyım.” (109/4.) (4b) diye durursa (kâfir olur.) Nisâ suresi 4/43. ayetin tefsirinde İmam Mâtürîdî bu okuyuşun kasıtlı olduğunda küfrü gerektirdiğini, yanlışlıkla okumanın ise namazı bozacağını belirtmiştir.<sup>28</sup>

Elli dördüncüsü; İhlas suresinde (112/4.) (5b) “Olmadı.” diye durup “Onun dengi vardır.” diye başlarsa kâfir olur.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 10/557.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an 3/189-190.

İhlas suresi 112/4. ayetin meali “Onun hiçbir dengi yoktur.” şeklindedir. Ayeti kasıtlı olarak Allah’a şirk koşacak şekilde okumak küfür olarak ifade edilmiştir.

Risale burada bitmiştir. Devamında şu dua yer almaktadır:

*“Allahım, Hz. Muhammed (s.a.s) ve Onun âlinin hepsinin hakkı için, dilimizi küfürden, kalbimizi nifaktan, bedenimizi isyandan koru. Ey Mu’în, ey Raûf, ey Kerîm, ey Rahîm.”*

### SONUÇ

Risâlede kasden okunduğunda küfrü gerektireceği, yanlışlıkla okunduğunda ise namazı bozacağı ifade edilen ayetler dil yapısı bakımından incelendiğinde, başlıca üç grup altında toplandığı görülmüştür;

Birinci grup ayetler: Olumsuzluk harfinin olumsuz yaptığı kelimeden ayrılmasıyla mananın zıddına dönüştüğü yerlerdir. Mâtürîdî’nin tefsirinde naklettiği rivayette Kâfirûn suresindeki لا harflerinin atılması nasıl manayı bozmuşsa, risalede zikredilen yerlerde de olumsuzluk harflerinde durup, ondan sonraki yerden başlama aynı şekilde manayı bozmaktadır. Mesela Bakara 2/102. ayette “Onlar, Süleyman’ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular...” buyrulmaktadır. ما كفر سليمان ayetindeki olumsuzluk bildiren ما da durup كفر سليمان diye devam etmek, Allah’ın peygamberi Hz. Süleyman’ın kâfir olduğu anlamını vermektedir. Bu gibi yerlere risalede geçen; Âl-i ‘İmran 3/66,191, En‘âm 6/151, Yûnus 10/62, Hûd 11/31, Nahl 16/37,51, Vâkıa 56/43,44, Duhâ 93/2,3, Kâfirûn 109/4, İhlâs 112/4. vb. ayetler örnek verebilir.

İkinci grup ayetler: “Dedi” veya “dediler” ifadesiyle başlayan, ehl-i kitap, kâfirler gibi inanmayanların sözlerini, bu fiillerde durup, sonrasından başlayarak sanki okuyanın sözü gibi aktarma durumunun ortaya çıkardığı mana bozukluğu olan yerlerdir. Mesela Bakara 2/116. ayette “Allah çocuk edindi, dediler.” “dediler” fiilinde durup “Allah çocuk edindi.” diye başlamak inanmayanların sözlerini sanki kendi sözü ve görüşüymüş gibi bir ifade ortaya koymaktadır. Bu gibi yerlere risalede geçen; Bakara 2/111, Âl-i ‘İmran 3/181, Mâide 5/18, Tevbe 9/30, Hicr 15/6, Kehf 18/4, Furkân 25/60, Şu‘arâ

26/23, Sâd 38/4, Mü'min 40/24, Haşr 59/16, Kalem 68/51, Naziât 79/24 vb. ayetler örnek verilebilir.

Üçüncü grup ayetler: Soru edatıyla soru cümlesini ayırıp, hüküm cümlesi anlamının ortaya çıktığı yerler. Mesela İsrâ suresi 17/40. ayette “Rabbimiz erkek çocuklarını size seçip ayırdı da meleklerden kız çocukları mı edindi?” ayetinde soru cümlesinde durup “Meleklerden kız çocukları edindi.” diye başlamak ayetin ifade ettiği manaya zıt bir anlam ortaya çıkarmaktadır. Bu gibi yerlere risalede geçen; Mâide 5/116, En‘âm 6/50, Ra’d 13/16, İbrahim 14/10 vb. ayetler örnek verilebilir.

Bunlar haricinde cümlenin anlamı bozacak yerlerden bölünmesi gibi durumlar da zikredilebilir. Buna da Nisâ suresi 4/171. ayette “O çocuğu olmaktan münezzehdir.” “O münezzehdir.” diye durup “Onun çocuğu vardır.” diye başlamak örnek verilebilir.

Bu gibi yerlerdeki yanlış okumanın ortaya çıkardığı anlam bozuklukları ayetlerin ifade ettiği anlamın zıddını ortaya koymaktadır. Bu anlam bozukluklarını da şu şekilde sayabiliriz;

db | 833

Allah’ın zatına sıfatlarına ve uluhiyyetine yakışmayacak; çocuk edinmesi, ortağının olması, fakir olması, boş şeyler yaratması gibi Allah’a imanla ilgili bozuk manalar.

Peygamberlere ve onların ismetine yakışmayacak ve onlar hakkında yanlış bilgiler ortaya çıkaran yanlış okumalar. Mesela Hz. Musa’nın sihirbaz ve yalancı olduğunun söylenmesi, Hz. İbrahim’in Yahudi olduğunun ifade edilmesi, Hz. İsa ve annesinin insanlara Allah’ı bırakıp kendilerini ilah edinmelerini söylemesi, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), benim yanımda Allah’ın hazineleri vardır, ben meleşim ve gaybı bilirim gibi yalan sözler söylemesi gibi. Görüldüğü gibi bu manalara gelen yanlış okumalardan peygamber inancına aykırı ifadeler ortaya çıkmaktadır.

İmam Mâtürîdî’nin büyük günah işleyen kimsenin dinden çıkmayacağı görüşü ile, küfrü sebep olacak şekilde kasden yanlış okumanın okuyanı kâfir yapacağı görüşü arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Birinci husus amelle, ikinci husus ise imanla ilgilidir. İmam Mâtürîdî’ye göre iman kalbin işi olduğundan Kur’ân-ı Kerim’de açık bir şekilde bildirilen, Allah’ın zâtı, Peygamberler ve risalet görevleri, müşrikler ve ehl-i kitabın yanlış olduğu için eleştirilen inançları vb.

hususlarda, Kur'ân'ın beyanına zıt bir inanca sahip olmanın küfrü gerektirdiğini söylemesi görüşlerine uygunluk arz etmektedir.

Bu risalenin görüş itibarıyla İmam Mâtürîdî'ye ait olduğunu söylemek en isabetli tercih olarak karşımıza çıkmaktadır.

Risalenin inceleme fırsatını bulduğumuz nüshalarını iki grup altında toplamamız mümkündür. Birinci gruptaki risalelerde, bu risalenin İmam Mâtürîdî'ye ait olduğu söylendikten sonra yanlışlıkla okunduğunda namazı bozacağı ve kasden okunduğunda okuyanın kâfir olacağı belirtilen yerlerin 52 tane olduğu zikredilmiştir. İkinci gruptaki risalelerde ise bu sayı 83 olarak belirtilmiştir. Birinci gruptaki risaleler; Süleymaniye kütüphanesi; Hacı Mahmut Efendi 00892-002, Şehit Ali Paşa 02790-008, İzmir 00788-003 numaralı risalelerle, Afyon Gedik Ahmed Paşa 17563 numarada kayıtlı risaledir. İkinci gruptaki risaleler ise Süleymaniye kütüphanesi; Reşit Efendi 01029-013 ve Hamidiye 01457-005 numaralarda kayıtlı risalelerle, Hamdan'ın ve Irmak Kaçar'ın incelemiş olduğu risalelerdir.

834| db

Ne var ki her iki gruptaki risalelerde belirtilen ayet sayıları ile verilen örnek sayıları birbirini tutmamaktadır. Hacı Mahmut Efendi 00892-002, Şehit Ali Paşa 02790-008, İzmir 00788-003 numaralı risalelerle, Afyon Gedik Ahmed Paşa 17563 numarada kayıtlı risalelerde 54 örnek verilmiştir. Bu örneklerden Hacı Mahmut Efendi 892/1, Şehit Ali Paşa 2790, numaralarda zikredilen örnekler aynı, İzmir 00788-003 numaralı risalelerle, Afyon Gedik Ahmed Paşa 17563 numarada kayıtlı risalelerde zikredilen örnekler birbiriyle aynıdır. Hacı Mahmut Efendi 00892-002, Şehit Ali Paşa 02790-008, numaralarda zikredilen örneklerden üç tanesi, İzmir 00788-003 numaralı risalelerle, Afyon Gedik Ahmed Paşa 17563 numarada kayıtlı risalelerde zikredilen örneklerden farklıdır.

Bu yerlerin sayısının 83 tane olduğunu ifade eden, Reşit Efendi 01029-013 ve Hamidiye 01457-005 numaralarda kayıtlı risalelerde 54 örnek verilmiş, Hamdan'ın incelediği risalede 55, Irmak Kaçar'ın incelediğinde ise 57 örnek verilmiştir.

Risalelerin başlangıç kısmında farklı sayıların verilmesi, iki farklı kaynaktan gelmiş olabileceğini akla getirmektedir. Verilen örneklerin başlangıçta zikredilen sayıları tutmaması ise müstensihler tarafından yazılırken yapılan hatadan veya yazan kişinin dikkatsizliği ve tasarrufundan kaynaklanmış olabilir.

Bu durum risalenin konu ve fikir bakımından İmam Mâtürîdî'ye ait olmakla birlikte verilen örnekler bakımından bazı tasarruflarda bulunulmuş olunabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Müellif nüshası veya müellife yakın tarihli bir nüsha tarafımızdan tespit edilememiş olduğundan bu farklılığın sebebi tam olarak belirlenememiştir.

Ancak ilk gruptaki risalelerde ifade edilen 52 sayısı esas kabul edilirse bütün risalelerde verilen örnekler bu sayıya ulaşmakta hatta bu sayıyı geçmektedir.

Sonuç olarak bu risalenin İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine uygun olmadığı iddiasıyla, ona ait olmadığı görüşü doğru gözükmemektedir. Tam aksine Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Nisâ suresi 43. ayette geçen tefsirle birebir uyum halinde olması nedeniyle ona ait olduğu kanaati hasıl olmuştur. Ancak bunu kesin olarak ifade edebilmek için müellif nüshası veya ondan istinsah edilmiş bir nüshaya da şu ana kadar tarafımızdan ulaşılammıştır. Yine de ulaşılan risale nüshalarında, İmam Mâtürîdî'ye atfedilmesi, muhtevasının tefsirine uyması nedeniyle, Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vakfu 'aleyh isimli risalenin İmam Mâtürîdî'nin eserleri arasında zikredilmesi gerektiğinin daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Ak, Ahmed. *Mâtürîdî Kaynaklarında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktor tezi, 2006).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sühâh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibridâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2001.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Mâtürîdî, Suudi Arabistan: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1992.
- el-Fihri'sü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût, 'Ulümü'l-Kur'ân Mahtûtâtü't-tecvîd, 1/22-24.
- Hamdan, Ömer Yusuf Abdülganî. "Resâil fi'l-Vukûfi'l-Mefrûda ve beyâni elfâzi'l-küfri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtibi li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 9, Cemâziyel Ahir, h. 1431.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kur'âni'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debbâğ, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Ali. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- Kaçar, İrmak. Vakf ve İbtida Konularında Yazılmış Çağatayca Bir Risale: Celâleddin Otrarî'nin Vukûfu'l-Kur'ân'ı". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/30 (2017): 205-242.

- Kayhan Veli. "Vakf ve İbtida İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 (2006): 293-336.
- Kutlu Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî". *Dini Araştırmalar*, 5/15. (Ocak-Nisan 2003): 5-28.
- Mağribî, Ali Abdülfettah. *İmamu Ehlî's-sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ve ârâuhu'l- kelâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1405/1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Baslum, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Özen Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 28 (2003): 146-154.
- Sezgin Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*. I-IX Leiden: 1967-84.
- Temel Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. 2. Baskı. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2009.
- Topaloğlu Bekir. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Ulrich Rudolph. *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.



# Review and Evaluation of Imam Mâtürîdî's *Risâle fî Mâ lâ Yecûzu'l-Vaqfu 'Aleyh* Tractate

Orhan İYİBİLGİN \*

## Extended Abstract

The tractate named “*Risâle fî mâ lâ yecûzû'l-vaqfu 'aleyh*” states that stopping inadvertently during the prayer will invalidate the prayer and in some places when stopped on purpose the person praying (salah) will become an infidel. It is also stated by Imam Mâtürîdî that the imaming of anyone who does not know these places is not permissible according to the ijma of scholars. While this treatise is said to belong to Imam Mâtürîdî in some sources, it is stated otherwise in some others. Since it will serve a more accurate understanding of his views, it is very important to reveal whether the treaty (despite its small size) is the work of Imam Mâtürîdî, who is the founder of the Mâtürîdî sect or not. For this reason, firstly, it was determined whether the content of the treatise was in line with the commentary of Imam Mâtürîdî called *Ta'wilâtü'l-Quran*. At the same time, the researches by some authors who made researches on Imam Mâtürîdî were investigated and the bibliography works were checked for whom they were attributed to, and other works on this subject were examined by reaching the manuscripts available in various libraries. The content of the treatise was first examined and its text was identified in Arabic letters, then it was translated into Turkish and evaluated.

Ulrich, one of the advocates of the opinion that it does not belong to him, tries to support this view with the claim that the content of the treatise does not comply with the views of Imam Mâtürîdî. There is no contradiction between Imam Mâtürîdî's view that a person who commits major sins will not fall from the grace and deliberately misreading the pray will make the reader an unbeliever. The first point is about deeds and the second is about belief. According to Imam Mâtürîdî, since the faith is the work of the heart, and contradicting the essence of Allah, the prophets and prophethood duties, polytheists and the beliefs criticising people of the book for being wrong and having a belief that is contrary to the statements of the Quran means blasphemy and these views are in line with his views.

As a matter of fact, Imam Mâtürîdî states in the interpretation of the 43rd verse of the Surah an-Nisa that a person who reads the verses deliberately wrong, without any room for discussion, will be an unbeliever. Thus, it is clearly revealed the statement that a person who devoted to spoil the meaning deliberately will be an unbeliever in the beginning part of the treatise is the opinion of Imam Mâtürîdî. The places where it is said to be unbelievers when

\* Assistant Professor, Ordu University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, orbilgin@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1360-7229>

deliberately stood in the treatise are matters related to faith, as in the verse that is interpreted.

When the verses, which are stated to require blasphemy when read intentionally, and that if read by mistake will invalidate prayer, are examined in terms of language structure, it is seen that they are grouped under three main groups;

The first group of verses: They are the places where the meaning turns into its opposite by separating the letter of negativity from the word it makes negative. Just as the omission of the letters  $\nu$  in the Surah Al-Kafirun in the narration that Mâtürîdî narrates in his commentary distorts the meaning, stopping in the negativity letters in the places mentioned in the treatise and starting from the place after it also spoils the meaning. For example, in the verse Baqara 2/102., "They obeyed what the demons invented and said about Solomon's reign. The truth is that Solomon did not become an unbeliever, but the demons became disbelievers ...". Saying the negativity in the verse of  $\text{سليمان كفر ما}$ , to stop at  $\text{ما}$  and continue by saying  $\text{سليمان كفر}$ , means Allah's prophet Solomon was an unbeliever. The following verses were given as examples for such places in the treatise; Ali-i Imran 3 / 66,191, An'am 6/151, Yunus 10/62, Hud 11/31, Nahl 16 / 37,51, Vakıa 56 / 43,44, Duha 93 / 2,3, Kafirun 109 / 4, İkhlas 112/4.

The second group of verses: They are places that start with the phrase "they said", and the words of unbelievers, such as people of the book and the unbelievers, are the places with a meaning disorder caused by the state of stopping in these verbs and transferring them like they are the words of the reader. For example, in the verse Baqara 2/116., they said "God has taken a child." "They said," he stopped at the verb "God has taken a child." to begin with reveals an expression as if the words of the non-believers are their own words and opinions. The following verses were given as examples for such places in the treatise; Baqara 2/111, Ali-i Imran 3/181, Maida 5/18, Tawba 9/30, Hijr 15/6, Kahf 18/4, Furkan 25/60, Shu'ara 26/23, Sad 38/4, Mü'min 40/24, Hashr 59/16, Kalem 68/51, Naziat 79/24 etc.

Third group of verses: The places where the preposition and the question sentence are separated and the meaning of a judgment sentence appears. For example, in the verse Surah al-Isra, 17/40., "Did your Lord choose and separate the boys for you and take daughters from the angels?" In the verse, he stopped at the question sentence, "He got girls from angels." To begin with reveals a meaning opposite to the meaning expressed by the verse. The following verses were given as examples for such places in the treatise; Maida 5/116, Enam 6/50, Ra'd 13/16, Ibrahim 14/10 etc.

Apart from these, situations division of the sentence from places that will distort its meaning can be mentioned as well. For example in the verse of an-Nisa 4/171., "He is excluded from having a child." can be misread and understood if read "He is unsound." paused and continued, "He has a child."

The meanings caused by the misreading in such places reveal the opposite of the meaning expressed by the verses. We can count these distortions as follows;

Meaning which will not befitting Allah's attributes and divinity; corrupt meanings related to belief such as having children, having a partner, being poor, creating empty things.

Inaccurate readings that do not fit the prophets and their names and reveal false information about them. For example, saying that Moses was a magician and a

liar, that Abraham was a Jew, Jesus and his mother told people to abandon God and take themselves as gods, the Prophet (saas) telling lies such as he had God's treasures with him, he is an angel and unseen and he knows the unknown. As can be seen, expressions contrary to the belief of the prophet emerge from the wrong readings that have these meanings.

The claim that this treatise is not in line with the views of Imam Mâtürîdî does not seem correct. On the contrary, it has been concluded that in the verse 43 of an-Nisa in the Ta'wîlâtü'l-Quran is in full harmony with the interpretation mentioned. However, in order to express this definitively, the copy of the author or a copy derived from it has not been reached by us until now. Nevertheless, it has been concluded that it would be more correct to mention the treatise called Risâle fî mâ yecûzû'l-vaqfu 'alayh among the works of Imam Maturîdî because it is attributed to Imam Mâtürîdî and its content complies with its interpretation.

**Keywords:** Tafseer, Risâle fî mâ lâ yecûzû'l-vaqfu 'aleyh, Imam Mâtürîdî, Vaqf, İbtidâ, the works of Imam Mâtürîdî.





# COUNSELING AND GUIDANCE PROGRAMS FOR WOMEN WITHIN THE CONTEXT OF PARADIGM SHIFT IN US PRISON SERVICES

Hatice KOÇ KANCA\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 29 Temmuz 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Koç Kanca, Hatice. "ABD Cezaevi Hizmetlerinde Paradigma Değişimi Bağlamında Kadınlar İçin Danışmanlık ve Rehberlik Programları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 841-869.

<https://doi.org/10.33415/daad.750875>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 10 June 2020, **Accepted:** 29 July 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** İyibilgin, Orhan. "Counseling And Guidance Programs For Women Within The Context Of Paradigm Shift In Us Prison Services". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 841-869.

<https://doi.org/10.33415/daad.750875>



## Abstract

The American criminal and correctional authorities have designed and implemented programs aiming rehabilitation of male prisoners alone, for many years, neglecting women prisoners and the correctional works for their problems.<sup>1</sup> However, due to the increasing number of female prisoners in United States prisons, the state and federal correctional authorities have faced the fact that they focus on women-oriented problems and their solution.<sup>2</sup> The awareness that

\* Dr., Georgetown University, Department of Theology, Visiting Scholar, hk766@georgetown.edu, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

<sup>1</sup> Stephanie S. Covington, "Women in Prison Approaches in the Treatment of Our Most Invisible Population", *Women and Therapy Journal* 21/1 (1998) : 141.

<sup>2</sup> Kimberly Houser - Steven Belenko, "Disciplinary Response to Misconduct Among Female Prison Inmates with Mental Illness, Substance Use Disorders, and Co-Occurring Disorders", *Psychiatric Rehabilitation Journal* 38/1 (2015): 24 ; Alma Harris, *Building Upon The Razor Wire Women's Program By Incorporating Experiential*

has emerged over time has opened the door to the paradigm shift of American correctional authorities towards women. This awareness has led to the initiation of family protection programs in some states to address the needs of women prisoners and their families more respectfully. Moreover, it has led to the launch of several new programs: inmate mothers should be included in educational programs in order to respond to the physical, emotional and psychological needs of their children; those mothers should meet with their minor children and adolescents with games and various activities in special and child-friendly rooms outside the normal visiting room; it should be given additional visitation rights for those mothers who participate in parenting trainings; a new mother should be allowed to live with her infant in a private section for up to 18 months.<sup>3</sup> In this article, parallel to this paradigm shift especially in the late 90s and early 2000s, some national and local correctional works and projects focused on the needs of female prisoners that was initially neglected but then taken into consideration due to the increasing number of women convicts and needs peculiar to them, will be examined. The treatments, medical processes, physical and mental treatment methods required by the clinical psychology offered to the prisoners based on prisoners' needs are out of our scope. This study, rather, focuses on practices -their effects and efficiency- carried on successfully with combined efforts of criminal correctional authorities, psychologists, municipal and church officials, social service experts and volunteers that aim to support female prisoners, especially those with children.

**Keywords:** Incarcerated women, Parenting preservation program, Extended prison visitation, Correctional programs.

#### ABD Cezaevi Hizmetlerinde Paradigma Değişimi Bağlamında Kadınlar İçin Danışmanlık ve Rehberlik Programları

##### Öz

Amerika ceza ve ıslah makamları uzun yıllar kadın mahkumları ve onların sorunlarına yönelik ıslah çalışmalarını ihmal ederek, yalnızca erkek mahkumları ıslaha yönelik programlar tasarlamış ve uygulamıştır. Ancak Birleşik devletler hapishanelerinde kadın mahkum nüfusunun her geçen gün artması sebebiyle, eyalet ve federal ıslah makamları kadın odaklı sorunlara eğilme ve bu çerçevede çözüm üretme gerçeği ile karşı karşıya kalmıştır. Bu konuda zaman içinde ortaya çıkan farkındalık, Amerikan ıslah makamlarının kadınlara yönelik paradigma değişikliğine kapı aralamış ve bazı eyaletlerde kadın mahkumların ve ailelerinin ihtiyaçlarının daha saygın bir şekilde karşılanması, aile koruma programlarının başlatılmasını sağlamıştır. Bunun yanında annelerin çocuklarının fiziksel, duygusal ve psikolojik ihtiyaçlarına yanıt verebilmesi için eğitim programlarına alınması mahkum annelerin çocuk ve ergen yaşta olan çocukları ile normal ziyaret odasının dışında özel ve çocuk dostu odalarda oyunlar ve çeşitli etkinliklerle bir araya gelmesi, çocuğu olan mahkum annelere ebeveynlik eğitimlerine katılması halinde ilave ziyaret haklarının tanınması, bebek sahibi olan mahkumun 18 aya kadar özel bir bölümde bebeği ile birlikte yaşayabilmesine imkan sağlayan pek çok yeni

*Therapy Interventions To Treat Addictions In Women In Prison* ( Ann Arbor : ProQuest LLC, 2016), 20.

<sup>3</sup> Jeralyn Faris - Joann Miller, "Family Matters: Perceptions of Fairness Among Incarcerated Women," *Prison Journal* 90/ 2 ( June 2010):140.

programın başlatılmasını da sağlamıştır. Bu makalede özellikle 90'ların sonu ve 2000'lerin başında söz konusu paradigma değişikliği paralelinde başlangıçta ihmal edilen ama artan rakamlar ve ihtiyaçlar sebebi ile dikkate alınan kadın mahkumların ihtiyaçlarına özel olarak uygulanan bazı ulusal ve yerel ıslah çalışmaları ve projeler incelenmeye çalışılacaktır. Mahkumlara ihtiyaç durumuna göre sunulan klinik psikolojinin gerektirdiği tedaviler, tıbbi süreçler ile fiziksel ve mental tedavi yöntemleri kapsam alanımız dışındadır. Bu çalışmada daha çok ceza ıslah makamları, psikologlar, belediye ve kilise görevlileri, sosyal hizmet uzmanları ve gönüllülerin birlikte yürüttüğü kadın mahkumları özellikle de anne olan mahkumları destekleme amaçlı yapılan ve başarı sağlamış uygulamalara ve bu uygulamaların etkisi ve verimliliğine değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mahkum kadınlar, Aile koruma programları, Artırılmış hapisane ziyaretleri, ıslah programları.

## Introduction

The State and Federal Correctional Authorities of the United States have directed all their attention and caution to male prisoners in the past, and neglected efforts to understand or solve the problems of female prisoners.<sup>4</sup> However, until the early 80s, the female prisoners' population constituted a very small percentage of the general prisoner population, therefore, it is possible to say that in those years female prisoners were described as “forgotten population” with very good intentions<sup>5</sup> and that this situation was tolerated, at least did not cause a mass social problem.<sup>6</sup> In fact, most of the States did not even have prisons for women in these years . In the early 80s, there were only 12,000 female prisoners nationwide, while the rate of women's imprisonment in the last 40 years exceeded that of male prisoners<sup>7</sup>, and the lack of equality between male prisoners and female prisoners<sup>8</sup> provided the groundwork for

<sup>4</sup> Faris -Miller, “Perceptions of Fairness Among Incarcerated Women” , 140.

<sup>5</sup> Barbara Bloom et al., *Gender-Responsive Strategies: Research, Practice, and Guiding Principles For Women Offenders* ( Washington, DC: National Institute of Corrections, 2003), 3.

<sup>6</sup> Mary E. Keaveny - Jaclene A. Zauszniewski, “Life Events And Psychological Well-Being In Women Sentenced To Prison”, *Issues in Mental Health Nursing* 20/1 (1999): 74; Ann Booker Loper, “Adjustment of Prison of Women Convicted of Possession, Trafficking, and Nondrug Offenses”, *The Journal of Drug Issues* 32 (2002): 25.

<sup>7</sup> Joycelyn M. Pollock-Byrne et al., “Women, Prison, and Crime”, *The Journal of Criminal Law and Criminology* 82/ 4 (1992): 1190.

<sup>8</sup> Joanne Belknap, *The Invisible Woman: Gender Crime, and Justice*, Third Printing ( Belmont, CA: Wadsworth, 2001), 224-227; Bloom et al., *Gender Responsive Strategies*, 4; Merry Morash et al., “A Comparison of Programming For Women And Men in U.S. Prisons Since The 1980s,” *Crime & Delinquency* 40 (1994): 197.

the criminal and correctional authorities to raise awareness of female prisoners. In this context, firstly, studies about gender differences, and the tendencies and behaviors stemming from these differences have been taken into consideration, and then male-dominated correctional implementations have initially turned into activities involving all prisoners without gender separation. Thus, in the early 90s, some of the correctional boot camps accepted female prisoners<sup>9</sup>, and subsequently, only studies that prioritize women were put into effect, taking into account the women's income status, criminal profiles, physical and psychological trauma experiences, and the additional problems arising from being a mother. A more inclusive correctional paradigm has been developed that aims for a general improvement and correctional effort by including female prisoners' families and children outside.

### **Prisoner Numbers and Proportions**

844 | db

According to the official record of Bureau of Justice Statistics, as of the end of December 31, 2016, there were a total of 1,506,757 prisoners under the jurisdiction of the US state and federal correctional authorities. Of this number, 1,395,141 were male and 111,616 were female prisoners, and this figures demonstrate that 7.4% of the total prisoner population consists of female prisoners.<sup>10</sup>

By the end of 2016, state prisons had 12,600 fewer prisoners compared to 2015, and federal prisons had 7,300, therefore 4% fewer prisoners. The number of convicted prisoners has reached its lowest level in 2016, with the exception of those who have not been sentenced to imprisonment by the court or who have been convicted for a year or less. According to these data, even in 2016, which has the lowest number of prisoners, it is officially determined that 450 out of every 100,000 people living in the USA were convicted without any disparity in age, and considering the age of 18 and over, 582 out of every 100,000 18 years of age living in America were imprisoned. When we look at the figures in terms of women, it is seen that 33 out of every 100.000 people living in America

<sup>9</sup> Dale G. Parent, "Correctional Boot Camps: Lessons From a Decade of Research" (National Institute of Justice, 2003), 2, <http://www.ojp.usdoj.gov/nij>.

<sup>10</sup> Jennifer Bronson - E. Ann Carson, "Prisoners in 2007" (Bureau of Justice Statistics, 2019),6,<http://www.bjs.gov>, NCJ 252156.



are female prisoners and 68 out of every 100.000 women are female prisoners.<sup>11</sup> In addition, the studies of the International Center for Prison Studies have revealed that America has the largest population in terms of the number of criminals and that the number of women has the fastest increase rate among these large criminal masses.<sup>12</sup>

### Conditions of the Local Prisons

The jails run by about 3000 county or municipality-run detention facilities have prisoners who have not yet been convicted of a crime. Over the last 40 years, the number of people imprisoned in local jails in the United States has increased almost fivefold. In these places, where 157,000 people were held in 1970, 745,000 people were held in 2014, and according to the figures published in 2018 741,000 people were kept as of the end of 2017.<sup>13</sup> The main objective of local jails is to prevent the risk of pre-trial escape and to avoid these people from becoming a danger to society. However, due to the inability to pay the bail and the circulation of more than 11 million prisoners per year, local jails became important problem areas in terms of the number of prisoners.<sup>14</sup>

Since 1979, the number of women imprisoned in local jails has increased 14 times across the nation, and almost half of these women have been sentenced to live behind bars.<sup>15</sup> In addition, 60% of women in jail have not yet been convicted of a crime but had to

<sup>11</sup> United States Census Bureau. Access: 13 October 2019, [http://www.census.gov: Wendy](http://www.census.gov/Wendy) Sawyer -Peter Wagner, "Mass Incarceration: The Whole Pie 2019". Prison Policy Initiative. Access: 13 October 2019. <https://www.prisonpolicy.org/reports/pie2019.html>.

<sup>12</sup> Barbara L. Zust, "Partner Violence, Depression, and Recidivism: The Case of Incarcerated Women and Why We Need Programs Designed for Them", *Issues in Mental Health Nursing* 30/4 (2009) : 247-48; Harris, *Building Upon The Razor Wire Women's Program*, 10-15.

<sup>13</sup> Elizabeth Swavola et al., "Overlooked: Women and Jails in an Era of Reform" (Vera Institute of Justice, 2016), 6, <https://www.vera.org/downloads/publications/overlooked-women-and-jails-report-updated.pdf>.

<sup>14</sup> Todd D. Minton - Zhen Zeng, "Jail Inmates in 2015 " (Bureau of Justice Statistics), access: 13 October 2018, 15, <http://www.bjs.gov>, NCJ 250394 ; Tom Dart, "To End Mass Incarceration, Think Local" (*The Wall Street Journal*, 2016) <http://www.wsj.com/articles/to-end-mass-incarceration-think-local-14646427>.

<sup>15</sup> Elizabeth Swavola et al., "Overlooked: Women and Jails in an Era of Reform" , 6-7; Ann Carson, "Prisoners in 2014" (Bureau of Justice Statistics), access: 13 October 2018, 5, <http://www.bjs.gov> NCJ 248955.

wait behind bars for the beginning of their trial.<sup>16</sup> As a result, the possibility of being protected from pre-trial imprisonment, and thus from waiting the process of going to court in local jails, has become one of the major challenges for convicted women in America.<sup>17</sup>

The fact that a large number of women are kept in local jails before the crime is determined leads to many problems for both their families and themselves. Even though they are shorter in local jails than in prisons, it is much more difficult for them to communicate with their families, the cost of making a phone call for these people is \$ 1.50 per minute, and these women are currently lacking financial means. When it comes to other means of communication, even sending mail and postcards in some local prisons is extremely limited, and in some, even a real letter is not allowed. Unlike the men imprisoned here, about 80 % of women are mothers, who are single-parent and take responsibility for their children alone; and the main concern of mothers is the self-care and caregiver need of their children. Therefore, the children of these mothers are highly sensitive to the domino effect due to their struggle with this heavy burden, and consequently their tendency to crime may be higher.<sup>18</sup> This situation creates additional problems for sentenced mothers and causes psychological pressure on them. Hence, the mental and psychological problems of sentenced women are much higher than that of men in correctional facilities and prisons, and their need to be backed by support and guidance activities that serve specific purposes is also greater than that of men.

Moreover, even though the proportion of all people sentenced to state and federal prisons from those held in local jails is 10%, approximately one quarter of women convicted in local prisons are sent to state and federal prisons by the system.<sup>19</sup> For this reason, it is obvious that local prisons are the source of the problems mentioned above regarding women as well as the main problems arising from both increasing numbers of prisoners and imprisonment of people whose crime is not determined yet. Thus, even if there is a

<sup>16</sup> Aleks Kajstura, "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017", access: 13 October 2019, <https://www.prisonpolicy.org/report/pie2017women.html>.

<sup>17</sup> Aleks Kajstura, "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017," (no pages).

<sup>18</sup> Aleks Kajstura, "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017," (no pages).

<sup>19</sup> Aleks Kajstura, "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017," (no pages).

possibility to be released after staying in the local prison for female prisoners who are maybe found innocent, it is also a total problem for their families and children. The US Justice and Correctional authorities also provide women in local prisons, if necessary, with medical treatment and rehabilitation services and try to protect them from the trauma of a crime they have not yet convicted until the trial. Among those women who are sentenced to state and federal prisons after being convicted are directed to various rehabilitation and counseling services according to their needs.

### **Profile of Imprisoned Women and Paradigm Shift**

The prevailing correctional and rehabilitation services for male criminalities and guilt in the American penal and correctional authority system has been revised in favor of the women's needs in the 2000s, in parallel with the increase in the number of female prisoners and the inequality in provided correctional services. The increasing number of prisoners against women has changed the face of the services in prisons provided by American Correctional Authorities, and required the differentiation of counseling services for both the physiological and psychological needs of female prisoners that are quite different from men. As a result, the diversification of correctional mechanisms and support services were ensured. In terms of mental complications and trauma experiences, it has become a real necessity for convicted women to be supported with additional support programs along their necessary treatments.

Regarding the economic profile of women in prison, it has been ascertained that the annual income of imprisoned women is much lower than that of sentenced men and therefore many have to wait in local jails until the court because they cannot afford their bail. According to a survey conducted on women who cannot afford the bail, their annual income is \$ 11,071 on average. The average annual income of black women among these women is only \$ 9,083, which is equivalent to 20% of the average annual income of a free white woman. Thus, when the bail amounts to an average of \$ 10,000, women are obliged to wait in local jails until the court process instead of paying the bail.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Aleks Kajstura, "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017," (no pages).

From the viewpoint of the crime profile, the majority of women in local jails are imprisoned for non-violent crimes. According to the latest available data, 32% of these women are imprisoned for property crimes, 29% for drugs and 21% for public crimes. More than half of these women imprisoned in the judicial system struggle with unemployment and poverty. 60% of these imprisoned women do not have a full-time job before being imprisoned. And 30% of this group gets along with economic support called public aid, this rate is less than 8% for male prisoners.<sup>21</sup> When the relationship between financial difficulties, the crime profiles and economy has been identified, many programs, such as vocational training and enabling high school and university education for prisoners in American prisons has been launched.

Imprisoned women face physical and psychological health problems, mental disorders, post-traumatic stress disorder whereas this rate is 35% for male prisoners. 32% of the women in local prisons struggle with severe mental disorders such as major depression, bipolar disorder, and schizophrenia.<sup>22</sup> According to the statistics of the Department of Justice, 75% of the woman in local prisons have had the symptoms of mental disorder during the last 12 months before being released.<sup>23</sup> Almost one-third of the convicted women suffered sexual abuse or harassment during their childhood. Furthermore, 53% of these women struggle with medical problems while 82% of fight against drug and alcohol addiction.<sup>24</sup> Moreover, 86% of the imprisoned women are exposed to sexual abuse, 77% physical violence mostly by husband, and 60% by domestic violence / caregiver abuse. Thus, they suffer from traumatic stress disorder.<sup>25</sup> In addition to all of these, being guilty and imprisoned triggers their memory of abuse and creates an additional traumatic situation.

<sup>21</sup> Elizabeth Swavola et al, "Women and Jails in an Era of Reform", 9-10.

<sup>22</sup> Laura M. Maruschak, "Medical Problems of Jail Inmates", ( Bureau of Justice Statistics Special Report, 2006), access: 13 October 2018, 15, <http://www.bjs.gov> .

<sup>23</sup> Doris J. James - Lauren E. Glaze, "Mental Health Problems of Prison and Jail Inmates," (Bureau of Justice Statistics Special Report, 2006), access: 1 October 2018, 15, <http://www.bjs.gov>. NCJ 213600.

<sup>24</sup> Elizabeth Swavola et al, "Women and Jails in an Era of Reform", 8-15.

<sup>25</sup> Allen J. Beck et al., "Sexual Victimization Reported by Adult Correctional Authorities 2009-11", (Bureau of Justice Statistics Special Report, 2004), access: 1 October 2018, 12, <http://www.bjs.gov> NCJ 243904.

Additionally, past-trauma experiences of female criminal offenders that result in mental health complications are much higher than that of men. At the same time, they are more likely to experience sexual victimization in prisons than men. Between 2009 and 2011, women constituting approximately 13% of the total number of prisoners were sexually victimized, 27% by convicts and 67% by staff.<sup>26</sup> However, because of the lack of effective screening, the prison system fails to detect these traumas unless it shows an obvious symptom.<sup>27</sup> Studies have shown that in addition to the existing trauma of female offenders, trauma situations are increasing day by day due to the negative effect of imprisonment on mental health, and these trauma stages of female prisoners tend to progress if they are not treated during the imprisonment or after their release.<sup>28</sup> This is, by all means, attempted to be taken under control through correction, rehabilitation and treatment programs, including the US Department of Justice, federal and state prison officials, municipalities, church officials, psychologists, social service expert and volunteers. In this sense, treatment programs have been created and implemented with a specific purpose, based on a clear concept and theory, requiring a certain period, having a special structure and method, having past success / treatment that can be measured and carried out by trained personnel and specialist.

db | 849

Support services offered to prisoners are designed specifically as programs that support women due to the increase in the number of women prisoners, the criminal profile and the experience of trauma being different from men, and much worse financial conditions of women than male prisoners. Support programs involving and sometimes prioritizing women prisoners have evolved from a male-dominated character to a problem-solving aspect for women.

<sup>26</sup> Elizabeth Swavola et al, "Women and Jails in an Era of Reform", 9-10.

<sup>27</sup> Henry J. Steadman et al., "Validation of the Brief Jail Mental Health Screen," *Psychiatric Services* 56 /7 (2005) : 816- 22; Robert L. Trestman et al., "Current and Lifetime Psychiatric Illness Among Inmates Not Identified as Acutely Mentally Ill at Intake in Connecticut's Jails," *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 35 /4 (2007) : 495.

<sup>28</sup> Suzanne Riley & Holly M. Harner, "The Impact of Incarceration on Women's Mental Health: Responses from Women in a Maximum-Security Prison," *Qualitative Health Research* 23:1 (2013): 29.

In this respect, in order to provide a solution to the dramatic increase in the number of female prisoners and prevent their re-imprisonment, state and federal correctional authorities in the United States have begun to support imprisoned women through counseling and guidance services aiming to provide support for three different purposes: 1) before they enter the prison system, i.e., during their detention and while they are not yet convicted, 2) during the period they have entered and been sentenced to prison, 3) after being released in order to help them to accommodate within society. Within this context, parental education, especially given during conviction, has helped to build strong family relationships that reduced prisoners' tendency to commit crime again and made them psychologically stronger and healthier.<sup>29</sup>

### Services for Women

#### 1) Correctional Boot Camps

850| db

Boot camps are defined as correctional activities designed and conducted for prisoners. The main objective of the program is to discipline the prisoners, to prevent them from committing a new crime after their release, to reduce the increasing number of criminals in prisons and the costs of prison operation and correction. Designed in the late 1980s and early 1990s, boot camps were initially implemented by the State Correctional Centers as 75 camps for adults and 30 for young people. Municipalities planned 18 camps and applied them in local prisons.<sup>30</sup>

The main goal of camp programs is to discipline the lives of criminals. Assuming that the best method of discipline in this context is military, in this sense, these camps are shaped by disciplinary methods for soldiers, and are in the form of basic military training. It is implemented as a strict physical activity program in order to introduce the disciplinary methods and activities that criminals have not yet met in their lives and to enable them to apply these activities. In boot camps, prisoners are provided with drug addiction counseling and are required to practice physical activities such

<sup>29</sup> James Boudouris, *Parents in Prison: Addressing the Needs of Families* (Lanham :MD American Correctional Association,1996), 35.

<sup>30</sup> Parent, "Correctional Boot Camps", 2.

as climbing, running, push-ups, and jumping from high altitudes for periods ranging from 90 to 180 days.<sup>31</sup>

Although this program aims to provide the person with self-discipline, self-esteem and support in accomplishing difficult tasks, it does not offer any trainings and psychological counseling services to change behavior. This missing components led to a lot of criticisms of the camps, and it was argued that the program should be enriched with additional support programs such as drug treatment and employment opportunities.<sup>32</sup> Within the framework of these criticisms, the boot camps were revised by adding alcohol and drug addiction treatments, social communication skill trainings, as well as, intensive observation programs, electronic monitoring, house arrest and randomly urine test after being released.<sup>33</sup>

In the beginning of the 1990s, a limited number of female prisoners were admitted to these camps, which were exclusively for men. This program, which is designed especially for young male criminals and designed with an extreme masculine approach, has started to accept women with the same parameters. The introduction of boot camp programs for women is one of the most important indicators that the male-dominated structure in American prisons has started to change in favor of women. However, those who designed boot camps during this period ignored the needs and concerns of women and directly included women in the same masculine format that was designed and implemented exclusively for men. No revision has been made even regarding the solution of an ordinary women's problem. In fact, women have failed to carry out the heavy physical activities they had to do in these camps, and this has led some female prisoners to face a failure and trauma again.<sup>34</sup>

When the general implementation of the program is considered, no basic needs have been met for women, especially mothers and their children, and they have been restricted or completely

<sup>31</sup> Doris Layton Mackenzie - Claire Souryal, "Inmates' Attitude Change during Incarceration: A Comparison of Boot Camp with Traditional Prison", *Justice Quarterly* 12/2 (1995) : 325-326.

<sup>32</sup> Joycelyn M. Pollock, *Counseling Women in Prison*, First Printing(California: Sage Publications,1998), 123-127.

<sup>33</sup> Parent, "Correctional Boot Camps", 2.

<sup>34</sup> Parent, "Correctional Boot Camps", 3-4.

prohibited from visiting during the camps in order to discipline the prisoners. In addition, it was found that no training program for parenting was provided, and that women who suffered much higher rates of physical and sexual violence than male prisoners were not supported. Moreover, different treatment and counseling services were not offered to men and women who had different experiences of alcohol and drug use, and women had to participate in programs designed and implemented only for men. Furthermore, these camps are implemented differently in each state and there is no program unity. In some states such as New York and Louisiana, treatment, counseling, training and rehabilitation services are attached more importance to, while in states such as Georgia and Texas, these activities are much less involved.<sup>35</sup>

While being criticized that disciplining women by doing “push-ups” ignores gender differences in the society, and that intense physical activity and military drills in practice were not suitable for women, those responsible for the program and the official correctional authorities continued to express that these camps were extremely helpful in the disciplining of prisoners and prisons. Nevertheless, nationwide boot camps have been found to be slightly successful in reducing the rate of re-offending of female prisoners.<sup>36</sup> According to some researches, more than half of the female prisoners were re-arrested within the first three years after being released and 40% of them were sent back to prison. When the crime profiles of these women are examined, it is identified that 65% of them go back to prison for the same crime.<sup>37</sup> However, although there is no official record of re-offending rates of female prisoners attending boot camp training, a partial improvement has been found.<sup>38</sup>

According to another study conducted on the impact of these camps on prisoners, it was observed that there were positive changes in attitudes and behaviors of those who joined camps, albeit in the short term, and that they acquired problem solving skills. However, it was seen that these positive changes did not reduce the

<sup>35</sup> Mackenzie - Souryal, “Inmates' Attitude Change during Incarceration: A Comparison of Boot Camp with Traditional Prison”, 326.

<sup>36</sup> Pollock, Counseling Women in Prison, 123-127.

<sup>37</sup> Merry Morash - Hoan N. Bui, “The Impact of Network Relationships, Prison Experiences, and Internal Transformation on Women's Success after Prison Release” *Journal of Offender Rehabilitation* 49/1, ( December 2009 ): 2-3.

<sup>38</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 125.



re-committing a crime of the offenders at the intended and expected rates after their release, thus providing a very low benefit, whereas in the partially revised camps under the criticism they received, more treatment services and intensive monitoring activities were carried out after the release but due to heavy physical activities and strict disciplinary characteristics, it did not achieve the aimed success.<sup>39</sup> There was a relatively small decrease in the number of criminals and correctional costs.<sup>40</sup> When the aimed success was not achieved, almost one third of these camps were closed, and only 51 camps continued their activities. The average daily population of state camps has also diminished by more than 30 %.<sup>41</sup>

In conclusion, the program is highly meaningful in that it provides an intensive program ranging from 90 to 180 days to the prisoners as soon as they enter the prison. Because even if a person is guilty, he or she is always open to education and also to transformation. From the moment he or she enters the prison, trying to discipline the person and implementing a formal program to ensure such a discipline can be considered a success in the name of prison administration and management. The aimed success could not be achieved with its current form, but it was a significant step in identifying failures, revising it as necessary and initiating new projects.

db | 853

## 2) Family Therapies

According to a study about prisoners and their families, maintaining a healthy family-child relationship in prison also reduced the rates of re-imprisonment, particularly conditional release violations, and contributed to the success of life after release.<sup>42</sup> Therefore, woman-oriented parenting programs such as “Family Therapies”, “Systematic Training for Effective Parenting”, “Mothers Inside Loving Kids”, “Alternatives to Incarceration”, “Mothers and Their Children”, “Girls Scouts Behind Bars”, “Mother-Baby Programs” are organized in American prisons to help prisoners overcome their problems. The main objective of these programs that are applied to

<sup>39</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 124-126.

<sup>40</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 126.

<sup>41</sup> Parent, “Correctional Boot Camps”, 2-3.

<sup>42</sup> Creasie Finney Hairston, “Prisoners and Their Families: Parenting Issues During Incarceration”, *Prisoners Once Removed: The Impact of Incarceration and Reentry on Children, Families and Communities*, eds. J. Travis - M. Waul (Washington, D.C.: The Urban Inst. Press, 2003), 261-262.

female criminals is to protect and strengthen the mental health of women while they are in prison or return to their children and families after being released, and to prevent them from repeating a crime.<sup>43</sup>

Family therapies offered in prisons support the prisoners in resolving conflicts with their family. These therapies also supports them by focusing on internal dynamics leading to physical abuse, inter-siblings violence, child abuse and neglect, drug and alcohol addiction, combating unemployment and economic problems, dependence, child rearing, establishing a qualified family relationship, the ability to adapt to rapid change outside, coping with emotional loss and social isolation resulting from death or separation.<sup>44</sup>

As the basis of family therapy in prisons, family members are not treated separately, but rather the family and its problem are considered as a unit in itself. Therefore, those who apply therapy in prisons aim to heal with the families of prisoners who struggle with many psychological problems such as suicidal tendency, autism, schizophrenia or with addiction problems. According to the principles of family therapy, each family has to achieve a balance and strive for it. Changes in an individual within the family will result with a total change of the family considered as a unit alone. For this reason, a woman prisoner who has to deal with her current problem is actually a woman who has already been neglected and abused by her family. It is hereby very significant to take this therapy together with the family and to help the family develop the right approach and to prevent them from experiencing similar problems again.<sup>45</sup>

While dealing with these problems in the prison, basic principles and practices of family therapy are taken into consideration. Role playing, communication and intimacy are taken to the center to rehabilitate the prisoners with their families, while at the same time, they try to repair the trauma caused by any member of the family and not from the prisoner. In addition, the prisoner's family gains awareness of the sensitivity of the prisoner's situation in these

<sup>43</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 116.

<sup>44</sup> Patricia Van Voorhis et al., *Correctional Counselling and Rehabilitation*, (Cincinnati, OH: Anderson, 1992), 174.

<sup>45</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 115 .

therapies, which is important for the prisoner to establish strong family ties.

The biggest handicap of family therapies offered in American prisons is the low participation of families with poor economic conditions due to the arrival and leaving costs of the program. Another handicap is the psychological and social difficulties faced by the drug-addicted prisoner, who are alienated from the family due to the trauma caused by the prisoner, to re-establish this relationship. Apart from these two difficulties, any negative aspect of the family therapies offered in prison couldn't be detected and, unlike, it was highly successful.

### 3) STEP- Systematic Training for Effective Parenting

Another special program for imprisoned women is the support program called Systematic Training for Effective Parenting (STEP). With training programs ranging from 4 to 20 weeks, women prisoners receive training on communication skills, self-confidence, parenting skills, stages of child development, recognizing their feelings, expressing correctly and directing them when necessary. The aim of this training is to improve the injured bonds of mother and child, to increase the opportunity of family reunification, to reduce the possibility of intergenerational crime, and to support and strengthen mothers to become better parents.<sup>46</sup>

Most of the time, these trainings are carried out by volunteers and do not require any cost. Some prisoners who have achieved success at the end of the training and who have made progress are given the privilege of meeting with their children in addition to regular visits, however, no special meeting areas have been designed for mother and child, and the mother meets her child in the regular meeting room. Women participate in these programs with great enthusiasm and express their demands in the needs assessment questionnaires, most of the time, the classes are full and there is a high level of success due to the possibility of gaining additional visits.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 110-111.

<sup>47</sup> Mary Jeanette Clement, "Parenting in Prison: A National Survey of Programs for Incarcerated Women," *Journal of Offender Rehabilitation* 19/1-2 (1993), 89-100.

#### 4) MILK- Mothers Inside Loving Kids

In the 1990s, 56% of women in federal prisons and 65% of women in state prisons had at least one child. According to the latest census in US state and federal prisons, in 2007, 65,600 mothers were sentenced, leaving 147,400 children behind. And in 2010, mothers of nearly 300,000 children were sentenced. As the report published in August 2008, either the mother or the father of 1.7 million children under the age of 18 have been sentenced, which corresponds to 2.3% of the entire child population in the United States. While there were 881,500 children whose father was convicted in 1991, in 2007 this was more than 1.5 million and increased by 77%. Likewise, the number of children whose mothers were convicted raised from 63,900 in 1991 to 147,400 in 2007 and increased by 131%.<sup>48</sup>

These children had to deal with many problems such as antisocial disorder, mental health problems, academic failure and economic deficiency due to the dominant effect of having a convicted parent. More than half of the mothers in federal and state prisons cannot see their children, and those who can see meet them not in child-friendly areas and without establishing a physical bond.<sup>49</sup> Mothers are not allowed to touch and hug their children even when they leave them. Another problem is that children are subjected to strict searches and disciplinary prison rules. Such mother and child meetings do more harm than good. Because of 1) the above-mentioned striking rates of the number of children of the sentenced mothers 2) and the problems of the above-mentioned general visit prohibitions applied to children and mothers, 3) the weakening or dissolution of the mother-child bond due to these problems 4) and the need of ensuring that the mother and child spend qualified time, the US Department of Justice and Correctional Authorities have tried to find a solution, and thus the MILK program has been designed and implemented for both sentenced mothers and their children.

<sup>48</sup> Lauren E. Glaze - Laura M. Maruschak, "Bureau of Justice Statistics Special Report: Parents in Prison and Their Minor Children", (Bureau of Justice Statistics Special Report, 2008), <http://www.bjs.gov> NCJ 222984.

<sup>49</sup> Chesa Boudin et al., "Prison Visitation Policies: A Fifty State Survey," access: 15 November 2018, <http://ssrn.com/abstract=2171412>; Julie Poehlmann et al., "Children's Contact with Their Incarcerated Parents: Research Findings and Recommendations", *American Psychologist* 65/6 (2010): 576-577.

The main objective of the “Mothers Inside Loving Kids (MILK)” program, which was first implemented in Virginia and Fluvanna Correctional Centers, is to develop a healthy mother-child relationship. In the program, which is also supported by volunteers, the prevention of child neglect and abuse and the motivation of the family in this respect plays an important role. The MILK program is based on three components: child-friendly visits, family education including the convicted mother and those concerned with the care of the child outside, and voluntary group support.<sup>50</sup> The MILK program organizes orientation programs about visits for mothers and children before they meet in prison, in addition to this, mothers get child development and family education programs, as well as, courses for gaining the ability to live independently. In addition to these lessons, education is given to the caregiver or family elders who accompany the child of the mother in prison.<sup>51</sup>

Within the scope of this program, mothers and children are given additional right to visit in a child-friendly area designed in prison, so that the child can spend a special time with his / her mother, establish a one-to-one relationship and, in contrast to normal visitation areas, allow the mother and child to establish physical bonds. Unlike the Systematic Training for Effective Parenting, in this program, it is a great privilege to have child-friendly spaces for visitations that has been an important factor in the success of the program. Even if the child and the mother are in prison, they may come together in private areas for a while, make physical contact and embrace each other. Besides, mothers who participate in this program have the right to communicate more with their children by telephone, e-mail or letter.<sup>52</sup>

The trainings given the imprisoned mother and the person taking care of the child outside together, aim to establish a stronger connection between them and to develop harmony and healthy communication between the family and the caregiver. During this training, the executives of the MILK program have the opportunity to observe the caregiver's approach to the child and to direct the caregiver, if required. In more severe cases where it may be insuffi-

<sup>50</sup> Elizabeth Coleman, *Mothers Inside Loving Kids: An Evaluation Of A Parenting Support Program For Inmate Mothers* (PhD Thesis, University of Virginia, 2017), 55-57.

<sup>51</sup> Clement, “Parenting in Prison”, 89-100.

<sup>52</sup> Coleman, “Mothers Inside Loving Kids”, 106-111.

cient to direct the caregiver, they have the chance to direct the family about the caregiver. Thus, the person taking care of the child gains awareness of the difference between caring for the child of a sentenced mother and caring for the child of a mother who has to go to work in an ordinary family, and it is aimed to develop an attitude accordingly. In the United States, some children of imprisoned parents are placed in preventive care, and it doesn't have always positive consequences for children, as this is something that cuts off ties and relationships with their school, friends, siblings and other family member. According to a study conducted in 2008, 80% of children whose fathers are convicted are cared for by their own mothers, while only 37% of children whose mothers are convicted are cared for by their own father, 42% by family elder, and 23% by other relatives or the child is protected by the state.<sup>53</sup>

The MILK program is constructed both to help children of imprisoned mothers holding on life and to rehabilitate mothers. It is reported that mothers who take part in this program have developed more positive behavior and were much more successful in acquiring self-esteem than those who did not participate.<sup>54</sup>

858| db

### 5) MATCH- Mothers and Their Children

This program is a training service given to prisoners by professional staff and volunteers regarding issues such domestic violence, prevention of drug use, child development, the ability to be a parent, health and hygiene. The program, which is also open to mothers who have been sentenced and released, helps these women find employment, networking and counseling on parental issues in their re-started lives after conviction.

This program, implemented in California, was planned for local prisons and was not implemented in state and federal prisons. In a specific part of local prisons, imprisoned mothers and children are brought together every weekend, however, in order to be entitled to this opportunity, sentenced mothers must have attended parental education programs on weekdays.<sup>55</sup> It can be said that the program is well designed, as it is open to ex-prisoners who were released, as well as the fact that the opportunity for imprisoned mothers to

<sup>53</sup> Coleman, "Mothers Inside Loving Kids", 19-20.

<sup>54</sup> Coleman, "Mothers Inside Loving Kids", 76-80.

<sup>55</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 112.

spend some time with their children is provided on the condition mothers attending the parental programs. Furthermore, it is obvious that the program executives, who support women in finding jobs and networking, did not ignore the crucial economic problems of female prisoners and tried to provide solutions for them. In all these aspects, it is possible to say that it is a comprehensive program that aims to support both the ex-convicts and the already sentenced mothers and their children.

### 6) Girls Scouts Behind Bars

The main feature of this program, which includes trainings about prevention of violence drug use, prevention of early pregnancy, and gaining self-esteem, is directed at sentenced mothers and their potentially threatened daughters. The program, which was implemented in 1992 by The National Institute of Justice and Girl Scouts of Central Maryland, served thousands of young girls and sentenced mothers throughout the country.<sup>56</sup> The program, which is implemented by correctional facility administrations, Girl Scouts staff and volunteers, especially in Maryland, Florida, Ohio and Arizona, allows imprisoned women to meet their girls aged between 5 and 17 in two Saturdays of each month. Two hours of group projects and structured play activities take place between the mother and her daughters. This program is more of an educational activity than a meeting. In this sense, the program offers enhanced relationship for sentenced mothers and daughters. On another Saturday, the girls participating in this program meet volunteers at a specific location in the city and spend time together as a team and perform various activities. The sentenced mother and the person taking care of the child cannot take part at this event outside.

This program, funded nationally by the U.S Department of Justice's Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention since 2003, covered the transportation costs of the girls who cannot visit their mothers in prison because they are living hundreds of miles away from the prison where her sentenced mother was imprisoned, and have financial difficulties.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Fiona Soltes, *Girls Scouts Beyond Bars Providing a Better Path*, (New York: Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, 2012), 5.

<sup>57</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*,112; Soltes, *Girls Scouts Beyond Bars*, 5.

Therefore, it was taken into consideration that, because of their mothers, they had started much earlier or experienced much more than their peers in terms of drug use, anxiety, depression and physical aggression. In this context, it has been implemented with the aim of maintaining the mother-daughter relationship in a healthy way through regular visits to ensure that these children are more susceptible to the above-mentioned domino effect and that these children are not part of the cycle of crime by following their mothers.<sup>58</sup>

The main weakness of the program is the lack of general counseling and individual counseling. Besides, very less parenting education is given to the mothers in the program. Only in Florida, mothers receive regular parental education support from psychologists. This is inevitable because of the limited hours of the program. Although the duration of time is short, and individual counseling and parenting trainings are limited, the satisfaction of mothers and daughters participating in the program is quite high. As in the MATCH program, the missing aspect of the program can be completed by requiring mothers to participate in other parenting trainings during the week in order to participate in this program.<sup>59</sup> Another criticism directed to this program is the exclusion of the sons of sentenced mothers.

860| db

### 7) Celebrating Camps

In the camp, which was first implemented in 1988, restaurants, tents and bathrooms were set up for imprisoned mothers and their children within the prison facilities, and mothers were allowed to camp with their children every weekend during the summer months. The program, from Friday afternoon until Sunday afternoon, gave mothers and their children an opportunity to play structured games and to set a campfire, and also allowed mothers to spend time with their children without involving any other activity.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Soltes, *Girls Scouts Beyond Bars*, 5.

<sup>59</sup> Marilyn C. Moses, "Keeping Incarcerated Mothers and Their Daughters Together: Girl Scouts Beyond Bars" (*National Institute of Justice: Program Focus*, 1995), 3-10.

<sup>60</sup> Norma J. Stumbo- Sandra Little, "Campgrounds Offer Relaxed Setting For Children's Visitation Program" *Corrections Today*, (August,1991):138.



During these camps, no obvious security personnel has been assigned in order to create a mother-child friendly environment, only social workers who organized and carried out activities at the institution have been accompanied parents and children.<sup>61</sup> The program, which was first implemented in the Illinois Correctional Facility and yielded positive results, has been applied in other prisons and gave positive outcomes each time. The budget of the program was funded by the donation of federal government and after the end of the donation, the program had to be supported by the prison budget in order to ensure the permanence and the sustainability of the program. In this context, the program was carried out with the prison budget.<sup>62</sup> Like the other programs mentioned above it provides additional and extended visits, therefore, sentenced mothers and their children show great interest in this program and it became successful.

#### **8) ADAPT-Alcohol and Drug Abuse Prenatal Treatment Program**

db | 861

This program, which provides alcohol and drug treatment to pregnant prisoners, serves jointly with the health departments of the correctional facilities and municipalities. In this program women receive trainings of prenatal care and treatment, alcohol and drug addiction and their treatment, child care, women's health and hygiene. In addition, weekly sessions about problem solving and parenting workshops are organized to allow mothers to express their problems easily. They are also provided with training and support in raising their living standards.

In the study conducted to evaluate this program, it was determined that drug and alcohol test results of pregnant mothers whose due date of their birth is close were extremely low. It was also noted that the birth weight and height of the babies of the pregnant mothers who participated in the program were much better than those of the mothers who did not participate.<sup>63</sup> It is therefore clear that the program is successful in achieving its objectives, thus,

<sup>61</sup> Stumbo - Little, "Campgrounds Offer Relaxed Setting For Children's Visitation Program", 136.

<sup>62</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 112.

<sup>63</sup> Pollock, *Counseling Women in Prison*, 116.

providing such a service, even if for expectant mothers who are convicted, is a responsibility that should not be neglected by concerned authorities.

### 9) Education Completion Programs

It is extremely important to direct prisoners to educational and vocational activities that are recorded by officially validated documents in order to reduce the rates of re-imprisonment, to ensure positive management in prison and to ensure long-term transformation after release. In order to achieve these goals, American penal and correctional authorities provide prisoners the opportunity to attend training and certificate programs to obtain a high school diplomas according to their current level of education, and to take vocational training courses and even to receive university education for those who have completed prerequisites. In this context, university education in prison not only helps to create a positive environment and network and to reduce the negativity of the prison environment, but also contributes to the rehabilitation and socialization processes and the restoration of damaged family relations. According to a study by The Bedford Hills College Program, the education completion programs have a very positive effect on the children whose mothers are convicted. It is stated that the children are proud of their mothers' academic achievements; and these mothers are now becoming good role models for their children, who are inspired by their successful mothers.<sup>64</sup> These programs provide the prisoners with an educational background that they never had, as well as the possibility of becoming better parents and therefore, the chance to cling to life and make a new start after being released.

According to the study of the New York State Correctional Department, providing university education in prison is less than the cost of re-offenders to prison.<sup>65</sup> According to the Bureau of Justice Statistics, the average annual operating cost per prisoner in 2001

<sup>64</sup> Wendy Erisman - Jeanne Bayer Contardo, "Learning to Reduce Recidivism: A 50-State Analysis of Postsecondary Correctional Education Policy," [National Institute for Higher Education Policy](#), (November 2005): 27-37.

<sup>65</sup> Michelle Fine et al., "Changing Minds The Impact Of College In A Maximum-Security Prison: Effects On Women in Prison, The Prison Environment, Reincarceration Rates And Post-Release Outcomes" (NewYork :*The Graduate Center of the City University of New York & Women in Prison at the Bedford Hills Correctional Facility*, 2001), 4-7.

was \$ 22,650.<sup>66</sup> The average annual cost per student at a standard state university such as The State University of New York (SUNY) is less than \$ 8,000.<sup>67</sup>

Therefore, allowing prisoners to complete an education program during their first detention is far more beneficial for the country's material and moral well-being. Studies about reducing recidivism after release have proved that the most effective way to prevent re-arrestment is to offer prisoners the opportunity to receive or complete training. Considering the statistics in New York State alone, in 1998, 27.993 men and women left prison after completing their sentences, but 43.8% of them were re-arrested the same year. According to the IHEP (Institute for Higher Education Policy) survey in 2005, it has been noted that the rates of re-offending and detention of those who have completed training programs reduced significantly and that those who have received a diploma get less public aid.<sup>68</sup> As a result, the prisoner, trying to survive by receiving public aid, is now accepted by the society and the state as a respected person who can pay taxes, and chooses to continue this respectable life as a better citizen than to commit crimes again.

db | 863

The most well-known and prominent one of the education completion programs is the education completion program of Boston University Prison Training Program, founded by activist Elizabeth Barker in the 1970s. In 1972, the University of Boston, which granted the first course credit to the prison education program, provided this education support in Framingham Massachusetts in 1991 only to women. By the end of the 1980s and early 90s, many universities in Massachusetts began to give classes and courses in prison.

Despite many benefits mentioned above, in 1994, under the law on the prevention of violent crimes signed by President Bill Clinton, over 350 prisons were suspended around the debates that criminals don't deserve education, and prisoners were denied access to this education funded by Pell Donations. Due to the lack of funding, universities withdrew from these activities in prisons, but

<sup>66</sup> James Stephan, "State Prison Expenditures 2001"(Bureau of Justice Statistics, 2004),1, <http://www.bjs.gov>, NCJ 202949 .

<sup>67</sup> Stephan, "State Prison Expenditures 2001", 1-9.

<sup>68</sup> Erisman - Contardo, "Learning to Reduce Recidivism," 27-37.

Boston University has continued to serve since 1998, focusing solely on undergraduate courses rather than graduate courses. In October 2016, 185 students received bachelor's, 39 master's, 23 both bachelor's and master's degrees, in this sense, the education completion programs has achieved success. These programs continue in many prisons in the United States and are successful.

### **Conclusion**

After the determination of the fact that the rapid increase in the number of the female prisoners and their problems are not just related to inmates, but also include the families, it has enabled a change to reduce the number of imprisoned women in the United States and to highlight the needs of women and produce solutions to these needs. Within this framework, many programs and projects, some of which also mentioned in this paper, have been implemented in prisons, which give spiritual support to prisoners and make them stronger, provide services to strengthen their family relations and grant additional visitation rights. In this way, it has been possible to re-evaluate and strengthen the relations of the prisoners with their families, especially with respect to sentenced mothers and children. From this point of view, positive results have been obtained regarding the reintegration and adjustment of female prisoners.

The United States, within this context, showed its achievements in supporting and guiding prisoners rather than in reducing crime and criminals. The new approach and studies within this framework have resulted in much more productive outcomes in order to perceive criminals as individuals who are candidates for recovery rather than being seen as those who have been lost and losers in the society. Supporting a prisoner physically and psychologically especially from the moment he or she enters the prison system, and directing him with the necessary medical treatment, rehabilitation and guidance activities, parenting programs, and making him or her a part of the society and successful again, are fundamental issues for achieving a healthy and solid social structure. In this respect, opportunities for taking or completing education, efforts to maintain and strengthen family ties, financially and morally support the prisoner mothers, and designing programs and projects to support the family members whom the prisoner left behind, especially their children, are not rewards for the criminals but

contributions to society itself. The reintegration of a convicted mother is essentially a reintegration of a family in a healthy and respectful way, and therefore, the institutions in the country, in cooperation, should pay attention to provide counseling and spiritual support activities for sentenced mothers involving their families. In this context, it is obvious that the revision –based on the needs– and dissemination of the programs with positive results, some of which we have included in this work, will be beneficial.

### BIBLIOGRAPHY

- Beck, Allen J. - Rantala, Ramona R. - Rexroat, Jessica. "Sexual Victimization Reported by Adult Correctional Authorities 2009-11". *Bureau of Justice Statistics*, 2004. <http://www.bjs.gov> NCJ 243904.
- Belknap, Joanne. *The Invisible Woman: Gender Crime, and Justice*. Belmont, CA: Wadsworth 2001.
- Bloom, Barbara - Owen, Barbara - Covington, Stephanie. *Gender-Responsive Strategies: Research, Practice, And Guiding Principles For Women Offenders*. Washington, DC: National Institute of Corrections, 2003.
- Bronson, Jennifer - Carson, Ann. "Prisoners in 2007". Bureau of Justice Statistics, 2019. <http://www.bjs.gov> NCJ 252156.
- Boudin, Chesa - Stutz, Trevor -Littman, Aaron. "Prison Visitation Policies: A Fifty State Survey" . Access: 15 November 2018. <http://ssrn.com/abstract=2171412>.
- Boudouris, James. *Parents in Prison: Addressing the Needs of Families*. Lanham :MD American Correctional Association,1996.
- Clement, Mary Jeanette. "Parenting in Prison: A National Survey of Programs for Incarcerated Women". *Journal of Offender Rehabilitation* 19/1-2 (1993): 89-100.
- Coleman, Elizabeth. *Mothers Inside Loving Kids: An Evaluation Of A Parenting Support Program For Inmate Mothers*, unpublished PhD thesis, University of Virginia, 2017.
- Covington, Stephanie S. "Women in Prison Approaches in the Treatment of Our Most Invisible Population". *Women and Therapy Journal* 21/1 (1998): 141-155.
- Dart, Tom ."To End Mass Incarceration, Think Local". *The Wall Street Journal*, May 30. Access: 9 August 2018. <http://www.wsj.com/articles/to-end-mass-incarceration-think-local-1464642713>.
- Erisman, Wendy - Contardo, Jeanne Bayer. "Learning to Reduce Recidivism: A 50-State Analysis of Postsecondary Correctinal Education Policy". *National Institute for Higher Education Policy*( November 2005): 27-37.
- Faris, Jeralyn - Miller, Joann. "Family Matters: Perceptions of Fairness Among Incarcerated Women". *Prison Journal* 90/ 2 (2010):139-160.
- Fine, Michelle - Torre, Maria Elena - Boudin, Kathy - Bowen, Iris - Clark, Judith -Hylton , Donna - Martinez, Migdalia - Roberts, Rosemarie A. - Smart, Pamela - Upegui, Debora. *Changing Minds The Impact Of College In A Maximum-Security Prison: Effects On Women in Prison, The Prison Environment, Reincarceration Rates And Post-Release Outcomes*. NewYork: *The Graduate Center of the City University of New York & Women in Prison at the Bedford Hills Correctional Facility*, 2001.

- Glaze, Lauren E. - Maruschak, Laura M. "Bureau of Justice Statistics Special Report: Parents in Prison and Their Minor Children". *Bureau of Justice Statistics*, 2008. <http://www.bjs.gov> NCJ 222984.
- Hairston, Creasia Finney. "Prisoners and Their Families: Parenting Issues During Incarceration". *Prisoners Once Removed: The Impact of Incarceration and Reentry on Children, Families and Communities*. Ed. J. Travis - M. Waul. 260-282. Washington, D.C.: The Urban Inst. Press, 2003.
- Harris, Alma. *Building Upon The Razor Wire Women's Program By Incorporating Experiential Therapy Interventions To Treat Addictions In Women In Prison*. Ann Arbor : ProQuest LLC, 2016.
- Houser, Kimberly - Belenko, Steven. "Disciplinary Response to Misconduct Among Female Prison Inmates with Mental Illness, Substance Use Disorders, and Co-Occurring Disorders". *Psychiatric Rehabilitation Journal* 38/1 (2015): 24-34.
- James, Doris J. - Glaze, Lauren E. "Mental Health Problems of Prison and Jail Inmates". Bureau of Justice Statistics Special Report, 2006. <http://www.bjs.gov>. NCJ 213600.
- Kajstura, Aleks. "Women's Mass Incarceration: The Whole Pie 2017". Access:10.09.2018, <https://prisonpolicy.org/report/pie2017women.html>.
- Keaveny, Mary E. - Zauszniewski, Jaclene A. "Life Events And Psychological Well-Being In Women Sentenced To Prison". *Issues in Mental Health Nursing* 20/1 (1999): 73-89.
- Loper, Ann Booker. "Adjustment Of Prison Of Women Convicted Of Possession, Trafficking, And Nondrug Offenses". *The Journal of Drug Issues* 32 (2002): 22-26.
- Mackenzie, Doris Layton - Souryal, Claire. "Inmates' Attitude Change during Incarceration: A Comparison of Boot Camp with Traditional Prison". *Justice Quarterly* 12/2 (June 1995): 325-354.
- Maruschak, Laura M. "Medical Problems of Jail Inmates". Bureau of Justice Statistics Special Report, 2006. <http://www.bjs.gov> NCJ 210696.
- Minton, Todd D. - Zeng, Zhen. "Jail Inmates in 2015. U.S. Department of Justice Office of Justice Programs". Bureau of Justice Statistics, 2018. <http://www.bjs.gov> NCJ 250394.
- Morash, Merry - Bui, Hoan N. "The Impact of Network Relationships, Prison Experiences, and Internal Transformation on Women's Success after Prison Release". *Journal of Offender Rehabilitation* 49/1, (December 2009) : 1-22.
- Morash, Merry - Haarr, Robin - Rucker, Lila. "A Comparison Of Programming For Women And Men In U.S. Prisons Since The 1980s". *Crime and Delinquency* 40/2 (1994):197-221.
- Moses, Marilyn C. "Keeping incarcerated Mothers and Their Daughters Together: Girl Scouts Beyond Bars". *National Institute of Justice: Program Focus* (1995): 3-10.
- Parent, Dale G. "Correctional Boot Camps: Lessons From a Decade of Research". *National Institute of Justice*, 2018. <http://www.ojp.usdoj.gov/nij>.
- Poehlmann, Julie - Dallaire, Danielle - Loper Ann Booker - Shear, Leslie D. "Children's Contact with Their Incarcerated Parents: Research Findings and Recommendations". *American Psychologist* 65/6 (2010): 575-598.
- Pollock-Byrne, Joycelyn M. - Edna, Erez -Laster, Kathy. "Women, Prison, and Crime," *The Journal of Criminal Law and Criminology* 82/ 4 (1992):1190-1194.
- Pollock, Joycelyn M. *Counseling Women in Prison*. California: Sage Publications,1998.

- Riley, Suzanne - Harner, Holly M. "The Impact of Incarceration on Women's Mental Health: Responses from Women in a Maximum-Security Prison". *Qualitative Health Research* 23/1 (2013): 26-42.
- Sawyer, Wendy – Wagner, Peter. "Mass Incarceration: The Whole Pie 2019". Prison Policy Initiative. Access: 13 October 2019. <https://www.prisonpolicy.org/reports/pie2019.html>.
- Steadman, Henry J. - Scott, Jack E. - Osher, Fred - Agnese, Tara K. - Robbins, Pamela C. "Validation of the Brief Jail Mental Health Screen". *Psychiatric Services* 56 /7 (2005): 816-822.
- Stephan, James. "State Prison Expenditures 2001". Bureau of Justice Statistics, 2004. <http://www.bjs.gov>.
- Stumbo, Norma J. & Little, Sandra. "Campgrounds Offer Relaxed Setting For Children's Visitation Program". *Corrections Today* (1991, August): 136-144.
- Soltes, Fiona. "Girls Scouts Beyond Bars Providing a Better Path". *Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention* (2012):1-15.
- Swavola, Elizabeth - Riley, Kristi - Subramanian Ram. *Overlooked: Women and Jails in an Era of Reform*. New York: Vera Institute of Justice 6, 2016.
- Trestman, Robert L. - Ford, Julian - Zhang, Wanli - Wiesbrock, Valerie. "Current and Lifetime Psychiatric Illness Among Inmates Not Identified as Acutely Mentally Ill at Intake in Connecticut's Jails". *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 35 /4 (2007): 490-500.
- United States Census Bureau. Access: 13 October 2019, [http:// www.census.gov](http://www.census.gov).
- Van Voorhis, Patricia - Braswell, Michael - Lester, David. *Correctional Counseling and Rehabilitation*. Cincinnati, OH: Anderson, 1992.
- Zust, Barbara L. "Partner Violence, Depression, and Recidivism: The Case of Incarcerated Women and Why We Need Programs Designed for Them". *Issues in Mental Health Nursing* 30/4 (2009): 246-251.

# Counseling and Guidance Programs For Women Within the Context of Paradigm Shift in US Prison Services

Hatice KOÇ KANCA \*

## Extended Abstract

Based on the data supplied by both the State and Federal Correctional Authorities of the United States and Bureau of Justice Statistics, the USA has the largest population in terms of the number of criminals, and among these criminals, relatively speaking, women constitute the fastest increasing number. According to the official records of the Bureau of Justice Statistics, till the end of December 31, 2016, there were a total of 1,506,757 prisoners under the jurisdiction of the State and Federal Correctional Authorities of the United States. Of this number, 1,395,141 were male and 111,616 were female prisoners. This would mean that the female group constituted 7.4% of the total population of prisoners. According to these statistics, even in the year 2016, which had the lowest number of prisoners, it has been officially determined that, regardless of their ages, 450 out of every 100,000 people living in the USA were convicted, and that if we consider the age of 18 and over, then 582 out of every 100,000 appear to have been imprisoned. When we look at the figures in terms of women, it is seen that 33 out of every 100.000 people living in America are female prisoners and 68 out of every 100.000 women are female prisoners. In addition, the number of the prisoners in local penitentiaries of the U.S. has increased almost five times over the past 40 years. In these places, about 157,000 people were held in 1970; almost 745,000 people were kept in 2014. And at the end of 2017, the number was 741,000 in total, according to the statistical account published in 2018.

While there were only 12,000 women prisoners across the country in the early 80s, over the last 40 years the number of the female prisoners has exceeded even that of the male ones, and especially since 1979, the number of women in local prisons has increased 14 times nationwide. Although prior to this date the female inmates had constituted a very small portion of the total number of prisoners, from the 1980s onwards, this small percentage began to exceed gradually as compared to the male prisoners. Moreover, almost 80% of female prisoners, unlike male prisoners, have undertaken the responsibility of their children, which has eventually resulted in the increase of the numbers of mother prisoners, and which has in turn caused the emergence of other social problems. Towards the 2000s, in the anticipation that there will be a solution to the social problems that occur inside and outside the prison, the rehabilitation services that had been previously offered to male prisoners have been revised and tailored in

\* Dr., Georgetown University, Department of Theology, Visiting Scholar, hk766@georgetown.edu, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>



accordance with the needs of female prisoners. In other words, the increase in the number of the female prisoners has demanded the improvement of such services in favor of women. The lack of equality that existed between the rehabilitative services offered to the male prisoners and those offered to the female ones has paved the way for the raise of awareness towards female prisoners among the Criminal and Correctional authorities.

The American criminal and correctional authorities have designed and implemented programs aiming rehabilitation of male prisoners alone, for many years, neglecting women prisoners and the correctional works for their problems. However, due to the increasing number of female prisoners in United States prisons, the state and federal correctional authorities have faced the fact that they focus on women-oriented problems and their solution. The awareness that has emerged over time has opened the door to the paradigm shift of American correctional authorities towards women. This awareness has led to the initiation of family protection programs in some states to address the needs of women prisoners and their families more respectfully. Moreover, it has led to the launch of several new programs: inmate mothers should be included in educational programs in order to respond to the physical, emotional and psychological needs of their children; those mothers should meet with their minor children and adolescents with games and various activities in special and child-friendly rooms outside the normal visiting room; it should be given additional visitation rights for those mothers who participate in parenting trainings; a new mother should be allowed to live with her infant in a private section for up to 18 months. In this article, parallel to this paradigm shift especially in the late 90s and early 2000s, some national and local correctional works and projects focused on the needs of female prisoners that was initially neglected but then taken into consideration due to the increasing number of women convicts and needs peculiar to them, will be examined. The treatments, medical processes, physical and mental treatment methods required by the clinical psychology offered to the prisoners based on prisoners' needs are out of our scope. This study, rather, focuses on practices -their effects and efficiency- carried on successfully with combined efforts of criminal correctional authorities, psychologists, municipal and church officials, social service experts and volunteers that aim to support female prisoners, especially those with children.

**Keywords:** Incarcerated women, Parenting preservation program, Extended prison visitation, Correctional programs.





# ÖTEKİNİN ÖTEKİSİ: HRİSTİYAN FEMİNİST DİNLER TEOLOJİLERİ

Esra AKAY DAĞ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 08 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 05 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Akay Dağ, Esra. "Ötekinin Ötekisi: Hristiyan Feminist Dinler Teolojileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 871-902.

<https://doi.org/10.33415/daad.716799>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 08 April 2020, **Accepted:** 05 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Akay Dağ, Esra. "The Other of Marginalized: Christian Feminist Theologies of Religions". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 871-902.

<https://doi.org/10.33415/daad.716799>



## Öz

Feminist teoloji ve dinler teolojisi yirminci yüzyılda ortaya çıkmış ve Hristiyan teolojisi içerisinde gelişmiş birbirinden farklı fakat aynı zamanda birbiriyle ilişkili teolojilerdir. Feminist teoloji, Hristiyan teolojisi içerisinde genel olarak Hristiyan geleneğinin ataerkil geçmişi, doktrinleri ve öğretilerini tarihsel ve toplumsal olarak ötekileştirilmiş kadın bakış açısıyla yeniden yorumlayan bir akademik disiplindir. Dinler teolojisi ise, yine Hristiyan teolojisi içerisinde bir akademik disiplin olup yirminci yüzyılda ortaya çıkmış Hristiyanlık dışındaki dinlerin hakikat söylemini ve bu dinlere inananların kurtuluşa erip eremeyeceğini inceler. Bu iki teoloji alanını buluşturan ortak nokta ise iki alanın da ötekilerle (biri dini öteki diğeri ise cinsiyet olarak öteki) ilgili teoriler üretmeleridir. Fakat feminist teolojide kadınlar öteki olarak özne iken dinler teolojisinde ötekiler nesne durumdadırlar, yani dinler teolojisi daha çok ötekine yaklaşımı betimleyici bir karaktere sahiptir.

Feminist dinler teolojisi ana damar olarak bilinen dinler teolojisindeki yaklaşımlara farklı bakış açıları sağlamıştır. Bu makalenin öncelik amacı feminist dinler teolojisini Türkçe okuyucuya tanıtmak ve bu teoloji içerisindeki çeşitliliği göstermektir. Burada feminist dinler teolojisi üç başlık altında kategorize edilmiş ve

\* Dr. Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, esraakaydag@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1477-0861>

incelenmiştir; çoğulcu, çoğulculuk eleştirisi ve ötesi, post-kolonyalist. Öncü feminist teologların görüşleri her bir başlık altında ele alınmış ve bu kategorilerin öne çıkan yönlerinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Kendi arasındaki çeşitliliğe rağmen, feminist dinler teolojisinin en ayırt edici yönü kadın tecrübesine dayanması ve bunu ön plana çıkarması olarak belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminist teoloji, Dinler teolojisi, Dini çeşitlilik, Çoğulculuk, Post-kolonyalizm.

### The Other of Marginalized: Christian Feminist Theologies of Religions

#### Abstract

Feminist theology and theology of religions have emerged in the twentieth century, and they have formed their distinct features independently; at the same time, they are somehow related. Feminist theology is an academic discipline within Christianity, which questions the patriarchal character of Christian history, Christianity's dogmas and teaching from the view of women who have been marginalized historically and socially. Theology of religions, on the other hand, is a sub-discipline within Christian theology, questioning whether non-Christian religions contain religious truths that lead their believers to salvation. The common ground between these two forms of theologies is to theorize the concept of others, while in one form it is women in another the non-Christians. However, women are subject to feminist theology whilst non-Christians are seen as an object.

Engaging with the theology of religions, feminist theology has provided a different view from the mainstream theologies. Taking their distinct contribution, the purpose of this article is to introduce the feminist theology of religions to Turkish readers. While doing so, feminist theology of religions has been examined in three different categories; pluralist, pluralist disputes and beyond, and post-colonialist. It is stated here that feminist theology's particular contribution is that they bring the women experience in front.

**Keywords:** Feminist theology, Theology of religions, Religious diversity, Pluralism, Post-colonialism.

#### Giriş

Feminist teoloji ve dinler teolojisi yirminci yüzyılda ortaya çıkmış ve Hristiyan teolojisi içerisinde gelişmiş birbirinden farklı fakat aynı zamanda birbiriyle ilişkili teolojilerdir. Feminist teoloji genel olarak Hristiyan geleneğinin ataerkil geçmişi, doktrinleri ve öğretilerini tarihsel ve toplumsal olarak ötekileştirilmiş kadın bakış açısından yeniden yorumlayan Hristiyan teolojisi içerisinde bir akademik disiplindir. Dinler teolojisi ise, yine yirminci yüzyılda ortaya çıkmış Hristiyan teolojisi içerisinde öteki dinlerin hakikat söylemini ve bu dinlere inananların kurtuluşa erip eremeyeceğini inceleyen akademik bir alanıdır. Bu iki teoloji alanını ortak noktada buluşturan

ran konu ise iki alanın da ötekilerle (biri dini öteki diğeri ise cinsiyet olarak öteki) ilgili teoriler üretmeleridir. Fakat feminist teolojide kadınlar öteki olarak özne iken dinler teolojisinde ötekiler nesne durumdadırlar, yani dinler teolojisi daha çok ötekine yaklaşımı betimleyici bir karaktere sahiptir. Feminist teologların dinler teolojisiyle birleşme noktası ise bizzat ötekinin konumlandırılmasıyla alakalıdır. Feminist teologların bir kısmı dinler teolojisi alanında özgün teolojiler sunmalarıyla kolektif olarak feminist dinler teolojisi diyebileceğimiz bir alan oluşmuştur. Bu makalede feminist dinler teolojisini daha iyi anlamak için önce feminist dalgalar ve feminist teoloji kısa bir şekilde tanıtılacak, ardından feminist dinler teolojisi konusu irdelenecektir. Feminist dinler teolojisine katkıda bulunan teologların görüşleri kategorik olarak farklı olduklarından feminist dinler teolojisini üç başlık halinde sınıflandırmayı daha uygun buldum; çoğulcu, çoğulculuk eleştirisi ve ötesi, post-kolonyalist. Her bir başlık altında feminist teologların dinler teolojileri detaylı bir şekilde incelenecektir. Son olarak feminist dinler teolojisi değerlendirilmesi yapılacaktır.

### Feminist Dalgalar

Her ne kadar feminizmin tarihi Ortaçağ, Rönesans veya Reform dönemlerine kadar gitse de sosyal bir hareket olarak feminizm, 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarında dünyanın çeşitli ülkelerinde organize bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Feminist hareketlerde temel olarak dört farklı dalgadan bahsedilebilir.<sup>2</sup> Birinci dalga hareketin ilk ortaya çıktığı zamandaki, 1840-1920, harekettir ve daha çok Liberal feminizm olarak adlandırılır.<sup>3</sup> Bu dalgada kadınların oy vermesi, eğitim alma ve mülkiyet sahibi olabilmeleri gibi daha temel haklar ve erkeklerle eşitlik üzerinden bir söylem geliştirilmiştir.

<sup>1</sup> Rosemary Radford Ruether, "The Emergence of Christian Feminist Theology", *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 4-6.

<sup>2</sup> Feminist hareketlerde dördüncü dalga çok yeni bir harekettir, bkz: Martha Rampton, "Four Waves of Feminism", Pacific University, 31 Mayıs 2019, <https://www.pacificu.edu/magazine/four-waves-feminism>.

Birçok feminist teolog sadece üç dalgadan bahseder. Dördüncü dalga yeni olduğu için etrafında şekillendiği temel görüşleri, öne çıkan söylemleri henüz net değildir. Bu sebeple, bu makalede dördüncü hareketten bahsetmek de mümkün değildir. İleriki yıllarda bu dalganın geleceği yere göre teologlar hem dalgalanmaları hem de kendilerini konumlamaları illa ki güncellenecektir.

<sup>3</sup> Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (London: SCM Press, 2010), 202.

1900'lu yılların başlarında kadınlar bu temel haklara birçok ülkede sahip olduktan sonra harekette bir durulma yaşanmıştır. Dahası bu dalgadaki feminist harekete karşı memnuniyetsizlik özellikle bu dalganın kadın perspektifini sunmak yerine daha çok maskülen bir duruş sergilemesi<sup>4</sup> zamanla bu hareketin etkisini azaltmıştır.

1960'lara gelindiğinde ikinci dalga feminist hareket ortaya çıkmıştır. Bu dalga daha çok kadın kurtuluş hareketinde (women's liberation movement) radikal feminizm olarak adlandırılmaktadır.<sup>5</sup> Bu dalga ortaya çıktığı dönemde öğrenci hareketleri, Vietnam savaşına karşı hareketler, insan hakları ve siyah gücü (black power) hareketleri gibi diğer toplumsal hareketlerle beraber yol alıp bir grup feminist kadınlar sayesinde feminizm söylemi gelişmiştir. Bu hareketlerin temel özelliği emperyalizm ve kapitalizmi eleştirip ezilen grupların hakları üzerinde durmasıdır. Sol fraksiyona dayalı bu feminizm teorik olarak neo-Marksizm ve psikanalistik teorilerine dayanmakta ve bu dönemin hareketi literatürde *radikal feminist* hareket olarak geçmektedir.<sup>6</sup> Feministler, kadınları sosyal bir sınıf olarak görmüş, "kişisel olan politiktir" ve "kimlik siyaseti" gibi sloganlarla ırksal, sınıfsal, ve cinsiyete dayalı baskılanmaların birbirleriyle alakalı olduklarını göstermeye çalışmışlardır.<sup>7</sup> Öte taraftan da eğitim, yönetim ve profesyonel hayattaki kadınlar (çoğunluğu beyaz) da liberalizme dayalı feminist söylemini sürdürmüşlerdir.<sup>8</sup> Ayrıca bu dalga Cinsiyet İnşacılığı (Gender Constructionism) olarak değerlendirilmiş, kadın ve erkek rollerinin biyolojik olarak yaratılıştan değil aksine sistemlerin dayatılması sonucu ortaya çıktığı söylemini ortaya çıkarmıştır.<sup>9</sup> Örneğin, kadınların daha duygusal ve şefkatli, aile bakımı yapmaya daha elverişli oldukları öte yandan erkeklerin daha sert, çocukluktan itibaren oynadıkları oyuncaklardan (arabalar, tanklar, askerler vs.) başlayarak toplumsal rollerinin nesilden nesile aktarıldığı söylemlerine karşı çıkan feministler bu toplumsal inşaacılıkla baş etmenin yollarını aramışlardır. Bu minvalde, bazı feministler de kadın ve erkeklerin cinsiyet rollerini toplumsal baskı ve kültür yoluyla yüzyıllardır empoze edildiğini dü-

<sup>4</sup> Hedges, *Controversies*, 202.

<sup>5</sup> Charlotte Krolokke - Anne Scott Sorensen, *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance* (London: SAGE Publications, 2005), 7.

<sup>6</sup> Krolokke - Sorensen, *Gender Communication Theories*, 8-9.

<sup>7</sup> Rampton, "Four Waves of Feminism".

<sup>8</sup> Ruether, "The Emergence of Christian Feminist Theology", 7.

<sup>9</sup> Hedges, *Controversies*, 202-203.

şündükleri için tamamen reddetmişlerdir.<sup>10</sup> Bu dalganın en büyük özelliklerinden biri kadınları homojen bir grup olarak ele alması, özellikle üçüncü dünya ülkeleri kadınlarını Batı perspektifinden değerlendirmesi ve dolayısıyla farklı kadın tecrübelerini dikkate almamasıdır.

Üçüncü dalga feminist hareket 1990'larda başlamış, post-modernizm ve post-kolonyalizm gibi teorilerden beslenmiştir,<sup>11</sup> ikinci dalgada inşaacılık söz konusuken bu dalgada yapıbozumculuk (deconstructionism) ve yeniden inşaacılık (reconstructionism) gibi post-modern teorilerle feminizm yeniden yorumlanmıştır. Postmodernizm ile beraber yerelliği ön plana çıkarıp evrenselliğe eleştiri getirmiş, post-kolonyalizmle ise sadece beyaz, orta sınıf, Batılı kadınların tecrübelerini değil üçüncü dünya ülke kadınlarının hem feminizm yorumu hem de önceki feministleri ve teorilerini eleştirmesi söz konusu olmaktadır. Böylelikle bu dalgada feminizm, yeni bir teori arayışına girmiş ve birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen tecrübeleri kabul etme ve kategorik düşünceyi çözümlemeyi amaçlamıştır.<sup>12</sup> Bu dalga Amerika'da "grrl feminizm", Avrupa'da ise "yeni feminizm" olarak isimlendirilmiştir.<sup>13</sup> Bu yeni dalgada monolitik bir feminist yorumu söz konusu değildir, dahası feminizmin birçok farklı fraksiyonu vardır. Yani feministler kullandıkları teorilere göre farklı feminist yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Örneğin, bazıları post-kolonyalist yaklaşımı kullanarak siyah ve diyaspora gibi ötekileştirilen gruplarla birlik içerisinde yaşanan toplumdaki hakim görüş eleştirilirken, bazı feministler de queer teorisini kullanarak LGBT+ bireylerine bir platform yaratmayı arzulamışlardır.<sup>14</sup> Aynı zamanda, farklılıkları öne çıkaran bu dalgada cins olarak erkeklerle eşitlik veya zıtlık üzerinden değil, kadınların erkeklerden farklı oldukları vurgusunu yapmaya başlamışlardır.<sup>15</sup>

Dördüncü dalga feminist hareket ise internet kullanımının arttığı çağdaş dünyada ortaya çıkmış ve nereye evrileceği ve hangi yöne gideceği henüz kestirilememektedir. Fakat bu dalganın en önemli özelliği kesişimsellik (intersectionality) üzerine kurulmuş olmasıdır.

<sup>10</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 139.

<sup>11</sup> Rampton, "Four Waves of Feminism".

<sup>12</sup> Krolokke - Sorensen, *Gender Communication Theories*, 16.

<sup>13</sup> Krolokke - Sorensen, *Gender Communication Theories*, 17.

<sup>14</sup> Krolokke - Sorensen, *Gender Communication Theories*, 19.

<sup>15</sup> Hedges, *Controversies*, 204.

Buna göre kadınların baskılanması ancak diğer grupların ve cinsiyetlerinin marjinalleştirilmesi bağlamında tam olarak anlaşılabilir. Bu anlayışa göre toplum içerisinde baskı gören grupların, ırkçılık, sınıfçılık, yaşlılık, fiziksel engellilik ayrımcılığı ve cinsel yönelimleri farklı olanlarla birlikte baskı bilinci oluşturulabilir.<sup>16</sup> Üçüncü dalgada da kesişimsellik öne çıkmıştı fakat dördüncü dalgada internet ve sosyal medyanın gücü ile “ayrıcalığını kontrol etme” tabiri slogan hale gelmiş ve toplum içerisinde ayrıcalıklı grupların başkaları adına konuşmamları üzerinde durulmuştur.<sup>17</sup>

Birinci dalga harekette feminist teolojiden bahsetmek çok mümkün olmasa da ikinci dalga feminist harekette özellikle Amerika’da Hristiyan ve Yahudi teologların da bu dalgaya katılmasıyla feminist teoloji ortaya çıkmıştır. Aslında birinci dalgadaki kazanımlar ikinci dalgada feminist teolojinin doğmasına sebep olmuştur. Kiliselerde, özellikle Liberal Protestan kiliseleriyle başlayıp zamanla birçok ana damar kiliseye yayılmasıyla, kadınların kilise yönetiminde yer bulmaları, eğitim hakkı vesilesiyle kadınların lisans ve lisansüstü teoloji eğitimi almasıyla üniversitelerde kürsü sahibi olmak gibi pozisyonlara gelmesi feminist teolojinin ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır.<sup>18</sup> Yukarıda kısaca bahsedilen feminist dalgalardaki farklılıklar feminist teoloji üzerinde farklı iz düşümleri olmuştur. İkinci dalgada nasıl ki kadınların problemleri benzer görülüp çözümleri de evrensel olarak düşünülmüşse, feminist teologlar da dinleri yorumlarken aynı yöntemi kullanmışlardır. Buna karşı üçüncü dalgada benzerlikten ziyade farklılıklar öne çıkarılıp feminist teolojiden ziyade birçok teoloji ön plana çıkmıştır. İlerleyen bölümlerde bu farklılıklar ve bu farklılıkların dinler teolojisi üzerindeki etkisinden daha detaylı bahsedilecektir.

### Feminist Teoloji

Feminist teoloji 1960 ve 70’lerde ikinci dalga feminist hareketin yayılmasıyla ortaya çıkmıştır. Büyük ölçüde beyaz kadınların aktivistliğine dayanan feminist teoloji, Amerika’daki seküler olan diğer hareketlerle kadın hakları, ayrımcılık karşıtı yasalar, cinsel ve aile içi şiddetten korunma, siyasette temsil sorunu gibi konularda

<sup>16</sup> Rampton, “Four Waves of Feminism”.

<sup>17</sup> Ealasaid Munro, “Feminism: A Fourth Wave?“, Political Insight 4/2 (Ağustos 2013): 23.

<sup>18</sup> Ruether, “The Emergence of Christian Feminist Theology”, 7.



ortak endişeyi ön plana çıkarmıştır.<sup>19</sup> Teolojik olarak, Hristiyan cemaatine özgü toplumsal cinsiyet meselelerini ele almış, kadınların kilisede resmi görev almalarını teşvik etmiş, Hristiyan geleneğinin ataerkil karakterine ve kurumsal yapılarına eleştiriler sunmuş ve kadının temsiliyetini yeniden kazandırmayı amaçlamıştır.<sup>20</sup> Daha spesifik olarak belirtmek gerekirse, feminist teoloji, feminist eleştiriyi ve cinsiyetin yeniden inşası paradigmasını teoloji alanına taşımaktadır. Böylelikle, feminist teoloji, Tanrı'ya dair eril dilin kullanılması gibi erkek egemenliği ile kadının ikinci plana atılmasını, erkeklerin kadınlardan daha çok Tanrı'ya benzediği düşüncesini, toplum ve kiliselerde sadece erkeklerin Tanrı'yı temsil edebileceği görüşünü, kadınların Tanrı tarafından erkeklere tabi olmaları için yaratıldığını dolayısıyla da tabi olmayı reddetmenin günah olduğu düşüncesi gibi teolojideki bazı yaygın kalıpları sorgulamaktadır.<sup>21</sup> Özetle, feminist teoloji, Hristiyan geleneği içerisindeki erkek merkezli ve erkek egemen yapılı (malestream)<sup>22</sup> teolojinin sadece erkekler tarafından yapıldığını ve kadın tecrübesinin yüzyıllardır görmezden gelindiği düşüncesi üzerinden Hristiyan geleneği, tarihi ve yorumunu feminist teoriler kullanarak yeniden yorumlamayı amaçlamıştır.

Feminist teolojinin ortaya çıkması Batı'da yerleşik Hristiyan geleneği içerisinde ötekileştirilen bazı hareketlerin ortaya çıktığı zamanla eş zamanlıdır. Bir tarafta, siyah gücü (black power) hareketiyle beraber Amerikan toplumunda ve Güney Afrika'daki Apartheid rejimindeki eşitsizlik ve ırkçılığa karşıtlık etrafında şekillenen söylemle ortaya çıkan Siyahi Teoloji (Black Theology) veya Siyahi Özgürleştirme Teolojisi (Black Liberation Theology), öte taraftan Latin Amerika Katolik Kilisesi merkezli sosyal eşitsizlik ve fakirliğe karşı "fakirlere ayrıcalıklı seçenek" (preferential option for the poor)<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Mary McClintock Fulkerson - Sheila Briggs, *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1.

<sup>20</sup> Fulkerson - Briggs, *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, 1.

<sup>21</sup> Ruether, "Christian Feminist Theology", 6.

<sup>22</sup> Bu terim Helene Egnell tarafından erkek hakimiyetinin baskın olduğu birçok toplumda fikirler arasında erkek-merkezli kavramlarla ifade edildiğini ve bunların da genelde erkeklerle alakalı olmasına rağmen sanki evrensel olgularmış gibi yaydıklarını göstermek için kullanılmıştır. Bkz: *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West* (Swedish Institute of Mission Research, 2006), 28.

<sup>23</sup> Bu slogan literatüre Gustavo Gutiérrez tarafından kazandırılmıştır. bkz: *A Theology of Liberation History, Politics, and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1973).

sloganyla ortaya çıkan Özgürleştirme Teolojisi (Liberation Theology) ile ana damar (mainstream) olarak kabul edilen Hristiyanlık yorumuna meydan okunmuştur. Feminist teoloji de bu ortamda ortaya çıkmasına rağmen büyük ölçüde Batılı beyaz orta sınıf kadınların Hristiyan geleneğindeki dinin yorumlanmasına Marksist ve liberal teorileri kullanarak meydan okumuşlardır. Fakat bu dönemdeki feminist teolojinin özellikle Amerikan toplumunda hem beyaz olmadıkları için hem de kadın oldukları için ötekileştirilen Hispanik, Afro-Amerikan, Asyalı-Amerikanları dışladıkları için kısa süre içerisinde bu gruplara mensup kadınlar kendilerine has teolojilerini oluşturmaya başlamışlardır. Afro-Amerikalı kadınlar Amerika'daki cinsiyetçilik ve ırkçılığa karşı kendilerine özgü kadın yorumunu ortaya koymak için feminizm tanımlaması yerine *kadın taraftarlığı* (womenism) tanımlamasını kullanmışlardır.<sup>24</sup> Benzer şekilde, Hispanik kadınlar da kendi kültürel bağlamını yansıtmak için bir kısmı *Mujerista* isimlendirmesini seçmiş ve bir kısmı da basit bir şekilde feminist tanımlaması yerine Latin feminist tanımlamasını kullanmışlardır. Aynı minvalde, Amerika'daki Asyalı kadın teologlar da Amerikan kültürüyle yetişmelerine rağmen Asyalılık özelliklerini öne çıkarmak için Batı feminizmin aksine Asya feminizmini yansıtmayı seçmişlerdir.<sup>25</sup> Bunlarla beraber, Batı'da Hristiyan olmayan bazı teologlar da bu harekette öncülük etmişlerdir.<sup>26</sup> Tüm bu çeşitlilik, feminist teoloji denilen disiplinin aslında tek bir kaynağa dayanmadığı, kendi içerisinde birçok farklılıkları olduğunu göstermektedir. Örneğin en güncel ve temel kaynaklardan biri olan Fulkerson ve Briggs editörlüğünde hazırlanan *The Oxford Handbook of Feminist Theology*<sup>27</sup> 27 bölümden oluşmaktadır ve neredeyse her bölüm feminist teolojideki farklılıkları yansıtmaktadır. 5 farklı kıtadan çeşitli kadınların katkıda bulunduğu bu eser, hem Batı ve Batı dışındaki Hristiyan feminist perspektifini hem de Hristiyanlık dışı feminist yorumlarıyla beraber post-kolonyalizm eleştirisini de ele alan çok kapsamlı bir feminist yorumu ortaya çıkarmıştır.

Feminist teolojinin ilk dönemlerinde, hareketin öncü isimleri gerek Hristiyanlar örneğin Mary Daly, Rosemary Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza, ve Susan, gerekse Carol Christ ve Judith Plas-

<sup>24</sup> Ruether, "Christian Feminist Theology", 10.

<sup>25</sup> Ruether, "Christian Feminist Theology", 11.

<sup>26</sup> Örneğin Rita Gross, Hristiyanlıktan Budizm'e geçen bir teolog olarak, gerek feminist teolojide gerekse feminist teolojinin öteki dinlere karşı tutumunda önemli bir isimdir.

<sup>27</sup> Fulkerson - Briggs, *The Oxford Handbook of Feminist Theology*.

kow gibi Yahudi, Rita Gross gibi Budist teologlar aynı amaç uğruna hareket etmişlerdir. Fakat zamanla, feminist teoloji Batıda genellikle Hristiyanlık geleneği içerisindeki sorunlarla meşgul olmuş ve öteki din mensuplarının görünürlüğü eksik kalmıştır.<sup>28</sup> Bu durumu Gross şu şekilde açıklamıştır.

Hristiyan ve Hristiyan olmayanlar teoloji ve akademik din çalışmalarında güçlü bir feminist görünümünü göstermek için erken dönem Amerikan Din Akademisi (American Academy of Religion-AAR) derneği Kadın ve Din bölümünde birlikte çalıştık. Hristiyan olmayan (teologlar) Judith Plaskow, Carol Christ, Christine Downing, Naomi Goldenberg ve ben feminist teoloji hareketinin erken dönem gelişiminde aracı olarak görüldük ve Hristiyan feministler kadar görünür ve merkezi bir konumdaydık. Fakat, yıllar geçtikçe bu durum değişti.<sup>29</sup>

Gross'un bu eleştirisi kısa bir zaman içerisinde feminist teoloji içerisinde bir cevap bulabilmiş ve bazı teologlar öteki dinlerle alakalı teoriler geliştirmeye başlamışlardır. Buna paralel olarak Ursula King, feminizmi diyalog çalışmalarının "eksik bir boyutu"<sup>30</sup> olarak değerlendirmiştir. Bu eksiklik çift yönlüdür. Bir taraftan diyalog veya dinler teolojisi çalışmalarının öncüsü genelde erkek teologlar olmuştur ve çoğunluk feminist teolojiyi ya görmezden gelmiş ya da ciddiye almamıştır. Öte taraftan ise belirtildiği gibi feminist teologlar özellikle Hristiyan teolojisinde birçok meseleyi yeniden inşa etmekle meşgul oldukları için bu alana çok fazla ilgi göstermemişlerdir. Fakat feminist teologlar dini çeşitlilik konusunu ciddiye alıp bu alana katkılarda bulunmaya başlamışlardır. Özellikle üçüncü dalga feminist hareketler ve post-modern/post-kolonyalist eleştirilerle beraber feminist teoloji içerisinde dini çeşitliliğe karşı tutum sergileyen teoriler üretilmiştir.

<sup>28</sup> Jenny Dagers, *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity* (Oxon: Routledge, 2013), 112-113.

<sup>29</sup> Rita Gross, "Roundtable: Feminist Theology and Religious Diversity: Feminist Theology: Religiously Diverse Neighborhood or Christian Ghetto?", *Journal of Feminist Studies in Religion* 16/2 (2000): 81.

<sup>30</sup> Ursula King - Tina Beattie, ed., *Gender, religion, and diversity: cross-cultural perspectives* (London ; New York: Continuum, 2005), 43.

## Feminist Dinler Teolojisi

Klasik dinler teolojisi modelleri -dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk<sup>31</sup> ve sonradan eklenen tikelcilik-<sup>32</sup> içerisinde her bir model için birçok farklı yorumlama söz konusudur. Örneğin, John Hick ve Raimon Panikkar'ın çoğulculuk görüşleri birbirlerinden farklı olmasına rağmen ortak paydada buluştukları nokta kurtuluşun sadece İsa Mesih kaynaklı olmadığı ve Hristiyanlık dışındaki dinlerin hem kurtuluşa erdirebileceği hem de hak dinler olarak kabul edilebilmesi fikirleridir. Benzer şekilde Emil Brunner, Karl Barth gibi epistemolojik ve kurtuluş bağlamında Hristiyanlığın tek hak din olduğunu savunurken, vahyi yorumlama anlamında Barth'dan farklılık gösterir. Bu minvalde feminist teologların dini ötekilere bakış açılarını tek bir bakış açısıyla sunmak mümkün değildir. Feminist teologların dini ötekine karşı yorumları çok çeşitlidir. Onların yorumlarını aynı çatıda sunmanın tek nedeni teolojilerinin feminizme dayanmasıdır. Bu bölümde feminist dinler teolojisi üç başlık altında sunulacaktır. Bu sınıflandırma bir anlamda feminist dinler teolojisinin kronolojik bir gelişimini de göstermektedir. Şöyle ki, dinler teolojisi tartışmaları ilk ortaya çıktığında çoğulculuk görüşü nasıl ki öne çıkmış ve bu teolojide hakim görüşü oluşturmuşsa da zamanla alternatif görüşlerin de görünürlüğü artmış çoğulculuk eleştirisi yapılmaya başlanmıştır. Feminist teolojilerde de ilk olarak dini ötekine karşı çoğulculuk görüşü daha çok savunulmuş, fakat zamanla çoğulculuğa eleştiri geliştirilmiştir. Dolayısıyla burada, çoğulculuk, çoğulculuk ötesi ve eleştirisi ve post-kolonyal dinler teolojisi olarak sınıflandırdığım feminist dinler teolojisi sırasıyla işlenecektir.

880 | db

## Çoğulcu Dinler Teolojisi

Gross ve King'in feminist yorumlarında, feminist teologların dini ötekine karşı yorumları geç dönemde ortaya çıkmış gibi algılanabilir. Fakat feminist teolojinin erken dönemlerinde bile feminist teolog Rosmeray Ruether<sup>33</sup> ve Marjorie Suchoki,<sup>34</sup> Hick ve Knitter

<sup>31</sup> Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983).

<sup>32</sup> Hedges, *Controversies*; Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 2002).

<sup>33</sup> Rosemary Radford Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth", *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, ed. John Hick - Paul F. Knitter (Maryknoll: Orbis Books, 1987).

editörlüğünde oluşturulan eseriyle, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Hristiyanlığın Eşsizliği Efsanesi: Çoğulcu Dinler Teolojisine Doğru), dinler teolojisi alanında çoğulculuk görüşünü savunan ilk kolektif kitaba feminist perspektifle katkı sağlamışlardır. Bu iki feminist teoloğun bu çalışmaya katkıda bulunmaları, onların feminist teolojilerinin çoğulcu dinler teolojisiyle bağını göstermektedir.<sup>35</sup> Ruether burada, Hristiyanlığın evrensellik ve dini üstünlük söylemini Hristiyanlığın ataerkil karakteriyle açıklamaya çalışır. Ona göre Hristiyanlığın dini hakikati tekelinde bulundurduğu iddiası oldukça uç bir yorum ve dini bağnazlıktır.<sup>36</sup> Ruether'a göre kadınların Hristiyan ve Yahudi geleneğinde dışlanması bu iki dinin yorumlarının da androsentrik bir karaktere bürünmesine sebep olmuştur.<sup>37</sup> Ruether, kutsal kitabın rabbiler ve kilise babaları tarafından kanonize edildiği için erkek perspektifini yansıttığını, kutsal kitapta az da olsa yer alan kadın tecrübelerini bile yine erkek perspektifinden yazıldığını düşünür. Daha da ileri giderek kutsal kitap geleneğindeki vahiylerin kadın vahiyleri değil erkek vahiyleri olduğunu belirtir. Erkek merkezli yazılan kutsal kitaptan ezilen kadınların şifa bulmasının da zor olduğunu söyler.<sup>38</sup> Bu sebeple, Ruether'a göre kadınların kutsal karşısında bu vahiyler dışında kendi ıstıraplarını, mağduriyetlerini, hayat mücadeleleri, yeteneklerini ve yeni yaşam tecrübelerini yansıtan yeni hikayeler yazabilmeleri gerekmektedir. O, bunları kutsal kitapta yeni bir Midraş veya Üçüncü Ahit olarak adlandırır. Bu yeni kitapta, Tanrı'nın varlığının daha önce izin verilmediği veya hayal dahi edilemediği tecrübeler üzerinden Tanrı'nın varlığını anlattığı hikayeler yer alır.<sup>39</sup> Ruether'ın bu feminist yorumunda Tanrı algısı da çoğulcu düşünceye sahiptir. Onun düşüncesine göre, dünyayı kontrol eden, idame ettiren, ve yenileyen Kutsal Varlık tam anlamıyla evrenseldir ve herhangi bir ayırım yapmadan bütün insanların babası ve annesidir. Bu şu anlama gelmektedir; "hakiki vahiy ve kutsalla gerçek ilişki bütün dinlerde mevcuttur. Tanrı/Tanrıçalar

<sup>34</sup> Marjorie Hewitt Suchocki, "In Search of Justice: Religious Pluralism from a Feminist Perspective", *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, ed. John Hick - Paul F. Knitter (Maryknoll: Orbis Books, 1987), 149-162.

<sup>35</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 122.

<sup>36</sup> Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue", 141.

<sup>37</sup> Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue", 144.

<sup>38</sup> Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue", 146.

<sup>39</sup> Ruether, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue", 147.

sadece insanlar değil bütün canlıların sebebidir.”<sup>40</sup> Özetle, Ruether’in dinler teolojisi yorumu klasik çoğulculuk düşüncesiyle, özellikle Hick’in yorumuyla paralellik göstermektedir fakat onun bu yorumlamadaki vurgusu herhangi bir dinin perspektifini yansıtmaktan ziyade cinsiyet eşitsizliğini öne çıkarmayı amaçlar.

Suchocki de Ruether’a benzer bir şekilde, herhangi bir dini öteki dinler için mutlaklaştırıp normatif hale getirmenin cinsiyetçilikle benzer doğrultuda olduğunu düşünür. Çünkü bir cins insan varlığı için norm haline getirilmiştir. Böylelikle Suchocki, cinsiyetçiliğin eleştirisinin dini emperyalizme genişletilebileceğini belirtir.<sup>41</sup> Suchocki cinsiyetçiliğin feminist eleştirisini ve kadınlar üzerindeki etkisini iki yolla açıklar. İlk olarak, feministler, erkek tecrübesiyle bütün insanları tanımlayarak evrenselleştirildiği noktaya dikkat çekerek bu durumda kadının tecrübesi ya hiç olmadığı ya da erkekliğin altında kaldığını göstermeye çalışırlar. İkinci olarak, ilk durumdaki gibi kadın tecrübesi silinmemiş veya daha altta düşünülmemiş fakat, kadınlara erkeklerin insanlarda problem olarak gördüğü bazı özelliklerin, geleneksel olarak bağımlılık, duygusallık, hassaslık ve zayıflık yüklenmesi durumudur.<sup>42</sup> Suchocki bu iki durumun dinler teolojisindeki karşılığını kapsayıcılık ve dışlayıcılık olarak açıklar. Şöyle ki, erkeklerin tecrübelerinin evrensel olarak görüldüğü fakat kadınların tecrübelerinin ise ya görmezden gelindiği ya da erkeklerden daha altta olduğu cinsiyetçi yorumu kapsayıcılığa, kadınları kendine has görüp bazı olumsuz özellikler yüklenildiği cinsiyetçiliği ise dışlayıcılığa benzetir.<sup>43</sup> Böyle bir hataya düşmemek için Suchocki *adalet* olgusunu feminist perspektiften yorumlayarak çoğulcu bir düşünce ortaya serer. Onun adalet temelli yorumunda esas nokta iyi oluş haline dayanmaktadır. Ona göre adalet ezilenlerin perspektifinden yorumlanırsa şu sonuçlar ortaya çıkar. Öncelikle, adalet somut toplumlarda görülen somut bir gerçeklik olarak adlandırılır. Yasalar iyi oluş halini gösteren durumlardan soyutlanmış olur. Toplumda iyi oluş halinin somut durumları yasalarının kendisini yargılayabileceği normunu oluşturur. Sonuç olarak toplumda iyi oluş halinin eksikliği durumu toplum yaşamını düzenleyen formüle edilmiş yasaların yeterliliğini sorgulamak için gerekli sebep olacak-

<sup>40</sup> Ruether, “Feminism and Jewish-Christian Dialogue”, 141.

<sup>41</sup> Suchocki, “In Search of Justice”, 150.

<sup>42</sup> Suchocki, “In Search of Justice”, 150-151.

<sup>43</sup> Suchocki, “In Search of Justice”, 151.

tır.<sup>44</sup> Bu perspektifi dini çeşitliliğe aktarınca Suchocki, adaletin, dinde farklı formlarının gelişmesine zemin hazırlayacağını düşünür. Hristiyanlık özelinde bakınca, adaletin alternatif formları yargılama normunun sadece dogmatik (doctrinal) olmadığını fakat tarihsel ve ahlaksal da olabileceğini düşünür.<sup>45</sup> Böylelikle Suchocki'ye göre, iyi oluş hali adaletle desteklendiğinde Hristiyanlık hem tarihsel olarak hem de ahlaki olarak kendi taraftarlarını pozitif bir şekilde değerlendirecektir. Ona göre, dışlayıcılık ve kapsayıcılık düşüncesindeki adalet vurgusunu norm olarak kullanmak yerine Hristiyanlık öğretisindeki Mesih'i norm olarak kullanmak öteki dinlerin bütün yönlerini negatif bir şekilde yargılamaya sebep olur.<sup>46</sup> Özetle Suchocki, cinsiyet mülkiyetçiliğinden yola çıkarak dini mutlakiyetçiliği reddeder. Çünkü ona göre ikisi de varoluşun her türlü biçimini değersizleştirmektedir.

Rita Gross da çoğulculuk düşüncesiyle feminist teolojiiyi farklı bir perspektiften savunmaktadır. Fakat onun dinler teolojisi klasik bir çoğulcu paradigmayla şekillenmemiştir. Gross, karşılaştırmalı teoloji yöntemini de kullanarak çoğulcu düşüncüyü desteklemiştir. Öncelikle Gross feminist teologların dinler teolojisi ve dinler arası diyalog alanlarına katkı sağlamamalarını eleştirir, ki ona göre bu alanlarda Hristiyan-Yahudi diyalogu dışında diğer dinlerle etkileşim feminist teolojide eksik kalmıştır.<sup>47</sup> Bu eksikliği gidermek için Gross, ahlaki ve epistemolojik olmak üzere iki önemli sebepten bahseder. Ahlaki açıdan bakınca Gross, dini çeşitliliği yaşadığımız bir dünyada, dinler birbirlerinden izole şekilde düşünülürse hoşgörüsüzlük ve dışlayıcı dini söylemlerin bir sonuç olarak ortaya çıkacağını düşünür. Kadınların dışlandığı bir dünyada feminist teolojinin de bu yönde gitmesi düşünülemez.<sup>48</sup> Bu açıdan, Gross ve Suchocki'nin dini dışlayıcılığı cinsiyetçilik ile açıklamaları benzerlik gösterir. Gross'a göre dinlerdeki hakikat üzerine dışlayıcı iddialar, ırk, cinsiyet, sınıf, cinsiyet yönelimi ve kültüre karşı yapılan önyargılı ifadelerin dini karşılığı olarak işlev görür.<sup>49</sup> Epistemolojik sebepleri ise

<sup>44</sup> Suchocki, "In Search of Justice", 154.

<sup>45</sup> Suchocki, "In Search of Justice", 155.

<sup>46</sup> Suchocki, "In Search of Justice", 156.

<sup>47</sup> Rita M Gross, "Feminist Theology as Theology of Religions", *Feminist Theology*, 26 (2001): 85.

<sup>48</sup> Gross, "Feminist Theology", 87.

<sup>49</sup> Gross v.dğr., "Roundtable: Feminist Theology and Religious Diversity: Feminist Theology: Religiously Diverse Neighborhood or Christian Ghetto?", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 16/2 (2000), 77.

“karşılaştırmalı ayna” (comparative mirror) aydınlatıcı gücüyle ortaya çıkacağını düşünür. Karşılaştırmalı aynayı kullandığımızda “bir dini bilmenin hiçbirini bilmediğimiz” olgusunu ortaya çıkaracağını böylelikle diğer dinlerle etkileşime geçerek öteki dinlerden daha önceden bilmediğimiz bazı düşünce ve sembolleri öğrenebileceğimizi düşünür.<sup>50</sup>

Gross’a göre, uygun bir dinler teolojisi ancak Asya’nın bilge gelenekleri hakkında bilgi sahibi olmak ve onları iyi bir şekilde bilmekle mümkündür. Ona göre, yalnız monoteist dinleri ilgilendiren teoriler dini çeşitliliği ciddi bir şekilde yansıtmamaktadır.<sup>51</sup> Hristiyanlıktan din değiştirerek Budizm’e gecen Gross, karşılaştırmalı ayna olarak bahsettiği olgu, mensubu olunan din dışındaki dinlerin perspektifinden bakmayı önceler. Buna göre karşılaştırmalı ayna sadece diğer dinlerle ilgili bilgi sahibi olmayı değil daha da ötesinde öğrenilen bilgileri belli şartlarda kullanmayı da gerektirir. Yani aynanın dönüştürücü gücü varsa da bilgi tek başına öyle bir güce sahip değildir.<sup>52</sup> Gross’un karşılaştırmalı ayna olgusu karşılaştırmalı teoloji yöntemini anımsatmaktadır.<sup>53</sup> Fakat Gross’un projesi daha çok ahlaki kazanımlarla alakalıdır. Onun teolojisinde ahlaki davranışlar teolojik dogma ve öğretilerden çok daha önemlidir. Teolojik dogmalar ancak ahlaki açıdan bir sonuç doğuruyorsa dikkate alınabilir. Gross, dogmaların insanları ahlaki açıdan daha iyiye doğru yönlentiorsa dogmalar pozitif bir şekilde düşünüleceğini, fakat insanları hem kendilerinden farklı olanlara karşı sert ve nefret dolu olmaya yönlentiorsa hem de doğaya ve hayvanlara karşı zulüm ediyorsa bu doktrinlerin işlevsiz olduğunu düşünür.<sup>54</sup> Yani, dogmalar Gross’un çoğulcu ajandasına uyduğu müddetçe önemlidir, aksi yönde işlevsizdir. Özetle Gross, feminist teolojinin dinler teolojisinde uyumlu ve kabul edilebilir tek alternatif paradigmanın çoğulculuk teorisi olduğunu düşünür.

<sup>50</sup> Gross, “Feminist Theology”, 88.

<sup>51</sup> Gross, “Feminist Theology”, 84.

<sup>52</sup> Gross, “Feminist Theology”, 91.

<sup>53</sup> Örneğin, Francis X Clooney öteki dinlerden derinlemesine öğrenme olgusunu karşılaştırmalı teolojiye kazandırmıştır. Bkz: Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders (Malden: Wiley-Blackwell, 2010).

<sup>54</sup> Gross, “Feminist Theology”, 90.



### Çoğulculuk Ötesi ve Eleştirisi

Ursula King klasik dinler teolojisi teorilerine eleştirel yaklaşır. Ona göre Race'in ortaya koyduğu üç yönlü kategorinin ve etrafında dönen tartışmalar dinsel tecrübenin karmaşıklığı ve belirsizliğini görünmez kılmıştır. Daha da öteye giderek King, dinler teolojisiindeki bu kategorilerin evrensel ve kolay bir şekilde uygulanabilir olduğuna dayanmıştır. Oysa ki bu düşünce bu kategorilerin androsentrik bir doğaya sahip oldukları düşüncesine götürür.<sup>55</sup> King'e göre, üç yönlü dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kategorileri ziyadesiyle dar görüşlü, statik ve bireysel ve toplumsal düzeyde dinin organik, akışkan ve dinamik gerçekliğini belirlemede yetersizdir.<sup>56</sup> King, feminizmi diyalog çalışmalarının eksik bir boyutu olarak gördüğünde aslında feminist teolojinin kadınların kendi tecrübelerinden yola çıkarak dinler teolojisindeki bu kategorileri dönüştürmeyi amaçlamıştır. Buna göre toplumlarında ve geleneklerinde ötekileştirilen kadınlar ile dini ötekiler arasında bir bağ vardır ve bu noktada Ursula King feminist teolojiyle bu çıkmazın giderileceğine inanır.

db | 885

King, üç yönlü kategoriye eleştirmesine rağmen dini çeşitlilik yorumunun çoğulculukla daha çok ortak yönü vardır. Kozmik Mesih düşüncesini Buda'nın doğası ve kozmik şahsiyet Vişnu ile karşılaştırırken şunu ifade eder: "Tüm bu farklı tasavvurların özgüllüğü her zaman belirli bir geleneğin nihai varlığı belirli bir şekilde kavramsallaştırılmasıyla alakalıdır. Bu tasavvurlar özdeş değildir. Daha ziyade, belirli benzerlikleri paylaştıkları ve bir Hakikatin ötesine işaret ettikleri için dışlayıcı bir şekilde olmasa da onlar birbirlerine alternatif oluşturabilirler."<sup>57</sup> Bu açıdan bakınca King, dinlerdeki farklı tasavvurları farklı dillere benzetir, çünkü dillerin hepsinde sözcük ve dünya görüşleri olmasına rağmen insanlar arası iletişimde bunlar farklı şekillerde kavramsallaştırılır. King'in bu yorumunda, dini farklılıkların önemli olduğunu vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Dinler teolojisinde tikelci veya postliberal eleştiri çoğulculuk teolojisinin benzerliklerini öne çıkararak dinlerin farklılıklarını görmezden gelme veya önemsememe üzerine kuruluydu. King, burada klasik bir çoğulcu gibi Hristiyanlık, Budizm ve Hindu-

<sup>55</sup> King, "Feminism", 46.

<sup>56</sup> King, "Feminism", 46-47.

<sup>57</sup> King Ursula, *Christ in All Things: Exploring Spirituality with Pierre Teilhard de Chardin* (London: SCM Press, 1997), 153.

izm'deki tasavvurları aynı görmemiştir, fakat nihayetinde onların farklılıklarını öne çıkarmasındansa benzerliklerini ön plana çıkararak çoğulcu düşünceye daha yakın bir çizgi sergilemiştir.

Kate McCarthy de King gibi kadınların kendi geleneklerinde ötekileştirilmesinden yola çıkılırsa kadınların dini çeşitlilik etrafında dönen tartışmalara kendi deneyimlerini ortaya çıkararak katkı sağlayabileceklerini düşünür. McCarthy, King'in üç yönlü tipolojiye yaptığı eleştirilere de katılır. Ona göre bu tipoloji hem androsentrik hem de bu tipolojiler Hristiyanların dini hakikat ve kurtuluşla alakalı düşüncelerini öncelerken, özellikle manevi tecrübeleri daha yoğun olan kadınların duruşlarını yansıtmaya ve kategorize etmeye uygun olmadığını düşünür.<sup>58</sup> Bununla beraber, çoğulculuk görüşünün de aslında gerçek farklılıkları anlamayı ve iyi bir diyalog kurmayı tam anlamıyla sağlayamayacağını düşünür. Bu minvalde, McCarthy Hick'in çoğulcu felsefesini oldukça problemlili görür. Ona göre, Hick'in teorisi hiç de çoğulcu değildir aksine sürdürülemez metafizik dogmalar üzerine kuruludur<sup>59</sup>ve McCharty, tikelci olarak değerlendirilen Mark Heim ve Paul Griffiths'in genelde çoğulculuğu özelde ise Hick'in eleştirilerini değerli bulur. Ayrıca James Fredericks ve Francis Clooney gibi karşılaştırmalı teologların düşüncelerinin de Hick ve Knitter'in sunmuş oldukları çoğulculuktan daha çok tecrübeye dayalı ve diğer dinlerden öğrenmeye daha açık olduğunu düşünür. McCarthy çoğulcu teologlar arasında Panikkar'ı diğerlerinden daha iyi bulur bu sebeple, Hick'in teolojilerini "çakışan" (covergent), Panikkar'inkini ise "çakışmayan" (non-convergent) olarak değerlendirir. Panikkar teolojisini, Hick'in aksine, dinlerin amaç ve kaynağını tek bir Hakikate bağlamak yerine farklı dinlerin farklı hakikatleri olabileceği düşüncesi üzerine kurmuştur. Hick'in teolojisi diğer dinlerin farklılıklarını öğrenmeye daha açık gibi görüldüğü için, McCarthy'nin projesine daha yakındır.

McCarthy'nin çoğulcu görüş karşısındaki memnuniyetsizliği, onu Hristiyanlığın diğer dinlerle etkileşiminde Hristiyan kimliğinin belirgin özelliklerini kaybetmeden, Hristiyanlığı mutlaklaştırmayan ve çoğulculuğu onaylayan bir teolojiye varmayı ancak feminist teo-

<sup>58</sup> Kate McCarthy, *Interfaith Encounters in America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2007), 30-31.

<sup>59</sup> McCarthy, *Interfaith Encounters*, 29.

lojinin katkısıyla olacağını düşünmeye sevk eder.<sup>60</sup> Ona göre öncelikle dini çeşitlilikle alakalı kadın tecrübeleri isimlendirilmeli ve açıklanmalıdır. Daha sonra bu tecrübelerin teolojik sonuçları Hristiyanlığın dini çeşitliliğe karşı görüşlerini ortaya çıkarması gerekmektedir.<sup>61</sup> Bu açıdan, McCarthy kadın tecrübelerinin dini çeşitliliğe üç açıdan fayda sağlayabileceğini düşünür: “ötekileştirilme tecrübesi; çok sayıda sosyal konum; somutlaştırılmış maneviyat.”<sup>62</sup> McCarthy’ye göre, ataerkil ve teolojik sorunlara erkekler tarafından cevap verilen dini bir ortamda yaşayan kadınlar iki kat fazla ötekileştirmeye maruz kalmışlardır. Kadınlar da hem teolojik olarak Tanrı, İsa, Kutsal ruh, lütuf gibi Hristiyan gerçekliklerinin kendileri için önemli olduklarını hem de bunları oluşturulan teolojik dilin kendilerini kapsamadıklarının farkındadırlar. Bu sebeple, McCharty ilk aşamada dini ötekileştirmeyi bu ötekileştirmenin bir devamı olarak görür, fakat burada hem kendi dini kimliğimizin belirleyici yönlerini hem de öteki dinleri iptal veya ihtiva etmeden bir yol geliştirilmesi gerektiğini düşünür.<sup>63</sup> İkinci olarak, kadınların ötekileştirilmesi ve toplumda çoklu sosyal konumu dinamik ve yaratıcı bir şekilde işletebilirse dini çeşitliliği tek bir evrensel amaca indirgenemez ve böylece dini çeşitliliğe yeni bir boyut kazandırabilir.<sup>64</sup>

Son olarak, McCarthy’ye göre, kadınların manevi tecrübelerinden yola çıkarak resmi dogmaların sınırlarını aşip daha şiirsel ve anolojik bir teoloji oluşturulabilir.<sup>65</sup> McCarthy bu yöntemin uygulanması halinde üç sonucun ortaya çıkacağını iddia eder. İlk olarak, metodolojik açıdan feminist teolojinin geleneksel kaynaklara seçici ve eleştirel yaklaşması dini çeşitliliğin daha iyi anlaşılabilmesine sebep olabilir. Çünkü bu şekilde bir yorum, sadece tecrübeye dayalı bir dini diyaloga değil aynı zamanda Mesih’in Hristiyanlıktaki özel konumu gibi bazı dogmaları yeni bir gözle ve yaratıcı bir şekilde değerlendirmesine sebep olur.<sup>66</sup> İkinci sonuç, bu yöntem, Hristiyanlıktaki Tanrı inancına karşı yeni bir perspektif geliştirebilir. Ona göre, eğer nihai hakikat olarak Tanrı monist veya düalist değil de

<sup>60</sup> Kate McCarthy, “Women’s Experience as a Hermeneutical Key to a Christian Theology of Religions”, *Studies in Interreligious Dialogue* 6/2 (1996): 163.

<sup>61</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 164.

<sup>62</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 165.

<sup>63</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 165.

<sup>64</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 166-167.

<sup>65</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 168.

<sup>66</sup> McCarthy, “Women’s Experience”, 169.

ilişkisel olarak anlaşılırsa, dini hakikatleri ve Tanrıyı yeni bir bakış açısıyla bakabiliriz,<sup>67</sup> ki bu anlayışta sadece Hristiyan kaynaklarında değil diğer dinlerin kaynaklarında da Tanrı, çoğulcu, sınırsız ve geleceğe yön verendir.<sup>68</sup> Üçüncü sonuç ise Hristiyanlıktaki kristoloji ile ilgili yeni bir yorumun ortaya çıkma veya çıkarılması ihtimalidir. Kadın perspektifinden yaklaşınca geleneksel ve kurtuluş merkezli bir kristolojiden ziyade, yaşam merkezli, soteriolojik bir yaklaşım diğer dinlerle diyaloga daha yakın ve daha adil bir toplumun oluşturulmasına zemin hazırlar.<sup>69</sup> Özetle McCarthy de King gibi kadınların ötekileştirilmesi ve dini çeşitlilik arasındaki bağdan yola çıkarak klasik çoğulculuğa eleştirel yaklaşan ve farklılıkları anlamaya çalışan fakat nihayetinde yine çoğulcu bir feminist teoloji önermektedir.

Jeannine Hill Fletcher da hem dinler teolojisindeki üç yönlü tipolojisiyle hem de çoğulculuk görüşüne eleştirel açıdan yaklaşmaktadır. Fakat King ve McCarty'nin aksine tikelciliğe daha yakın bir feminist dinler teolojisi sunmaktadır. Fletcher, çağdaş dönemde dini çeşitliliğe getirilen teorileri benzerliğin ve farklılığın çıkmazı olarak tanımlar. Üç yönlü tipolojiyi inceledikten sonra Fletcher, dışlayıcılığı, sırf kendilerinden farklı diye diğer dinleri reddettiği için problemleri bulur. Kapsayıcılıktaki özellikle "anonim Hristiyan" düşüncesini Hristiyanlık dışındaki dinleri Hristiyan özellikleri üzerinden yargıladığından ve sonuç olarak onları Hristiyanlık karşısında eksik buldukları için problemleri bulur. Aynı şekilde, çoğulculuğu da farklı dinlerin farklılıklarını olumlu bir özellik olarak görmedikleri için problemleri bulur.<sup>70</sup> Fletcher'a göre, dinleri karşılaştırırken, karşılaştırma yaptığımız şeyin iki benzer gerçekliğe sahiplermiş gibi düşünmek yerine, dinlerin farklılıklara sahip olduklarını düşünmek gerekir.<sup>71</sup> Bu açıdan bakıldığında Fletcher, George Lindbeck'in tikelciliğini savunuyor görünebilir. Fakat Fletcher Lindbeck'in sunmuş olduğu teoriyi de yetersiz görür. Lindbeck dinler teolojisine kültürel-dilbilimsel denilen teoriyle dinlerin birbirleriyle karşılaştırıla-

<sup>67</sup> McCarthy, "Women's Experience", 170.

<sup>68</sup> McCarthy, "Women's Experience", 171.

<sup>69</sup> McCarthy, "Women's Experience", 172.

<sup>70</sup> Jeannine Hill Fletcher, *Monopoly on Salvation?: A Feminist Approach to Religious Pluralism* (New York: Continuum, 2005), 66.

<sup>71</sup> Fletcher, *Monopoly*, 67.

mazlığı ilkesini getirmiştir.<sup>72</sup> Fletcher da Lindbeck'in teolojisinde öteki dinlerden öğrenme olgusunun eksik olduğunu düşünür ve kapsayıcılıktaki benzerliği arama eğilimi gibi burada da farklılıkların çok fazla vurgulandığını söyler.<sup>73</sup> Dahası, bu teorinin yaşadığımız çoğulcu bağlama uygun olmadığını düşünür. Çünkü insanlar dini farklılıklarına rağmen birbirleriyle bağ kurabilir, ortak endişelere sahip olabilir, ortak bir amaç arayışına girebilirler.<sup>74</sup> Fletcher'a göre benzerlik ve farklılıklar üzerinden kurulan her bir teoloji ötekilerle mesafeyi arttırır.<sup>75</sup> Sonuç olarak, dinlerin benzerlikleri öne çıkarıldığında ötekilerden öğrenmeye açık olunmaz ve dini farklılıklar daha çok önemsense tam anlamıyla gerçek bir etkileşim gerçekleşmez.<sup>76</sup> Bu sebeple ne tamamen benzerlik ne de radikal farklılıklar üzerine bir teoloji yoluna gider.

Fletcher, feminist teoride kullanılan “melez kimlik” (hybrid identity) olgusunu dini çeşitliliğe cevap bulmada kullanır. Buna göre, yukarıdaki iki türlü yorumlama da homojen bir perspektiften yaklaşır, fakat Fletcher bunu melez kimlikle açıklayınca bu iki yaklaşımın eksikliklerinin üstesinden gelmeyi amaçlar. Ona göre Hristiyan kimliği diye bir şey yoktur ancak Hristiyan kimlikleri vardır. Bu kimlikler de ırk, cinsiyet, sınıf, etnisite, profesyonellik gibi sosyal alandaki birçok rollerimizden etkilenmiştir.<sup>77</sup> Her bir birey, bir kimlik ağıyla donatılmıştır. Dolayısıyla dini ötekine basit bir şekilde “Hristiyan”, “Müslüman” veya “Budist” gibi tanımlamalar yapmak yerine *belirli* bir Hristiyan veya belirli bir Müslüman gibi tanımlamaları yaparak her bir bireyin kimliğinde kolektif bir çeşitlilik olduğunu belirtmeye çalışır.<sup>78</sup> Bu sebeple Fletcher, diğer din bireyleriyle karşılaştığında herhangi bir, örneğin, Müslümanla bulduğu ortak noktayı başka bir Müslümanda aramamak gerektiğini düşünür. Böylelikle karşı tarafla benzerlik veya farklılık aramak yerine onlar-

<sup>72</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1st ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 48.

<sup>73</sup> Fletcher, *Monopoly*, 75.

<sup>74</sup> Fletcher, *Monopoly*, 76-77.

<sup>75</sup> Fletcher, *Monopoly*, 77.

<sup>76</sup> Fletcher, *Monopoly*, 81.

<sup>77</sup> Fletcher, *Monopoly*, 88.

<sup>78</sup> Fletcher, *Monopoly*, 88; Jeannine Hill Fletcher, “Shifting Identity: The Contribution of Feminist Thought to Theologies of Religious Pluralism”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 19/2 (2003): 18.

la temas kurduğumuzda birbirimizi anlamayı ve farklılıklarımızı kontrol etmeyi öğreniriz.<sup>79</sup>

Bu şekilde Fletcher, melez bir kimlikle dini ötekine karşı yaklaşımı onları ötekileştirmeden yaklaşılabileceğini düşünür. Ona göre, aynı kutsal kaynaklarla beslenmesek bile kaynakların çoklu olması bize birlikte dayanışma için kaynak sağlar.<sup>80</sup> Sonuç olarak Fletcher'ı ötekilerle bağ kurmaya ve onları anlamaya yönelten dürtü onun bir Hristiyan olarak kendi dinini yorumlama biçimidir. Fletcher, bir Katolik olarak, kendi geleneğine bağlı kalıp feminist teolojinin de teorilerini kullanmıştır. Her ne kadar Karl Rahner'in, "anonim Hristiyan" tanımlamasına katılmasa da, teolojisinden faydalanmıştır. Fletcher, Tanrının gizemini (God's mystery) akıl almaz taşkınlık düşüncesinden yola çıkarak kendisinin bir Hristiyan olarak dini çeşitliliğe cevap verme gereği duyar.<sup>81</sup> Buna göre, her şeyin kaynağı sonsuz bir gizem olduğu gibi, farklı dinlerin varlığı da bu bilinmezliğin parçasıdır. Böylelikle Fletcher'ın iki ajandası vardır; diğer dinlerin farklılıklarının farkında bir şekilde onlarla etkileşime geçmek ve İsa yoluyla Tanrı olarak şekillenen Hristiyan inancını sürdürmek.<sup>82</sup> Sonuç olarak Fletcher, Hristiyan geleneğine uyumludur. Onun dinler teolojisini bu bölümdeki diğer feminist teologlardan ayıran belki de en önemli yönü bu bağlılığıdır. Diğerleri gibi gelenekteki erkek merkezli din yorumlamasından yola çıkmaz ve nihayetinde dini farklılıkları önemseyen fakat aynı zamanda öteki dinlerle diyaloga ve öğrenmeye açık kapsayıcı-tikelci bir feminist dinler teolojisi önerir.

890 | db

### Post-Kolonyalist Dinler Teolojisi

Post-kolonyalist feminist ve dinler teolojisi alanında en çok bilinen feminist teolog Pui-lan Kwok'tur. Kwok'un en büyük katkılarından biri Batı merkezli (Eurocentric) çalışmalarına yaptığı eleştiriye dinler teolojisi alanına taşınmasıdır. Kwok, Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren, özellikle devletin resmi dini olarak belirlendiği 4. yüzyıldan, Hristiyan Yunan-Roma dini değer ve kurumsal yapılarını baz alarak kendileri dışında herhangi bir Hristiyan kimli-

<sup>79</sup> Fletcher, Monopoly, 94.

<sup>80</sup> Fletcher, Monopoly, 124.

<sup>81</sup> Fletcher, Monopoly, 14.

<sup>82</sup> Fletcher, Monopoly, 16.

ğini tamamen reddetmiş<sup>83</sup> ve bu anlayış, daha sonra diğer dinlerle karşılaştığında aynı tutumu sergilemiştir.<sup>84</sup> Yeni dünyaların keşfiyle beraber dini ötekine karşı bu tutum farklı ırklara karşı uygulanmıştır ve Aydınlanma döneminde ise Locke, Hume ve Kant gibi filozoflar da farklı ırklara kültürlere karşı çok güçlü bir önyargı ve taraflılık sergilemiştir, örneğin egzotik, Orient, Doğu, Negro, Yahudiler gibi kategorileri kullanmışlardır.<sup>85</sup> Böylece, Batı kendi medeniyetinin faydalarını ve bilimsel bakış açısını diğer kültürlere taşıma gibi bir amaç gütmüştür,<sup>86</sup> ki bu periyod sömürgecilik dönemi olarak bilinmektedir. 1960'larla beraber ikinci dalga feminist hareketlerde ise, beyaz ve Batılı feministler bu sömürgeci anlayışı dini ve kültürel ötekilere karşı kullanmışlardır.<sup>87</sup>

Kwok, Gross'un feminist teolojinin dini çeşitliliğe karşı Asya bilge gelenekleri bazlı teoloji geliştirmenin eksikliğiyle alakalı görüşüne eleştirel yaklaşır. Ona göre, kendisi de dahil olmak üzere, Chung Hyun Kyung ve Mercy Amba Oduyoye gibi bazı Asya ve Afrikalı düşünürler dini çeşitlilik sorununu uzun süredir tartışmaktadır, fakat Gross Asya bazlı teolojisinde Batılı olmayan feminist teologlardan çok azına atıfta bulunmuştur.<sup>88</sup> Kwok'un da çıkış noktası da burasıdır. Batı feminist teolojisinin sömürgeci doğasından sıyrılıp Asyalı feminist teologların (ki onlar da hem sömürgecilikten dolayı hem de kadın olduklarından dolayı kendi toplumlarında daha çok ötekileştirilmeye mazur kalmışlardır) tecrübelerinden yararlanarak bir teoloji oluşturmayı hedeflemektedir.<sup>89</sup>

Kwok'un dinler teolojisi iki boyutludur.<sup>90</sup> İlk olarak çoğulcu düşüncüyü eleştirip onun ötesine geçmeye çalışır. Sonrasında ise, postkolonyalist bir bakış açısıyla tikelciliğe daha yakın bir dinler teolojisi sunar. Kwok, Aydınlanma felsefesiyle beraber ortaya çıkan aka-

<sup>83</sup> Pui-lan Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 9.

<sup>84</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 10.

<sup>85</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 16-17.

<sup>86</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 17.

<sup>87</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 18.

<sup>88</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 201.

<sup>89</sup> Kwok'un Asyalı feminist teologların teolojilerini yansıttığı kitabı için; bkz: Pui-lan Kwok, *Introducing Asian Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

<sup>90</sup> Kwok, kitabının "Beyond Pluralism: Toward a Postcolonial Theology of Religious Difference" (Çoğulculuk Ötesinde: Post-Sömürgeci Dini Farklılık Teolojisine Doğru) bölümünde dinler teolojisini sunmuştur, bkz: *Postcolonial Imagination*, 186-208.

demik bir disiplin olarak din çalışmaları, karşılaştırmalı din çalışmaları ve Hristiyan teolojisi ile sömürgecilik ve yayılcılık arasındaki ilişkileri sorgulamakla başlar. Bu minvalde modern teolojinin kurucusu olarak düşünülen Schleiermacher ve karşılaştırmalı din çalışmaları alanının önde gelen isimlerinden Max Müller'in Hristiyanlığın daha üstün bir din olduğu düşüncesiyle hareket ettiklerini düşünmektedir.<sup>91</sup> "Din" ve "dünya dinleri" gibi tanımlamalara eleştirel yaklaşım dinler teolojisindeki üç yönlü tipolojiyi de bu geleneğin devamı olarak niteler. Cantwell Smith ve Hick gibi çoğulcu teologların teolojilerini inceledikten sonra onların teolojilerinin liberal teoloji ve Batının siyasi ideolojilerine dayandığını düşünür. Dolayısıyla Kwok çoğulcu düşüncenin Batı kültürünün daha ileri olduğu düşüncesini ve beyaz adamların ötekilerinin farklılıklarını mäsama-ha ediyormuş gibi bir anlayış geliştirdiğini iddia eder.<sup>92</sup> Schleiermacher'ın liberal teolojisine karşı Karl Barth'ın neo-ortodoks teolojisini, Hick'in çoğulcu düşüncesine karşı Lindbeck'in tikelci teolojisini de problemlili bulur. Ona göre Barth'ın öteki dinlere karşı olumsuz yargılamaları ve aşırı bir şekilde Kristolojiye dayanmasının, genel bağlamı sömürgecilik, fakirlik ve baskı olan üçüncü dünya üzerine olumsuz etkileri vardır.<sup>93</sup> Lindbeck'in teolojisinin farklılıkların karşılaştırılmazlığı ilkesi üzerinde durmasından dolayı bunu Amerika'nın kültürel yayılcılığı arasında bir bağ kurar.<sup>94</sup> Dolayısıyla Kwok da Fletcher gibi dinler teolojisindeki yaklaşımların dini benzerlik ve farklılığı Hristiyanlığı standart olarak oluşturulduğunu düşünür.<sup>95</sup>

Çoğulculuk eleştirisinden sonra Kwok, post-kolonyalist dinler teolojisinin teorik çerçevesini çizer. Ona göre, öncelikle "din" ve "dinler" gibi tanımlamaları daha dikkatli bir şekilde kullanmamız gerekir, çünkü bunlar Batı Hristiyanlığının varsayımlarıyla (sadece tek bir Tanrı ve tek bir doğru din vardır o da Hristiyanlıktır) oluşturulmuşlardır.<sup>96</sup> Bununla beraber, David Chidester'in din çalışmalarının metodolojisini kullanarak, din terimini statik bir şekilde kullanmak yerine dinin kendi içerisindeki ve dinler arası farklılıklardan

<sup>91</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 189-194.

<sup>92</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 201.

<sup>93</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 196.

<sup>94</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 200.

<sup>95</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 198.

<sup>96</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 204.



yola çıkararak anlamaya çalışmak gerekir.<sup>97</sup> Kwok'un teolojisi farklılıkları öne çıkaran ve Fletcher gibi kimliklerin birden fazla olabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Bu sebeple Asya geleneklerindeki birden fazla dine aidiyetleri olabilir. Kwok, dini ve ekümenik diyaloglarda farklı din mensuplarının birbirleriyle etkileşime geçerek dönüşmek yerine, Asya'daki feminist teologlar için dini sınırların bu şekilde olmadığını dile getirir. Asyalı kadınlar Japonya'da aynı zamanda Budist ve Şinto, Kore'de herhangi bir kriz zamanında Şamanist pratikleri yapabilen bir Hristiyan veya Konfüçyüslüğe ve Budizm'e birlikte inanabilirler.<sup>98</sup> Özetle Kwok'un dinler teolojisi, çoğulcu görüşün ilerisine giderek dinleri statikleştirmekten ziyade onların farklılıklarını öne çıkaran bir teolojidir.

Jenny Dagers da post-kolonyalist bir dinler teolojisi önerir. O da Kwok gibi liberal teolojinin Avrupa merkezli sömürgecilik olgusuna dayandığını söyler ve bunu ortaya çıkarmak için din teriminin kullanımının köküne iner. Dagers, modern dönemde din kategorisinin üç dönemle açıklar; yükselen (increased), zirve (transcended) ve azalan (diminished).<sup>99</sup> Buna göre ilk dönemde Hristiyanlığın sömürgecilikle yükseldiği zamanlarda Hristiyanlığın tek hakiki din olarak görülmüştür. Dagers, Kant, Schleiermacher ve Clarke gibi felsefecileri inceleyerek onların Hristiyanlığı ya mutlaklaştırdığını ya da Avrupa modernliği altında Hristiyanlığı insanlığın ortak amacı olarak gördüğünü söyler.<sup>100</sup> İkinci dönemde ise dinin mutlak olarak görüldüğü Hristiyan inancını aşmış ve diğer dinlere bu düşünce uygulanmıştır.<sup>101</sup> Çoğulculuğun dayandığı temel dayanak da bu iki düşüncenin devamıdır. Son olarak üçüncü dönem ise, sekülerizmin etkisiyle Hristiyan inancının arkaik, gereksiz ve anlamsız olduğu düşüncesiyle Hristiyanlık dininin etkisinin azalmasına işaret etmektedir.<sup>102</sup> Bu üç farklı dini yorumlamaya karşı Dagers, Hristiyanlığın yeniden merkezlendiği, hem feminist teolojilerden yararlanan hem de geleneğe bağlı bir dinler teolojisi sunar.

Dagers'ın Hristiyanlığı yeniden merkezlendirdiği teolojisinde Kutsal üçlemeye (Trinitarian) dayanmaktadır. Post-kolonyalist din-

<sup>97</sup> Kwok, *Postcolonial Imagination*, 206.

<sup>98</sup> Kwok, *Asian Feminist Theology*, 67.

<sup>99</sup> Jenny Dagers, "The Christian Past and Interreligious Future of Religious Studies and Theology" 7/4 (2010): 961.

<sup>100</sup> Dagers, "Christian Past", 965-966.

<sup>101</sup> Dagers, "Christian Past", 968-969.

<sup>102</sup> Dagers, "Christian Past", 973.

ler teolojisini incelediği kitabında çağdaş dönem Hristiyan teolojisi-  
 sindeki klasik dinler teolojisi tartışmalarını (üç yönlü tipoloji etra-  
 fında dönen) farklı yaklaşımları hem de feminist teolojileri ele alır.  
 O da üç yönlü tipolojiyi eleştirir ve tipolojinin dışlayıcılık ve kapsa-  
 yıcılığı çoğulcu perspektiften sunduğunu düşünür.<sup>103</sup> Diğer feminist  
 teologlardan farklı olarak, Dagers bazı erkek teologların da görüş-  
 lerinden de faydalanır. Onun teolojisini iki adımdan oluşturur. İlk  
 olarak tikelci Lindbeck, Fletcher ve Tanner'ın teolojilerinden kendi  
 tikelci yorumuna katkıda bulunabilecek noktalara işaret eder. Lind-  
 beck'in kültürel-dilbilimsel, Fletcher'ın sonsuz çeşitli tikelciliğin  
 (endless diverse particularism) ve Tanner'ın bireysel melezleşmiş  
 kimliğini kendi projesinin ilk aşamasına oturtur.<sup>104</sup> İkinci olarak ise  
 bir taraftan feminist teologların (Janet Martin Soskice ve Elizabeth  
 Johnson)<sup>105</sup> öte taraftan Batılı (Rowan Williams, Gavin D'Costa,  
 Jacques Dupuis ve S. Mark Heim)<sup>106</sup> ve Asyalı (Peter Phan ve Amos  
 Yong)<sup>107</sup> erkek teologların Kutsal üçlemeye dayanan teolojilerinin  
 olumlu yönlerini ele alarak Kutsal üçlemenin merkezde olduğu  
 fakat öteki dinlerle etkileşime ve onlardan öğrenmeye açık bir din-  
 ler teolojisi sunar.

### Sonuç ve Değerlendirme

Üç başlık altında incelediğim feminist teologların dinler teoloji  
 perspektifi görüldüğü gibi birbirinden farklı özellikler göstermekte-  
 dir. Teologların bu farklılıklarının temel sebebi makalenin başında  
 da vermiş olduğum ikinci ve üçüncü feminist dalgaların farklı teori-  
 lere dayanmasındandır. Feminist teologların da çoğulcu görüşleri  
 ikinci dalgadaki liberal teoloji temalarının daha ağır bastığını gös-  
 termektedir. Ruether, Suchocki ve Gross'un teolojileri kendi dönem-  
 lerinin liberal çoğulcu yaklaşımlarıyla paralellik göstermektedir.  
 Buna karşı, King ve McCarthy'nin teolojileri tikelci/postliberal teo-  
 loji eleştirilerini dikkate alıp hakim çoğulcu görüşe alternatif çoğul-  
 cu perspektif kazandırmıştır. Bu teologların teolojileri için ikinci ve  
 üçüncü dalga arasında bir geçiş dönemini olarak tanımlamak yanıl-  
 tıcı olmayacaktır. Fakat, ilk iki grup arasındaki farklılıklara rağmen  
 bu iki gruptaki teologların ortak yönleri Hristiyan teolojisinin Orto-

<sup>103</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 90.

<sup>104</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 170.

<sup>105</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 201-202.

<sup>106</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 195-200.

<sup>107</sup> Dagers, *Postcolonial Theology of Religions*, 204-208.

doks görüşlerinden uzak bir yaklaşım sergilemeleridir. Yani bu teologların teolojilerinde Hristiyanlığın dogmatik öğretilerine bağlılık söz konusu değil; aksine, dogmalar birçoğu için ötekilerle etkileşim kurmaya engel teşkil etmektedir.

Son olarak, Fletcher, Kwok ve Dagers ise bu iki gruptan tamamen farklı bir yol izlemişlerdir. Onların teolojileri üçüncü dalga feminist hareketlerine uygun bir söylem üzerine kuruludur. Ayrıca Hristiyanlığın Ortodoks doktrinlerini daha ciddiye almış, liberal teolojilere eleştirel yaklaşmışlardır. Nihayetinde, tıpkı üçüncü dalgadaki kadın ve erkek cinsiyetlerinin farklılıkları üzerinden feministlerin söylem geliştirdikleri gibi onlar da dinlerin birbirinden farklı olduğunu vurgulayıp dinler teolojisi oluşturmuşlardır. Fakat tüm farklılıklarına rağmen, feminist dinler teolojilerinin de ortak yönleri mevcuttur. Fletcher, Hristiyan feminist teolojilerinin dini çeşitliliğe karşı geliştirmiş olduğu teorilerin beş ana tema üzerinde durduğunu söyler. Bunları Tanrı hakkında konuşmaya yönelik eleştiri, Mesih hakkında yeni bir anlayış, kurtuluşla alakalı özgürlükçü bir okuma, Kutsal Kitap'ın ötesinde bir teoloji ve kadınların iyi oluş halleri kriterini kullanmaları olarak sıralar.<sup>108</sup> Bu beş tema bazılarında daha baskın olmasına rağmen, bunlara ek olarak feminist teolojilerinin en büyük ortak yanı kadın tecrübelerine dayanmış olmasıdır.

Feminist dinler teolojinin diğer dinler teolojilerinden ayırt edici özellikleri nelerdir soruna birkaç yanıt bulabiliriz. Hedges, beş farklı kategoride feminist dinler teolojisini inceler ve bunların sadece kadınlara has olmadığını iddia eder.<sup>109</sup> Bunlar, aşağıdan yukarıya doğru hareket etmesi, yenilik, birden çok kesişim ve sınırları aşmak, erkek egemen kavramlara ihtilaf ve etkileşme çeşitleri. İlk kategoride, kadınların hiyerarşik olarak toplumda üst konumda olmak yerine daha sıradan konumlarda işaret eder. Kadın tecrübesine dayalı feminist teolojide, Egnell'a göre, erkeklerin din hakkında konuştuğu fakat kadınların da dini yaşadığını iddia eder.<sup>110</sup> Egnell'in görüşü biraz abartı olsa da en azından feminist dinler teolojisinde kadın tecrübesi en öne çıkan konuyken, klasik dinler teolojisi tartışmala-

<sup>108</sup> Jeannine Hill Fletcher, "Feminism: Syncretism, Symbiosis, Synergetic Dance", *Christian Approaches to Other Faiths*, ed. Alan Race - Paul Hedges (London: SCM Press, 2008), 138.

<sup>109</sup> Hedges, *Controversies*, 210-223.

<sup>110</sup> Egnell, *Other Voices*, 77.

rında ise daha dogmatik öğeler üzerine tartışmalar döner. Buna paralel olarak dogmalar yerine dini yenilik inşa etmek de (ikinci kategori) kadınlara has bir durum değildir, erkek teologlardan bir kısmı da, Hedges'in belirttiği gibi Knitter da, dogmalar yerine ahlak konusunu öncelmişlerdir.<sup>111</sup> Üçüncü kategoride, Fletcher ve Kwok da gösterildiği gibi feminist teolojilerin bir kısmı birden fazla kimlik aidiyetini öne çıkarmıştır. Hedges da bunun feminizme has olmadığını, bazı Asyalı teologların da birden fazla sosyal konumu öncelleyen teolojiler ürettiğini söyler.<sup>112</sup> Fakat kesişimsellik son dönem feminist hareketlerinde kullanılan bir teoridir. Kadınlara has olmasa da feminist teolojiyi ana damar teolojiden ayıran en önemli özelliklerinden biridir. Erkek egemen kavramlara ihtilaf konusuna geleceksek, üçüncü dalga feminist hareketinin ayırt edici özelliği erkek ve kadınların farklı oldukları üzerine vurguydu. İşte bu görüşle hareket eden feminist teologlar, dinler teolojisinde erkeklerin dinleri daha statik bir şekilde gördüklerini oysa ki dinler görüldüğü yalın gibi değil aksine karmaşık, birçok katmanı olduğu yönünde bir yorum geliştirmişlerdir. Bütün erkek teologların dinleri aynı pence-reden gördüğünü söyleyemesek de kadın bakış açısının farklı olduğu da aşikârdır. Son olarak, erkekler diyalogda daha resmi takılırken, kadınların bağ kurma, hikaye anlatma, empatiyi içeren bir metodoloji izleme<sup>113</sup> gibi farklı formlarda dini ötekiyle etkileşime geçer.

896 | db

Feminist dinler teolojileri farklı perspektifler sunduğu için her bir kategoriye hatta teolojiye dinler teolojisi açısından eleştirmek mümkündür. Örneğin tıpkı çoğulcu dinler teolojisi eleştirisi gibi, çoğulcu feminist teolojisinin dini farklılıkları yeteri kadar önemli görmediği, kendi dinlerinin eleştirisinden yola çıkarak diğer dinlerin de amacının aynı olduğu varsayımı, öteki dinlere karşı hakimiyet kuruyor gibi eleştirilebilir. Benzer bir şekilde, Fletcher'in teolojisi her ne kadar melez kimlikler teorisini kullansa bile, onun teolojisinin arkasındaki kapsayıcılık diğer kapsayıcı teologlara getirilen eleştiriler sunulabilir. Son olarak, Dagers'in teolojisinin hem kutsal üçleme üzerine kurulması hem de ötekilere açık olduğu iddiası, tıpkı kutsal üçlemeye dayanan her bir dinler teolojisi nasıl eleştiriliyorsa eleştirilebilir. Fakat dinler teolojisi tartışmalarında çoğunlukla

<sup>111</sup> Hedges, *Controversies*, 212.

<sup>112</sup> Hedges, *Controversies*, 216.

<sup>113</sup> Hedges, *Controversies*, 222.

klasik üç yönlü ve daha sona eklenen tikelci teolojiler ele alınıp incelendiklerinde feminist teolojiler yeteri kadar değer görmemiştir.

Feminist teoloji etrafındaki başka bir problem de birden çok dinamik feminist dinler teolojileri realitesine rağmen, ana akım dinler teolojisi tartışmalarında yeteri kadar yer bulmamıştır. Egnell feminist teolojideki ana temaların mevcut erkek merkezli dinler teolojisinde yer almasına rağmen, feminist itirazın erkek teologlar tarafından yeteri kadar ciddiye alınmadığını belirtir.<sup>114</sup> Bunun çeşitli sebepleri olabilir. İlk olarak erkek teologlar cinsiyetçi bir tutumla sergileyerek kadınların feminist katkısını görmezden geliyor olabilir. Bu konuda, Müslüman feminist Kecia Ali akademik İslami Çalışmalar alanında cinsiyet politikasını incelediği blogunda, erkek akademisyenlerin aynı konularda yazmalarına rağmen kadın akademisyenlere atıf yapmadıklarını, yapsalar bile örneğin erkekleri tartıştıkları konularda ismen anmalarına rağmen kadınların isimlerini ise ancak dipnotlara sığdırdığı bulgusunu öne sürer.<sup>115</sup> İkinci sebebi, erkek teologlar feminist teolojiye karşı yönelteceği eleştirilerin cinsiyetçi algılanabileceği düşüncesiyle dile getirmiyor olabilirler. Feminist teolojinin dinler teolojisinde marjinal kalmaması için ve bu alana katkısının daha çok olması için Hedges'in<sup>116</sup> önerdiği gibi erkek ve kadın dinler teolojisi birbirinden farklıysa bunlar arasında bir diyalog yolunun açılması önemlidir.<sup>117</sup>

Feminist teolojinin dini dogmaları ciddiye almaması eleştirilere sebep olmuştur. Örneğin, Linda Woodhead, feminist teolojinin genel olarak, yeteri kadar teolojik olmadığını iddia eder. Bunun en büyük sebebinin de Hristiyan inancının temel gerçeklerini sürdürebilir ve ciddi bir şekilde merkeze almadıklarından kaynaklandığını söyler.<sup>118</sup> Bu sebeple, feminist teolojinin bireysel formda modern manevi bir Yeni Çağ hareketi olarak niteler.<sup>119</sup> Bu eleştiri sadece feminist teolojiye has değildir. Dogmatik teologlar liberal teologları yeteri kadar Hristiyan bulmamışlar, aynı zamanda çoğulcu teologlar da Hristiyanlığın Ortodoks yorumlarına bağlı daha kuvvetli teolog-

<sup>114</sup> Egnell, *Other Voices*, 310.

<sup>115</sup> Kecia Ali, "The Politics of Citation", *GenderAvenger*, 31 Mayıs 2019, <https://www.genderavenger.com/blog/politics-of-citation>.

<sup>116</sup> Hedges, *Controversies*, 205.

<sup>117</sup> Hedges, *Controversies*, 205.

<sup>118</sup> Linda Woodhead, "Spiritualising the Sacred: A Critique of Feminist Theology", *Modern Theology* 13/2 (1997): 191.

<sup>119</sup> Woodhead, "Spiritualising the Sacred", 192.

lar tarafından Hristiyanlık dışı unsurlarla itham edilmişlerdir.<sup>120</sup> Dinler tarihi boyunca da hakim olan din anlayışı kendisinden farklı olan anlayışları çoğunlukla sapkınlık olarak değerlendirmişlerdir. Burada birkaç soru ortaya çıkar. Dinlerdeki her bir yorum dogmatik öğretilere dayanmak zorunda mıdır? Cevabı evet ise neden bir din içerisinde birçok mezhep vardır. Hristiyanlık adına kim konuşabilir ve hangi otoriteleri baz alarak konuşmalıdır? Bu sorulara cevap vermek çok da kolay değil, dinlerin tarihsel gelişimini daha detaylı incelemekle bulunabilecek zor ve karışık konulardır ve bu makalenin amacını da aşar. Fakat feminist teologların da en çok üzerinde durduğu konulardan biri hem dini çeşitliliğe hem de dinler içerisindeki çeşitliliğe saygı gösterip etkileşime geçmektir.

Feminist dinler teolojisi Batı Hristiyanlığı merkezli mi? Kwok'un da belirttiği gibi Asyalı kadın teologlar Asyalı öğelerle dini çeşitliliğe cevap vermiştir. Aynı zamanda, feminist teolojinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde Yahudi feministler de bu teolojiye katkı sağlamışlardır. Ayrıca çoğunluğu Batılı ya da Batı kültüründe eğitim görmüş Müslüman kadınlar da kadın perspektifinden kendi dinlerini yorumlamışlardır. Müslüman kadınların akademide kadın perspektifleri özellikle 1990'larda başlamış ve ses getirmiştir. Amina Wadud, Asma Barlas, Fatma Mernissi, Rifat Hassan bunlardan birkaçıdır. Tıpkı ilk dönem feminist teologlar gibi Müslüman kadınlar da daha çok İslam geleneğini kadın perspektifinden yeniden yorumlamışlar, çoğunluğu dini çeşitliliği daha çok ikinci plana atmıştır. Fakat son zamanlarda, bazı Müslüman kadınlar dini çeşitliliğe Müslüman kadın perspektifiyle yaklaşmaya başlamışlardır. Bu konuda çağdaş dönemde en öne çıkan isim Jerusha Lamptey'dir. Lamptey, Müslüman kadın (Muslima) tanımlamasıyla bir taraftan Müslüman kadınların Kur'an'ı yorumlamasını diğer taraftan da feminist teologların (Hristiyan) dini çeşitlilik bakış açılarından yola çıkarak Kur'an'ı yorumlamış ve İslami dinler teolojisi literatürüne sofistike bir perspektif sunmuştur.<sup>121</sup> Yani feminist teoloji Batı ve Hristiyanlık sınırlarını aşmıştır. İleride ne yöne evrileceğini şimdiden kestirmek zor olsa da dini çeşitlilik konusunda statik bir özellik göstermediği aşikârdır.

<sup>120</sup> Örneğin Gavin D'Costa çoğulcu Hick'in Hristiyan Tanrısını değil, modernizmin agnostik Tanrı inancını yansıttığını söyler. Bkz: *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll: Orbis Books, 2000), 39.

<sup>121</sup> Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2014).

**KAYNAKÇA**

- Ali, Kecia. "The Politics of Citation". *GenderAvenger*. 31 Mayıs 2019.  
<https://www.genderavenger.com/blog/politics-of-citation>.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- Daggers, Jenny. *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*. Oxon: Routledge, 2013.
- Daggers, Jenny. "The Christian Past and Interreligious Future of Religious Studies and Theology" 7/4 (2010): 961-990.
- D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.
- Egnell, Helene. *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Pluralism East and West*. Swedish Institute of Mission Research, 2006.
- Fletcher, Jeannine Hill. "Feminism: Syncretism, Symbiosis, Synergetic Dance". *Christian Approaches to Other Faiths*. Ed. Alan Race - Paul Hedges. 136-154. London: SCM Press, 2008.
- Fletcher, Jeannine Hill. *Monopoly on Salvation?: A Feminist Approach to Religious Pluralism*. New York: Continuum, 2005.
- Fletcher, Jeannine Hill. "Shifting Identity: The Contribution of Feminist Thought to Theologies of Religious Pluralism". *Journal of Feminist Studies in Religion* 19/2 (2003): 5-24.
- Fulkerson, Mary McClintock - Briggs, Sheila. *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Gross, Rita - Christ, Carol - Burford, Grace G. - Wadud, Amina - Chireau, Yvonne - Simmer-Brown, Judith - West, C. S'thembile - Goldenberg, Naomi R. - Shapiro, Susan E. "Roundtable: Feminist Theology and Religious Diversity: Feminist Theology: Religiously Diverse Neighborhood or Christian Ghetto?" *Journal of Feminist Studies in Religion* 16/2 (Fall 2000): 73-131.
- Gross, Rita M. "Feminist Theology as Theology of Religions". *Feminist Theology*. 26 (2001): 83-101.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation History, Politics, and Salvation*. Maryknoll: Orbis Books, 1973.
- Hedges, Paul. *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*. London: SCM Press, 2010.
- King, Ursula. *Christ in All Things: Exploring Spirituality with Pierre Teilhard de Chardin*. London: SCM Press, 1997.
- King, Ursula. "Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions". *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*. Ed. John D'Arcy May. 40-55. London: Cassell, 1998.
- King, Ursula - Beattie, Tina, ed. *Gender, Religion, and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London ; New York: Continuum, 2005.
- Knitter, Paul F. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- Krollokke, Charlotte - Sorensen, Anne Scott. *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*. London: SAGE Publications, 2005.
- Kwok, Pui-lan. *Introducing Asian Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Kwok, Pui-lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Lamphey, Jerusha Tanner. *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2014.

- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. 1st ed. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- McCarthy, Kate. *Interfaith Encounters in America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.
- McCarthy, Kate. "Women's Experience as a Hermeneutical Key to a Christian Theology of Religions". *Studies in Interreligious Dialogue* 6/2 (1996): 163-173.
- Munro, Ealasaid. "Feminism: A Fourth Wave?": *Political Insight* 4/2 (Ağustos 2013): 22-25.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983.
- Rampton, Martha. "Four Waves of Feminism". *Pacific University*. 31 Mayıs 2019. <https://www.pacificu.edu/magazine/four-waves-feminism>.
- Ruether, Rosemary Radford. "Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth". *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. John Hick - Paul F. Knitter. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Ruether, Rosemary Radford. "The Emergence of Christian Feminist Theology". *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. Susan Frank Parsons. 3-22. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Suchocki, Marjorie Hewitt. "In Search of Justice: Religious Pluralism from a Feminist Perspective". *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. John Hick - Paul F. Knitter. 149-162. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Woodhead, Linda. "Spiritualising the Sacred: A Critique of Feminist Theology". *Modern Theology* 13/2 (1997): 191-212.



# The Other of Marginalized: Christian Feminist Theologies of Religions

Esra AKAY DAĞ \*

## Extended Abstract

Feminist theology and theology of religions have emerged in the twentieth century, and they have formed their distinct features independently; at the same time, they are somehow related. Feminist theology is an academic discipline within Christianity, which questions the patriarchal character of Christian history, Christianity's dogmas and teaching from the view of women who have been marginalized historically and socially. Theology of religions, on the other hand, is a sub-discipline within Christian theology, questioning whether non-Christian religions contain religious truths that lead their believers to salvation. The common ground between these two forms of theologies is to theorize the concept of others, while in one way it is women in another the non-Christians. However, women are subject to feminist theology, whilst non-Christians are seen as an object.

Engaging with the theology of religions, feminist theology has provided a different view from the mainstream theologies. Taking their distinct contribution, the purpose of this article is to introduce the feminist theology of religions to Turkish readers. While doing so, feminist theology of religions has been examined in three different categories; pluralist, pluralist disputes and beyond, and post-colonialist.

The early feminist theologians' contribution to religious diversity has mainly been from a pluralistic perspective. For example, Rosemary Ruether and Marjorie Suchocki contributed Hick and Knitter's famous book of *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, defending pluralistic ideas from a woman perspective. Both take the concept of the subordination of women within the Christian tradition as a starting point, and they extend their criticism to religious others. According to them, the idea of the supremacy of Christianity over other religions has parallels with women's exclusion. In other words, by seeing men's experience as normative, the patriarchal character of Christian tradition excludes not only women but also religious others. Thus, they provide pluralistic ideas in which both women and religious others' experiences are prioritized. Rita Gross, like them, also offers pluralistic theology that considers pluralism as a moral and epistemological necessity to respond to religious diversity. Three of them see religious dogmas as obstacles to religious diversity; thus their theology of religions promotes pluralism that prioritizes either justice (in Suchocki's case) or morality (Gross) as values in which diverse faiths can find common ground.

\* Research Assistant Dr., Sakarya University, Department of History of Religions, esraakaydag@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1477-0861>

Unlike the theologians as mentioned above, in the second category I examined, such feminist theologians as Ursula King, Kate McCarthy, and Jeannine Hill Fletcher who keep distance to pluralistic ideas and they criticize three-fold typology of exclusivism, inclusivism, and pluralism. King and McCarthy find typology as static, which is not sufficient to explain the diversity of religions more dynamically. Moreover, they also criticize pluralism introduced by Hick, who believes that the source of religions is the same. Thus rather than stressing on the sameness or common ground of religions, they emphasize differences of religions. Eventually, the type of theology they offer has more in common with pluralism than such other categories as inclusivism and particularism. Similarly, Fletcher also does not find typology as a useful tool to explain religious diversity as she utilizes the idea of "hybridized identity" for her theology of religions. For her, each of us has a diverse identity within our communities. Thus being a Christian or a Muslim cannot be reduced to a single identity, because the way people practice their religions varies according to other identities such as gender, ethnicity, race, nationality, etc. Unlike other feminist theologians, Fletcher offers more inclusivist-particularist theology of religions, which does not see orthodoxy as a problem to religious diversity; instead, she reinterprets orthodoxy in light of feminist theories.

As for the last category, I have analyzed Pui-Lan Kwok and Jenny Dagger's theology of religions as a form of postcolonial feminist theology of religions. Both Kwok and Dagger find problematic usage of the term "religion", and they connect it with Eurocentrism and imperialism. Besides, they consider pluralism as an expansion of Eurocentrism. By taking religious particularity into account, Kwok thinks religions should not be understood as static; she emphasizes the differences among religions as well as within religion to indicate that religions are dynamic. To this end, she utilizes Asian feminist theologians' views to show that there can be multiple belongings to diverse religions according to various situations. Dagers, different from others, turn towards Trinitarian theology not only to stress the particularity of Christian tradition but also to offer a theology that is hospitable to other faiths. Eventually, Dagers prioritizes religious differences, but her theology is open to learning from others.

Within three categories, I have tried to show that feminist theology of religions is not static, although feminist theologians use feminist theories for explaining religious diversity. So, there is no single feminist theology but theologies. The main reason for this is because different feminist waves have influenced them. While the second wave of feminist movement emphasis on the universality of women's experience has affected so-called pluralist feminist theologians' theologies, the third wave of feminist movement's stress on the difference of experience has brought practicality of religions on the table. Thus, diverse feminist approaches can be seen as excellent examples of different feminist movements. Despite their differences, feminist theology's particular contribution to religious diversity is that they bring the women experience in front.

**Keywords:** Feminist theology, Theology of religions, Religious diversity, Pluralism, Post-colonialism.



# MUVATTA' NE ZAMAN YAZILDI?\*

Kenan ORAL\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Oral, Kenan. "Muvatta' Ne Zaman Yazıldı?". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 903-932.

<https://doi.org/10.33415/daad.732814>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 05 May 2020, **Accepted:** 20 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Oral, Kenan. "When was al Muwatta' compiled?". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 903-932.

<https://doi.org/10.33415/daad.732814>



## Öz

Bu çalışmada, hicrî ikinci asır hadis-fıkıh literatürünün öne çıkan eserlerinden Mâlik'in *Muvatta'*ının ne zaman telif edilmeye başlandığı ve bir kitap olarak ilk ortaya çıkış tarihi ele alınmaktadır. İbadet ve muamelat dışında inanç ve ahlak gibi muhtelif konuları da ele alan ilk eserler arasındaki *Muvatta'*ın ortaya çıkışında bireysel, ilmî, siyasi ve sosyal etkenlerin payı vardır. Kapsamlı hadis eserlerine geçişin yaşandığı hicrî ikinci asırda Medine'de yazılan *Muvatta'*ın telifinin başlangıç ve bitiş zamanının belirlenmesi, hadis tarihinin oluşum süreci, kitap yazım aşamaları ve ilk konulu tasniflerin ortaya çıkışıyla ilgili süreçleri tespit açısından önem arz etmektedir. Zira *Muvatta'*ın telif vaktiyle ilgili ortaya atılan görüşlerin birçoğu derinlemesine bir araştırmaya dayanmamaktadır. Diğerlerinden farklı olarak bu makale, konuyu ilk hadis kitaplarının ortaya çıkışına yönelik değerlendirmeler, Mâlik'in halife Mansûr ile görüşmeleri, Abdülazîz el-Mâcişûn'un eserini görme zamanı ve eserin ilk rivayet edilme tarihi gibi farklı yönlerden bütünsel ve eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâlik b. Enes, Muvatta', el-Mâcişûn, Muvatta'ın Telifi, Hadis.

\* Bu makale bazı düzenlemelerle doktora tezimizden üretilmiştir. Kenan Oral, *Muvatta'ın Oluşum Tarihi Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

\*\* Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, kenanoral55@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1899-0930>.

### When was al Muwatta' compiled?

#### Abstract

In this study, it is handled when al-Muwatta', the prominent work of Mālik during the second century of hijra in the hadith-fiqh literature, have been compiled and issued firstly as a book. On the emergence of al-Muwatta', which is dealing with various subjects such as belief and morality in addition to worships and transactions, some individual, scientific, politic and social factors have a remarkable effect to consider. It is a need to determine the beginning and consummated time of the compilation of al-Muwatta', which transpired in Madina in the middle of the second century of hijra, since it has a significant role with regards to the process of formation of the hadith history, the stages of book writing, and the emergence of the preliminary classifications. In such a way that there are plenty of judgements put forward from the past till now concerning the start and end of the compilation of al-Muwatta' and unfortunately they do not rely upon a thoroughly research. Unlike the others, this article examined the issue in an analytical, integrative and critical way by means of considering some parameters as the assessments about the emergence of the first hadith books, Mālik's meetings with Mansur the khalifa, the time that Mālik saw Abdulaziz al-Mājishūn's book, and the date that al-Muwatta was narrated for the first time.

**Keywords:** Mālik b. Anas, al-Muwatta', al-Mājishūn, Compilation of al-Muwatta', Hadith.

#### Giriş

Hadis literatürünün câmî, sünen ve musannef gibi çeşitli türdeki ürünlerinde olduğu gibi, *Muvatta*'ın vücut bulmasında da bireysel, ilmî, siyasi, hukuki ve sosyal etkenler pay sahibidir. Bunların neticesinde ortaya çıkan *Muvatta*', ibadet ve muamelat dışındaki inanç ve ahlaka dair muhtelif konuları ele alan ilk konulu tasnifler arasındadır. Kısa süre zarfında gördüğü ilgiyle hicrî ikinci asrın en önemli hadis ve fıkıh eserleri arasındaki yerini alan *Muvatta*'ın, ne zaman telif edilmeye başlandığı ve ne zaman bir kitap olarak ortaya çıktığı ise hadis tarihinin oluşum süreci, kitap yazım aşamaları ve ilk konu merkezli tasniflerin ortaya çıkışıyla ilgili süreçleri tespit açısından büyük önem taşımaktadır. Zirâ geçmişte ve günümüzde birçok ilim adamı ve araştırmacı, bu konuda farklı değerlendirmeler ve sonuçlar ortaya koymuştur.

Bu araştırma, *Muvatta*'ın telifinin başlangıç ve kitap olarak ilk ortaya çıkarıldığı zamanın tespitini, iki ana başlık altında, ilk hadis eserlerinin ortaya çıkış süreci, Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö.158/775) ve oğlu Mehdî'nin (ö.169/785) Mālik ile görüşmeleri, Abdülazîz el-Mâcişûn'un (ö.164/780) eserini yazım tarihi ile eserin ilk ravilerinin nakil tarihleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda çeşitli tarih önerilerinde bulunan araştırmacıların dayandığı rivayetler ile çıkarımlar tahlili ve tenkidî bir yöntemle incelenmiştir. Bu çalışmada daha önce parçacı yaklaşımlarla ve

daha dar analizler sonucu doğulu ve batılı çeşitli ilim adamları tarafından ortaya konan tarih önerilerini kapsamlı bir şekilde tartışmak amaçlanmıştır.

### 1. Telifin Başlangıç Tarihi

*Muvatta'*ın telifine başlangıcını tespit noktasında, çoğu araştırmacının yaptığı gibi Mansûr'un (ö.158/775) ilmin tedvin edilmesi isteği ile Mâlik'in, Mâcişûn'un (100-164) eserini görme zamanını tespitini yanı sıra ilk kapsamlı tasnif çalışmalarının ortaya çıkışı, eserin ilk rivayet tarihi gibi pek çok argümandan doğrudan veya dolaylı olarak faydalanılmıştır.

#### a. Mansûr'un Kitap Telifini İsteme Tarihi

Abbâsî halîfesi Mansûr'un, Medîne'nin saygın imamı Mâlik ile ilişkisi ve ondan kitap telif etme talebinin temel dinamiği, zındıklarla mücadelede destek alma, hukuki standardizasyonu sağlama ile toplumdaki ihtilaf-ları azaltma isteğidir. Zira toplumdaki huzur ve barışı temin için saygın ve karizmatik âlimlerin desteğini almak her dönemde olduğu gibi Abbâsî yönetiminde de etkin bir yöntem olarak kullanılmıştır.<sup>1</sup> Mâlik – Mansûr ilişkisinin konumuz açısından önemli olan tarafı, Mansûr'un, Mâlik'ten ilmi tedvin etmesini istediği zamanın, *Muvatta'*ın telifinin başlangıcıyla ilgili temel bir argüman niteliğinde görülmesidir. Zaten ilgili kaynaklarda yer verilen birçok rivayette Mâlik'in, halifeden gelen talep üzerine telife başladığından bahsedilir.

Mansûr'un, Mâlik ile *Muvatta'* hakkında görüşmelerine dair tespit ettiğimiz toplam sekiz farklı rivayetin dördünde bir eser tedvin edilmesi talebi söz konusuysen, dördünde mevcut bir kitabın her yerde uygulanması ve çoğaltılması üzerinde durulur. Genel olarak ilmin tedvin edilmesinden bahseden rivayetler, Mâlik'in, Mansûr'un talebi üzerine *Muvatta'*ın yazımına başladığı kabul edildiğinde, telifin başlangıç tarihi açısından önemli bir veridir. Mevcut bir eserin yani *Muvatta'*ın varlığını gösteren rivayetler ise ilgisi dolayısıyla daha çok telifin bitiş tarihi başlığı altında ele alınmıştır.

Mansûr'un, Mâlik'ten çeşitli niteliklere sahip bir kitabın telifini istediği, mevcut bir kitabın uygulanmasından bahsedilmeyen rivayetler, meşhur *Muvatta'* ravisi Ebû Mus'ab (ö.242/857), Hâlid b. Nizâr (ö.222/836) ve Şam camisinin imamı Ebû Huleyd 'Utbe b. Hammâd'dan gelmektedir.

<sup>1</sup> Mehmet Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 18.

Ebû Mus'ab rivayeti, *Muvatta'*ın telifine, Mansûr'un talebi üzerine başlandığını gösterir:

"Mansûr, Mâlik'e şöyle dedi: 'İnsanlar için, onları (uygulamaya) zorlayacağım bir kitap telif et.' Mâlik onunla bu konuda konuştu. Ardından Mansûr, 'Onu telif et. Zira günümüzde senden daha bilgili kimse yok' dedi. Bunun üzerine Mâlik, *Muvatta'*ı telif etti. Fakat onun telifi Mansûr ölene kadar tamamlanmadı."<sup>2</sup>

Mâlik'in sika sayılan öğrencilerinden Hâlid b. Nizâr<sup>3</sup> rivayeti *Muvatta'*ın telifinin, Mâlik – Mansûr görüşmesinden sonra yapıldığını ve söz konusu görüşmenin Medine'de gerçekleştiğini haber verir, telifin bitiş zamanından ise bahsetmez. Onun rivayeti şu şekildedir:

Hâlid b. Nizâr: "Mansûr, Medîne'ye geldiğinde Mâlik'in yanına uğradı ve şöyle dedi: 'İnsanlar Irak'ta ihtilafa düştüler. O insanlar için onları üzerinde toplayacağım bir kitap telif et.' Mâlik de bunun üzerine *Muvatta'*ı telif etti."<sup>4</sup>

906 | db

*Muvatta'*ı dört günde tahammül eden ve güvenilir raviler arasında sayılan 'Utbe b. Hammâd<sup>5</sup> bu olayı Mâlik'in ağzından nakletmektedir. Diğerlerinden daha mufassal olan bu haberde Mâlik'in ilmin standartlaştırılması talebini reddinin gerekçeleri de vardır. Diğer iki rivayetten farklı olarak bu haberde, *Muvatta'*ın telifine başlangıç nedeni ve bitiş zamanı hakkında bilgi yoktur.

Mâlik: "Mansûr bir gün bana 'Yeryüzünde senden daha alim bir kişi var mı?' diye sordu. Ben, 'Tabi ki' diye cevap verdim. 'Onların isimlerini bana söyle' dedi. 'İsimlerini bilmiyorum' dedim. 'Biliyorsun, bu işi ben daha Benî Ümeyye zamanında

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, 2. Basım (Rabat: Matbaatü'l-Fudâle, 1983), 1/60, 2/71; Ebû'l-Vefâ İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâci'ül-müzhebe fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'ül-mezhebe*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417-1996), 72.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 6/562; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 2. Bs (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 8/184-185.

<sup>4</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/722; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953), 1/12.

<sup>5</sup> Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dîmaşkî eş-Şâfî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 38/237-238; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/305.

istemiştim. Ehl-i Irak, kizb, batıl ve yalan ehli, Ehl-i Şâm ise cihad ehlidir, onlarda fazla ilim yoktur. Ehl-i Hicâz'a gelince diğer ilim onlardadır ve sen de Hicâz'ın âlimisin. Emîrül-mü'minîn sözünü geri çevirme. Bu ilmi tek bir ilim yapıp, komutanlara ve kadılara talimat yazıp, onlara öğretmek istiyorum. Kim buna muhalefet ederse de onun boynunu vururum.' Ben ona 'emîrül-mü'minîn' veya benzer bir şekilde hitap ederek şöyle dedim: 'Hz. Peygamber (sav) bu ümmetin içindeydi ve seriyeler gönderirdi. Kendi de sefere çıkardı. Birçok beldeyi fethedemeden Allah onun ruhunu kabzetti. Ondan sonra Ebû Bekir başa geçti, fakat o da pek çok beldeyi fethedemedi. Ondan sonra Ömer yönetime geçti. O, bu beldeyi fethetti ve oralara muallim olarak Muhammed'in (sav) ashabını göndermek zorunda kaldı. O belde ahalisi de ilmi büyüklerinden miras olarak alıp bugünlere getirdiler. Eğer (şimdi sen) onları bildiklerinden bilmediklerine çevirirsen, onlar bunu küfür olarak görürler. Zira her belde ahalisi, kendilerindeki ilmi (doğru) kabul ederler. Bu ilmi sen kendin için al. Bu sözü yabana atma. Ben bu ilmi Muhammed (sav) için yazıyorum."<sup>6</sup>

Ḳāzî İyâz (ö.544/1149), genel bir tedvin talebi içermesiyle yukarıdaki haberlerle benzerlik arz eden, fakat tasnifle ilgili bazı usuller belirleme- siyle diğerlerinden ayrışan isnadsız şu rivayeti nakleder.

Mansûr, Mâlik'e şöyle dedi: "Ey Ebû Abdullah! Bu ilmi topla, kitapları tedvin et ve onlarda İbn Ömer'in katı görüşlerinden, İbn Abbâs'ın ruhsatlarından ve İbn Mes'ûd'un şâz görüşle- rinden sakın. Orta yola ve imamlar ile sahabenin üzerinde birleştiği (rivayet ve görüşler)e yönel."<sup>7</sup>

Kitabın muhtevasının, sünnî mezheplerin müşterek noktasını teşkil eden sahabe ve imamların icmâ ettiği kanaatlerin, adı geçen üç sahabinin genel uygulamadan ayrıldığı yönlerinin törpülenmesiyle oluşturulması isteği, onun toplumda genel kabul görecektir ortak bir hukuk metni olma amacıyla yakından ilişkilidir.

Halifenin, Mâlik ile onun iktidara bakış açısını görme, ilmi tedvin et- mesini talep etme ve kitaplarını her tarafta uygulanmasını isteme gibi amaçlarla birçok kez görüştüğü ve bu görüşmelerin hac mevsiminde

<sup>6</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/29; Ḳāzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/72; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-müzheb*, 72.

<sup>7</sup> Ḳāzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/73; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-müzheb*, 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' il-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Fuad Abdilbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 1/8.

Mekke veya Medine’de meydana geldiği anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Zira Mâlik’in hac veya umre dışında Medine’den ayrılmadığı<sup>9</sup>, Mansûr’un da hilafeti boyunca 140, 144, 147, 148 ve 152 senelerinde olmak üzere toplam beş hac yaptığı ve 158 senesinde çıktığı hac yolculuğunu tamamlayamadan vefat ettiği bilinmektedir.<sup>10</sup>

İlmin tedvininden ve somut bir kitaptan bahseden rivayetler bütüncül olarak değerlendirildiğinde Mansûr’un, Mâlik ile bu konuyla ilgili farklı zamanlarda en az iki görüşme yaptığı anlaşılmaktadır. Zira bütün rivayetleri aynı konuşmanın parçası olarak değerlendirmek aynı konuşmada hem mevcut bir kitaptan bahsedilmesi hem de yeni bir kitap istenmesi gibi tutarlılık açısından bir çelişki ortaya çıkarır. Herhangi bir telif edilmiş somut bir eserin varlığının söz konusu edilmeyen ve yukarıda zikredilen rivayetler, halife ile Mâlik arasında gerçekleşen daha önceki bir görüşmeye dairdir. *Muvatta’* şeklinde bilinen bir kitaptan bahseden ve bir sonraki başlıkta incelenecek rivayetlerin ise daha sonraki bir zaman dilimine tekabül ettiği düşünülmektedir.

*Muvatta’*ın telifinin başlangıcıyla ilişkisine dair taşıdığı açık bilgiler sebebiyle Mâlik-Mansûr görüşmesinin ne zaman gerçekleştiğinin tespiti, özellikle de ilk tedvin talebinin yapıldığı konuşmanın tarihi büyük bir öneme sahiptir.

<sup>8</sup> İsa b. Mes’ud b. Mansur ez-Zevâvî, *Menâkıb Seyyidina'l-İmâm Mâlik (el-Müdevvenetü'l-Kübrâ ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 76-77; Cem Zorlu, “İmam Mâlik ve Siyasî Otorite”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006): 5-9; Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde*, trc. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 21.

<sup>9</sup> Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/508.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1410/1990), 2/192-193; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 7/503, 517, 8/7, 41, 59-60; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/122, 128, 131, 138; Abdülfettâh Ebû Gudde, “Taktîme”, *Muvatta' el-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî me'a et-Ta'lîku'l-mümecced 'alâ Muvatta' il-İmâm Muhammed*, kitap editörü Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 1: 1/10; Muhammed b. Yahyâ Mebrûk, *el-İmâm Mâlik ve 'amelühü bi'l-hadis min hilâli kitâbihi'l-Muvatta'* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1430), 253; Nahide Bozkurt, “Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 28/5; Zorlu, “İmam Mâlik ve Siyasî Otorite”, 15.



Mansûr'un, yönetimde Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın (ö.136/754) bulunduğu 136/754 senesinde yaptığı haccın<sup>11</sup>, ilmin tedvini noktasında herhangi bir görüşme için uygun olmadığı aşıkardır. Zira hilafette bulunmadığı bir dönemde Mansûr'un, Mâlik'ten ortak bir hukuki metin olmak üzere bir kitap telif etmesini istemesi ve devlet gücüyle uygulamaya koyacağını söylemesi konumu itibariyle makul gözükmemektedir. Bu tarih, hukuki kaos ortamına son verilebilmesi için İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö.142/759), halifeye standart bir hukuk metni oluşturulması tavsiyesinden de öncedir. Zira Mansûr'un ilmin tedvin edilerek ortak bir metin oluşturulması talebinin, bu risalenin yazılmasından sonra gerçekleşmesi daha doğru ve muhtemeldir.<sup>12</sup> Bu risalenin halife Mansûr'a sunulmasının, hilafetinin ilk dönemlerinde gerçekleşmesi kuvvetli bir olasılıktır.<sup>13</sup> Bu doğrultuda Guraya, İbnü'l-Mukaffâ'nın, Mansûr'un amcası Abdullah b. Ali (ö.147/764) için yazdığı eman metninden sonra aralarının açılması sebebiyle Mansûr'a etkili bir danışmanlık yapamayacağını söyler ve bu tarihi yaklaşık 137/754 senesi olarak tespit eder.<sup>14</sup>

Hilafete gelişinin dördüncü senesinde (140/758) yaptığı hacca, Mansûr'un, Mâlik'e ilmin tedvin edilerek ortak bir hukuk metni oluşturma teklifi yapması tarihi veriler ve ikili ilişkiler açısından en uygun zaman olarak görülmüştür. Nitekim Mansûr ile Mâlik'in ilk görüşmesinin 140/758 senesinde olması hem İbnü'l-Mukaffâ'nın teklifleri hem de halifenin, aralarında Mâlik'in de bulunduğu ulemadan, iktidarı hakkındaki düşüncelerini dinlediği görüşmenin tarihine mutabıktır. İbn Kuteybe (ö.276/889) de halifenin Mâlik ile görüşmesini yönetime geçtikten sonra çıktığı ilk haccında yaptığını belirtir.<sup>15</sup> İbn Kuteybe'nin bu haccın tarihini 143/761 senesi olarak vermesi bir yanlışlıktan kaynaklanmış olmalıdır. Zira Mansûr bu senede hacca gitmemiştir. Dolayısıyla doğru tarihin, Mansûr'un hac yaptığı 140/758 veya 144/762 senesi olması muhtemeldir. Zaten İbn Kuteybe'nin anlatımına bakıldığında halifenin yönetime geçip işleri yoluna koyduktan sonra bu haccı yaptığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle görüşmenin 140/758 senesinde gerçekleşmesi daha doğru gözükmemektedir.<sup>16</sup> Benzer şekilde Guraya da, İbnü'l-Mukaffâ'nın 137/754

<sup>11</sup> Mebrûk, *Mâlik*, 253.

<sup>12</sup> Mebrûk, *Mâlik*, 254.

<sup>13</sup> Mustafa Demirci, "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve Risâletü's-Sahâbesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005): 117; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 130.

<sup>14</sup> Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu*, 23.

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/193-195.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/193-95.

senesinde sunduğu risalesini okuyup, hukukta standardizasyon kararı veren halifenin, 140/758 senesindeki ilk haccında Mâlik'e kitap yazma teklifini götürdüğü düşüncesindedir.<sup>17</sup> Aralarındaki insani ilişkilerin iyi olduğu bir zamana denk gelen 140/758 senesindeki bu görüşmede, Mansûr'un Mâlik'e teklif yapması güçlü bir ihtimaldir. Zira İbn Kuteybe'nin naklettiği rivayet, teklifin yapıldığı rivayetlerle birçok açıdan benzerlik taşımaktadır.<sup>18</sup>

A'zamî'ye göre, Mansûr, 140/758 senesinde yeni biat alması sebebiyle zihnen fıkhi araştırmalar ile ilgilenecek kadar rahat değildir ve bu nedenle görüşmenin 144/762 senesindeki hacda gerçekleşmesi daha uygundur.<sup>19</sup> Hâlbuki Mansûr, ilk haccını yaptığında hilafet makamına geçişinin 4. senesiydi. Dolayısıyla ilimle ve âlimlerle yakından ilgili olan Mansûr için bu sürenin yeterli olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Ayrıca *Muvatta'*ın tasnifinin, sırf ilmi bir çalışmadan öte yöneticilerin öncelikli gayesi konumundaki artan hukuki ve toplumsal sorunları çözmeye yönelik olarak yazılması istenmiş bir eser olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu nedenle A'zamî'nin temellendirme ve iddiasının yeterince güçlü olmadığı söylenebilir.

910 | db

Ebû Gudde'nin kaydettiğine göre Zahid el-Kevserî (ö.1952) ve Nezîr Hamdân'a göre, Mansûr ile Mâlik'in ilmin tedvin edilmesi hakkındaki görüşmesi 148/766 senesinde gerçekleşmiştir.<sup>20</sup> Kevserî, Dârekutnî'nin *Ehâdîsü'l-Muvatta'ına* yazdığı takdimde herhangi bir tarih vermeksizin Ebû Mansûr'un Mâlik ile son haccında görüşerek tedvinle ilgili kaçınması gereken noktaları belirttiğinden bahsetmektedir.<sup>21</sup> Ebû Zehrâ da bu talebin 148/766 senesi civarında meydana geldiği kanaatindedir.<sup>22</sup> Mâlik'in bu sene haccettiği ve Mansûr ile bu haccında ilmin tedviniyle ilgili görüştüğünü ve Mâlik'in bu konuda affını istemesiyle ilgili nakil İbn Kuteybe'nin *el-İmâme'sinde* yer alır.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu*, 23.

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/193-194; Mebrûk, *Mâlik*, 254.

<sup>19</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Mukaddimetü Muvatta'ül-imâm Mâlik", *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, ed. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik (Abudabi: Müessesese Zâyed b. Sultân, 1425/2004), 1/81.

<sup>20</sup> Ebû Gudde, "Takdime", 1: 10-12; Nezîr Hamdân, *el-Muvatta'ât li'l-imam Mâlik* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 67.

<sup>21</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime", *Ehâdîsü'l-Muvatta' ve't-tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfuhüm ziyâdeten ve naksan*, kitap editörü Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419/1999), 8.

<sup>22</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik Hayâtühü ve 'Asruhü, Ârâühü ve Fıkhuhü*, 2. Bs (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1371/1952), 228.

<sup>23</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/192-193.

Telifin 159/776 senesinde bittiği ve Mâlik'in meclislerinde az hadis tahdisinde bulunmasından hareketle en az 11 yıllık bir süreyi gerekli gören Ebû Gudde'ye göre, telifin başlangıç tarihi kesinlikle 140/757 veya 147/765'ten sonradır.<sup>24</sup> Ancak 147/765 veya 148/766 senesinde Mâlik ile Mansûr arasında herhangi bir görüşme vuku bulması makul gözükmemektedir. Çünkü 145/762 senesinde, Mâlik, en-Nefsüzzekiyye (ö.145/762) isyanına mükrehin talâkı fetvasıyla destek verdiği gerekçesiyle Medine valisi Ca'fer b. Süleyman tarafından kırbaçlanıp, işkence görmüştür.<sup>25</sup> Mansûr, valiyi 150/767 senesinde görevinde azletmiş<sup>26</sup> ve 152/769-770 senesinde Mâlik ile yaptığı görüşmede kendisine işkence yapılmasından duyduğu üzüntüyü belirterek özür dilemiştir.<sup>27</sup> Bu nedenle özür dileme olayının 147/765 veya 148/766 senesinde gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Pek tabii olarak, Mansûr'un, işkence gördüğü ve henüz kendisinden özür dilenmediği bir ortamda Mâlik'ten *Muvatta'*ın telifinin isteyebileceğini düşünmek makul değildir. Bütün bu iddiaların tarihi verilerle bütüncül olarak değerlendirilmesi neticesinde Mâlik'in, Mansûr'dan gelen teklif üzerine telife başladığını kabul edersek eserin 140 senesinin hac döneminin akabinde yazımına başladığını söyleyebiliriz.

### b. Abdülazîz el-Mâcişûn'un (ö.164/780) Telif Tarihi

Mâlik'in *Muvatta'*ı tasnife Mansûr ile karşılaşmadan önce başlama ihtimali<sup>28</sup>, Medine'nin canlı ilim hayatı, akranlarının yoğun tasnif faaliyetleri ve dönemin telif geleneği düşünüldüğünde gayet olağandır. Çeşitli haberler hicrî ikinci asrın Medine'sinde *muvat*' türünde pek çok eserin bulunduğunu ve bu yüzden Mâlik'in, eserini tasnif ettiğinde boşuna uğraştığı şeklinde eleştirilere maruz kaldığını aktarır.<sup>29</sup> Bu çerçevede Kev-

<sup>24</sup> Ebû Gudde, "Takdime", 1: 12.

<sup>25</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/723-724, 729; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/131; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/200; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi't-târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. Bs, 19 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 8/106.

<sup>26</sup> Taberî, *Târîh*, 8/32; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 8/122; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/805; Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012), 5/164.

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 2/200-201; Zorlu, "İmam Mâlik ve Siyasî Otorite", 15.

<sup>28</sup> Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm Mâlik b. Enes*, 3. Bs (Dımaşk, 1990), 132.

<sup>29</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî (Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 1/86.

serî, Mâlik'in, Mâcişûn'un eserini gördükten sonra telife başladığını kaydeder.<sup>30</sup>

Tarihçi Mufazzal b. Muhammed el-Cenedî (ö.308/920) "*Medine'de, Ehl-i Medîne'nin üzerinde ittifak ettiği şeyleri zikretmesi açısından muvatta' tarzında çalışma yapan ilk kişi Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme el-Mâcişûn'dur.*" diyerek muvatta' türünün ilk müellifine işaret etmiştir.<sup>31</sup> Müellifinin vefat tarihi, rivayet tarzı ve kullandığı hadis terimleri de bu tespiti doğrulayacak niteliktedir. Fakat tarihi kaynaklar Mâcişûn'un, eserini telif tarihi hakkında bilgi vermemekte sadece onun, Medine'deki ilk muvatta' türü eser olduğunu bildirmekle yetinmektedir.<sup>32</sup> Bu nedenle Mâcişûn'un eserinden hareketle Mâlik'in *Muvatta'*ının yazımına başlangıcıyla ilgili net bir tespit bulmak zordur. Fakat Mâlik'in *Muvatta'*ı tasnif ettiğinde Medine'de birçok muvatta' türü eser bulunduğunu kabul ettiğimizde<sup>33</sup>, Mâcişûn'un muvatta' türü eserini telif tarihinin, tasnif edilmiş diğer kitapların ortaya çıktığı 140 senesi civarında olması tarihen ve müellifin yaşı itibarıyla makuldür.<sup>34</sup> Zira bu tarihlerde ve öncesinde İslam dünyasında birçok eserin tasnif edildiği bilinmektedir.<sup>35</sup>

912 | db

### c. Yahyâ b. Saîd – Mâlik Görüşmesi

*Muvatta'*ın telifine 143 yılından sonra başladığını düşünenler, Mâlik'in *Muvatta'*ı tasnif etmeden önce Yahyâ b. Saîd (ö.143/760) ile 142 senesinde karşılaştığına dair rivayeti delil olarak kullanmaktadır.<sup>36</sup> İbn Hazm, kesin bir ifadeyle Mâlik'in *Muvatta'*ı, Yahyâ b. Saîd'in vefatından sonra yazdığını iddia ettikten sonra ona ulaştığını belirttiği bir isnadla şunları nakleder:

<sup>30</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime", *Ehâdsü'l-Muvatta' ve't-tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfuhüm ziyâdeten ve naksan*, mlf. Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419/1999), 3.

<sup>31</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/86.

<sup>32</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/86; Zürkânî, *Şerh*, 1/15.

<sup>33</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/86; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/61; Zürkânî, *Şerh*, 1/15.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Acemî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîf ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/272-273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/776; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 18; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 2. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 210.

<sup>35</sup> A'zamî, "Mukaddime", 1/73.

<sup>36</sup> Ebubekir Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*, 3. Bs (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 39.

“Mâlik ile tasnif (bitmeden) önce (قبل أن يصنف) karşılaştık. Onunla karşılaşmamız, Musâ b. Ukbe'nin (ö.141/758) vefatından bir sene sonra 142/[759] senesiydi.”<sup>37</sup>

Sifil'e göre “قبل أن يصنف” ifadesi dönemin otoritelerinden birinin şهادeti olarak, sürecin başlangıcının bu tarihten önceye götürülemeyeceği anlamına gelir.<sup>38</sup> Kanaatimizce bu ifadeden hareketle ancak *Muvatta'ın* 142 senesinde tamamlanmadığı sonucuna kesin olarak ulaşılabilir. Bu ifadenin, Mâlik'in *Muvatta'ı* tasnif sürecinin başlamadığına dair bir delil olarak kullanılması uygun değildir.

#### d. Muvatta'ın Endülüse İlk Geliş Tarihi

*Muvatta'ın* tasnifinin başlangıcını tespitteki bir başka hareket noktası ise eserin Endülüs'e ulaştığı tarihtir. Zira A'zamî, eserin 150/767 senesinden önce Endülüs'e ulaştığı iddiasıyla, hicrî 130/747'lerin başında telife başlanıldığını iddia eder.<sup>39</sup> İddiasına göre, *Muvatta'* râvilerinden Kurtuba'da yaşayan aslen Tuleytulalı Saîd b. Ebî Hind 149/766'da vefat etmiştir.<sup>40</sup> Hâlbuki Kâzî İyâz, *Muvatta'* râvilerini tanıttığı eserinde, onun vefat tarihini 200/815 olarak verir.<sup>41</sup> Dolayısıyla vefat tarihini 149/766 olarak kabul ederek böyle bir sonuca varmak sağlıklı bir yol olarak görülmektedir. Diğer taraftan Kâzî İyâz, Endülüs'e Mâlik'in *Muvatta'ını* ilk getirenlerin Gâzî b. Kays (ö.199/814)<sup>42</sup> ve Ziyâd b. Abdurrahman (ö.193-199/808-814)<sup>43</sup> olduğunu söylemektedir. Böylece 130/747 senesinde telife başlandığı iddiası mesnedini kaybetmektedir.

Kâzî İyâz, Gâzî b. Kays'ın Mâlik ile *Muvatta'ı* telif ederken görüştüğünü, *Muvatta'ı* ezberlediğini ve Endülüs'e büyük bir ilmi birikim ile döndüğünü anlatır.<sup>44</sup> İbnü'l-Farâzî (ö.403/1012), Kurtubalı Gâzî b. Kays'ın, Abdurrahman b. Muaviye'nin (ö.172/788) yöneticiliğinin ilk zamanlarında rihleye çıktığını ve Mâlik'ten *Muvatta'yı* dinleyip ezberlediğini nakleder.<sup>45</sup> Abdurrahman b. Muaviye, 138/755 yılında Endülüs'ün fethi için girişimle-

<sup>37</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 2/136-137.

<sup>38</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 48.

<sup>39</sup> A'zamî, “Mukaddime”, 1/73.

<sup>40</sup> A'zamî, “Mukaddime”, 1/275.

<sup>41</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/123.

<sup>42</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/114-115.

<sup>43</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/116-7; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/1104.

<sup>44</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/114.

<sup>45</sup> Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Farâzî, *Târîhu 'ulemâ 'il-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 1/443.

re başlamış ve idaresini vefatına kadar sürdürmüştür.<sup>46</sup> Dolayısıyla Gâzî b. Kays, Abdurrahman'ın ilk zamanlarında rihleye çıktığına göre muhtemelen 140 civarında Mâlik ile karşılaşmıştır. İlk karşılaştığında Mâlik, *Muvatta*'ın yazımına devam ettiğine göre bu senelerde telifin başlamış olduğunu söylemek makul bir değerlendirmedir.

#### e. İlk Hadis Tasniflerinin Ortaya Çıkış Zamanı

*Muvatta*'ın telifinin başlangıcını tespit için bir diğer hareket noktası, ilk kapsamlı musannef eserlerin ortaya çıkış zamanıdır.<sup>47</sup> Bu çerçevede Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm'da* 143 senesi başlığının altında yer verdiği şu ifadeler kullanılmıştır:

“İslam âlimleri, bu asırda hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin etmeye başladılar. İbn Cüreyc (ö.150/767), Mekke'de çeşitli tasnifler yaptı, Saîd b. Ebî Arûbe (ö.156/773), Hammâd b. Seleme (ö.167/784) ve bazıları Basra'da, Evzâî (ö.157/774) Şam'da tasnif yaptı. Mâlik, Medine'de *Muvatta*'ı tasnif etti. İbn İshak (ö.151/768), el-Megâzî'yi tasnif etti. Ma'mer (ö.153/770), Yemen'de tasnifte bulundu. Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve diğerleri fıkıh ve re'yi Kûfe'de tasnif etti. Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) Kitâbü'l-Câmi'i tasnif etti. Kısa bir süre sonra Hüseyim (ö.183/799), kitaplarını tasnif etti. Leys (ö.175/791) Mısır'da, İbn Lehîa (ö.174/790), İbnü'l-Mübârek (ö.181/797), Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İbn Vehb (ö.197/813) çeşitli tasnifler kaleme aldı...”<sup>48</sup>

Zehebî, burada net bir tarih vermekten ziyade, ilimlerin hafıza merkezli ve düzensiz tedvin edilmiş malzemedan aktarımından daha sistematik tasnife geçişini ve belirli şehirlerdeki öncü musanniflerden bahsederek genel bir panorama çizmektedir. Buradan hareketle Mâlik'in tasnifine hicrî 143 senesinden önce başlamadığını iddia etmek<sup>49</sup> doğru bir çıkarım değildir. Zira bu tarihten daha önce, hicrî ikinci asrın başlarında da birçok musannef eserin yazıldığı bilinmektedir.<sup>50</sup> Diğer taraftan Zehebî'nin tespiti olsa olsa, eserlerin bitiş tarihiyle ilgili genel bir değerlendirme olarak kullanılabilir.

<sup>46</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 39.

<sup>47</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 48.

<sup>48</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/776.

<sup>49</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 39; Halit Özkan, “Amele Delalet Eden Tabirler Açısından *Muvatta Nüshaları*”, 25 (2011): 8, 10, 11.

<sup>50</sup> Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (01 Mayıs 2011): 209.

## f. Mâlik'in Zikrettiği Telif Süresi

Mâlik'in, *Muvatta'*ını kendisinden kısa sürede alan öğrencilerine gerekli fıkhi çabayı göstermedikleri eleştirisini yönelttiği ve telif süresi zikrettiği rivayetler sâhibü'l-Evzâî diye tanınan Ömer b. Abdülvâhid (ö.200/815) ile 'Utbe b. Hammâd'dan gelmektedir.

Ömer b. Abdülvâhid: "Mâlik'e Muvatta'ı kırk günde arz ettik. Bunun üzerine o şöyle dedi: 'Kırk senede telif ettiğim kitabı, kırk günde aldınız. Onu ne az fıkhediyorsunuz.'<sup>51</sup>  
'Utbe b. Hammâd: "Mâlik'in yanında kaldım ve dört günde Muvatta'ı okudum. Bunun üzerine Mâlik şöyle dedi: 'Şeyhin altmış senede topladığı ilmi dört günde aldınız. Hayır, hiç fıkhetmediniz.'<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere, kırk veya altmış sene gibi sürelerin zikredildiği bu haberler, *Muvatta'a* net bir tarih vermekten ziyade onun uzun emek mahsulü olduğunu ve özümsemeden, tam anlaşılardan rivayet edilmesinin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla serd edilmiştir. İki rivayetteki sürenin birbirinden büyük oranda farklı oluşu da burada Mâlik'in amacının net bir süre vermek olmadığını açıkça göstermektedir.

db | 915

Telifin başlangıcına yönelik, Mansûr'un talebi, Mâcişûn'un eserinin görülmesi, eserin Endülüs'e ilk ulaşma tarihi başta olmak üzere farklı açılardan yapılan bütüncül tahlil ve değerlendirmelerden sonra Mâlik'in, *Muvatta'*ını 140 senesi civarında yazmaya başladığını söylemenin daha doğru olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

## 2. Telifin Bitiş Tarihi

İlk dönemden itibaren hadis kitapları arasında çok azına nasip olan bir ilgiye kavuşan *Muvatta'* üzerinde Mâlik, vefatına kadar birçok tashih ve tasarrufta bulunmuştur.<sup>53</sup> Nitekim bir eserin tamamlanıp, yayınlandık-

<sup>51</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstiğkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuğahâ il-emşâr ve ulemâ il-açtâr fî mâ tezammenehül-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerhi zâlike küllihi bi'l-icâz ve'l-ihtisâr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1414/1993), 1/168; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 73; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/75.

<sup>52</sup> Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 6/331; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327/1909), 7/95-96.

<sup>53</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Đu'afâ ü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 2/103; Zürkânî, *Şerh*, 1/61; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1404/1984), 246; Muhammed

tan sonra üzerinde tashih, ilave ve eksiltme türü değişiklikler yapılması geçmişte olduğu gibi günümüzde de çokça karşılaşılan bir olgudur. Bu nedenle başlıktaki telifin bitiş tarihi ifadesiyle *Muvatta*'ın kitap şeklinde rivayet edilmeye başlandığı ilk versiyonu diyebileceğimiz halinin kastedildiğini açıklamamız gerekir. Eserin ilk ortaya çıkış tarihini belirlemek için, başta Mansûr'un *Muvatta*'ı gördüğü zamana dair nakiller ile İbn Ziyâd (ö.183/799) ve Şâfiî'nin (ö.204/820) onu rivayet zamanı gibi pek çok farklı bilgi kullanılmıştır.

Somut bir kitap üzerinden konuşulduğu Mansûr-Mâlik görüşmesine dair rivayetler, Hâlid b. Nizâr, Muhammed b. Ömer el-Vâkidî (ö.207/823), Ma'n b. İsa (ö.198/814), Yahyâ b. Miskîn ve Muhammed b. Mesleme kanalıyla gelmektedir.

Hâlid b. Nizâr'ın bu rivayetinde açıkça *Muvatta*' isimli bir eserden bahsedilmektedir.

Mâlik: "Emîrû'l-mü'minin Ebû Ca'fer beni çağırdı ve şöyle dedi; 'Ey Ebû Abdullah! Ben taşraya (bir emir) yazıp onları sana muhalefet eden hiç kimse kalmayınca dek Kitâbü'l-Muvatta'ı (uygulamaya) zorlamak istiyorum.' Ben şöyle cevap verdim; 'Ey Emîrû'l-mü'minin! Resûlullah'ın (sav) ashâbı farklı bölgelere dağıldılar, insanlar da onlara tabi oldular. Her fırka, takip ettiği yolun doğru olduğu görüşündedir.'"<sup>54</sup>

Vâkidî'nin naklettiği olay hac döneminde gerçekleşmektedir.

Mâlik: "Ebû Ca'fer hacca geldiğinde beni çağırttı. Ben de yanına girip onunla konuştum. O sordu ben cevap verdim. Ardından şöyle dedi: 'Ben telif ettiğin bu kitapların - yani *Muvatta*' - nüshalarının çoğaltılması talimatını vermeye kesin karar verdim. Sonra da Müslümanların bulunduğu her şehir bir nüsha gönderip ve onlara bu kitapların içindekilerini öğretmeleri ve ondan başka bir şeye meyletmemelerini ve bunun dışındaki muhdes ilmi terk etmelerini emredeceğim. Çünkü ben ilmin aslının Medîne'nin ilmi ve rivayeti olduğu görüşündeyim.' Ben ona şöyle cevap verdim: 'Ey Emîrû'l-mü'minin bunu yapma! Çünkü insanlara daha önceden pek çok görüş ulaştı, hadisler işittiler, rivayetler naklettiler. Her grup öncekilerden kendilerine ulaşanı almış ve onu öğren-

Zekeriyyâ el-Kandehlevî, *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 1/99.

<sup>54</sup> Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ fi fazli'l-Muvatta'*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 27.



miştir. İnsanlar, ihtilafa düştüğünde o görüşlere yaklaşılar/yöneldiler. Onları inanmış oldukları şeylerden döndürmek zordur. Sen de insanları oldukları gibi bırak. Her belde halkının seçtikleri kendileri içindir.' Ebu Ca'fer bunun üzerine şöyle dedi: 'Hayatım üzerine yemin ederim ki, sen buna rıza gösterseydin, onu kesinlikle emrederdim.'<sup>55</sup>

Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö.256/870), Yahyâ b. Miskîn ve Muhammed b. Mesleme'den birlikte naklettiği muhtasar rivayette pek çok kitabın varlığından bahsedilmektedir.

"Mâlik'in, Ebû Ca'fer'in yanına gidişini, halifenin ilim konusundaki kitaplarının çoğaltılması ve insanların onu uygulamaya zorlaması talebinden ve onun da halifeye 'Ey Emîrül-müminin! Her belde halkının inandıkları ve amel ettikleri şeyler kalplerine iyice yerleşti. Halkı da bundan geri çevirmek zordur.' sözlerini aktarırken işittik."<sup>56</sup>

Mâlik'in ashabının en güvenilirleri arasında sayılan Ma'n b. İsâ'nın<sup>57</sup> rivayetinde, *Muvatta'ın* Mansûr tarafından incelendiği gözükmektedir.

"Emîrül-müminin Ebû Ca'fer bana Muvatta'ı istediğini bildiren bir haber gönderdi. Bende ona kitabı götürdüm. Ona baktı ve 'işte hak' dedi ve onun yazılarak taşraya gönderilmesini ve insanları onu (uygulama konusunda) zorlamayı istedi."<sup>58</sup>

db | 917

İkinci grup rivayetlerden hareketle, Mansûr'un *Muvatta'dan* haberi olduğunu ve onu görüp değerlendirdikten sonra çoğaltılmasını istediğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede pek çok müellifin de işaret ettiği gibi<sup>59</sup> ilk versiyonu da olsa *Muvatta'ın*, Mansûr hayattayken mevcut olduğunu söylemek tarihi verilerle uyum arz etmektedir. Zira Ebû Mus'ab'dan gelen haber dışındaki hiçbir nakilde *Muvatta'ın*, Mansûr'un vefatından sonra bittiğiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine rivayet-

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 7/573-574; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İntikâ' fi fezâ' ilî's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hani'fe ve's-Sâfi'î*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1417/1997), 80-81; İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 25-26; Kâzî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/72.

<sup>56</sup> İbn Abdilber, *el-İntikâ'*, 81.

<sup>57</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Suâlât Ebî Abdullah b. Bukeyr ve gayrihi*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhumeyd (Ammân: Dâru Ammâr, 1408/1988), 42-43.

<sup>58</sup> İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 25.

<sup>59</sup> Kevserî, "Mukaddime", 3; Özkan, "Amele Delalet Eden Tabirler", 7-8.

lerin birçoğunda, *Muvatta*'ın tamamlandığı ve dolaşımında olduğu açıkça ifade edilmiştir.

Mansûr'un, Mâlik ile telif konusunda ikinci bir görüşme yaptığını *Muvatta*' şeklinde tesmiye edilerek somut bir kitaptan bahseden rivayetler teyid eder.<sup>60</sup> Belki de bu görüşmede halife, tasnif metodu ve kitabın içeriğine dair İbn Ömer'in katı görüşlerinden, İbn Abbas'ın ruhsatlarından, İbn Mes'ûd'un şaz görüşlerinden sakınması gibi tavsiyelerde bulunur.<sup>61</sup> Kevserî, *Muvatta*'ın bir kısmı Mansûr'a ulaştınca, onun son haccında (152/769) Mâlik ile bir araya geldiğinde bu tavsiyeleri yaptığı görüşündedir.<sup>62</sup> Aynı zamanda meydana geldiğini düşündüğümüz diğer bir rivayette Mansûr, Mâlik'e neden İbn Ömer'in görüşlerine itimat ettiğini sormaktadır.<sup>63</sup> Rivayete kitaplarında yer veren İbn Ebî Hâtim, Zevâvî ve Zehebî olayın, 150/767-8 senesinde gerçekleştiğini kaydeder.<sup>64</sup> Fakat Mansûr'un 150 senesinde hac yapmadığı bilindiğine göre bu tarihin 152/769 olması kuvvetle muhtemeldir.

Mansûr'un, Mâlik ile gerçekleşen görüşmesinde geçen ve somut olarak *Muvatta*'dan bahseden rivayetler, eserin ilk versiyonu da olsa bu zamandan önce varlığını gösteren en güçlü delildir. Zirâ Hâlid ve Vâkîdî'den<sup>65</sup> gelen rivayetlere göre Mansûr açıkça *Muvatta*'dan bahsetmiştir. Ma'n'dan gelen nakilde ise Mâlik, Mansûr'un isteği üzerine *Muvatta*'ı, bizzat kendisinin ona götürdüğünü anlatır.<sup>66</sup> Yahyâ b. Miskîn ve Muhammed b. Mesleme ise Mansûr'un, Mâlik'ten kitaplarının istinsahı ve insanlara onu uygulatma konusundaki sözlerini nakletmektedir.<sup>67</sup> *Muvatta*'ın o dönemde mevcut olduğunu açıkça gösteren bu rivayetler-

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 7/53; Taberî, *Târîh*, 11/659-660; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 41; İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 15, 26; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Keşfü'l-muğattâ fi'l-me'ânî ve'l-elfâz'l-vâkı'ati fi'l-Muvatta*, thk. Tâhâ b. Ali et-Tûnisî. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 27.

<sup>61</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/73; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 13; Zürkânî, *Şerh*, 1/8; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn Dîvânü'l-mübtedî ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî'ş-se'nîl-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2001), 1/24.

<sup>62</sup> Kevserî, "Mukaddime", 3.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 4/137; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/30; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/101; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, nşr. Hüseyin Esed, Şuayb Arnaûd, 3. Bs (Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 8/112.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/30; Zehebî, *Siyer*, 8/112; Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, 76.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 7/574; Taberî, *Târîh*, 11/659-660; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 41; İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 26; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/72.

<sup>66</sup> İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 25.

<sup>67</sup> İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 41.

deki görüşme, Mansûr, 158 senesinde haccetmediğine göre en geç 152/769 senesinde gerçekleşmiş olmalıdır. Görüşmenin 148/766 senesinde vuku bulması ise yukarıda izah edildiği gibi ilişkilerin bozuk olmasından dolayı uzak bir ihtimaldir. 144/762 senesi kabul edildiğinde ise Mâlik'in eseri 4 sene gibi kısa bir sürede telif etmesi gerekmektedir ki bu pek mümkün değildir. Mansûr'un gördüğünün *Muvatta'*ın bir kısmı veya büyük kısmı bitirilmiş halini oluşturan fasiküller olduğu görüşü ise yeterli delile sahip değildir.<sup>68</sup>

Telifin ne zaman bittiğine dair en çok kullanılan veri, Ebû Mus'ab'dan gelen, *Muvatta'*ın Mansûr'un vefatından sonra tamamlandığını anlatan rivayettir.<sup>69</sup> Titiz bir râvi oluşuyla dikkat çeken Muhammed b. Rumh'un<sup>70</sup> (152/242) büluğa ermemiş bir çocukken babasıyla gittiği hac esnasında halkın, *Muvatta'*ını ortaya çıkaran Mâlik'in etrafında toplandığını ve bunun *Muvatta'*ın ilk ortaya çıkarılışı olduğunu anlatması da bu tarihi desteklemektedir.<sup>71</sup> Bu olayın yaşandığı zamanda Muhammed b. Rumh'un mümeyyiz olması, *Muvatta'*ın Mehdî (ö.169/785) döneminde tamamlandığına işaret olarak anlaşılabilir. Bu olayın, Mehdî'nin, Mâlik'ten *Muvatta'*ı aldığı 160/777 senesinin hac mevsiminde meydana gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>72</sup> Zira bu sene *Muvatta'*ın halka genel arzının yapıldığı<sup>73</sup>, son bir kontrolünün yapılmasının istendiği, halkın onunla amel etmeye teşvik edildiği ve nüshalarının farklı bölgelere yollandığı zamandır.<sup>74</sup>

Ebû Mus'ab rivayetinin yanı sıra telif süresi, Mâlik'in meclisinde az hadis rivayeti ve benzeri verilerden hareket eden Kevserî<sup>75</sup>, Ebû Gudde<sup>76</sup>, Nezîr Hamdân<sup>77</sup> ve Abdülganî ed-Dakr<sup>78</sup> gibi ilim adamları 159/775-6

<sup>68</sup> Kevserî, "Mukaddime", 3; Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 45.

<sup>69</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/60; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 13.

<sup>70</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/1226.

<sup>71</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/12; Zehebî, *Siyer*, 11/498-499; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/378.

<sup>72</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/147; İbn Âşûr, *Keşfü'l-muğattâ*, 28; Nahide Bozkurt, "Mehdî-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/378.

<sup>73</sup> Ebû Zehra, *Mâlik*, 228.

<sup>74</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10/117; İbn Âşûr, *Keşfü'l-muğattâ*, 28.

<sup>75</sup> Ebû Gudde, "Taktîme", 1: 1/12.

<sup>76</sup> Ebû Gudde, "Taktîme", 1: 1/12.

<sup>77</sup> Hamdân, *el-Muvatta'ât*, 68-69.

<sup>78</sup> Dakr, *Mâlik*, 105.

senesini *Muvatta*'ın bitiş tarihi olarak verir. Sifil'e göre telifin nihai tamamlanışı 158/775'ten sonradır.<sup>79</sup>

*Muvatta*'ın ne zaman tasnif edildiğini tespit etmek için başvurulacak diğer hareket noktası, onun ilk kez rivayet edilme zamanıdır. İbn Ziyâd'ın *Muvatta*' rivayeti, kısmen de olsa elimizde bulunan ilk nüshadır. Bu nüsha, Mâlik'ten erken dönemde nakledilmesinden dolayı ayrı bir değere sahiptir. İbn Ziyâd'ın *Muvatta*'ı nakil tarihini tespitinde öğrencisi Esed b. Furât (ö.213/828) üzerinden gidilebilir. 144/761 senesinde 2 yaşındayken ailesiyle birlikte Kayravan'a gelen Esed, orada 5 sene kaldıktan sonra 149/766 senesinde Tunus'a gitmiştir. Tunus'ta bulunduğu 149/766-158/774 yılları arasında *Muvatta*'ı, Mâlik'ten önce, hocası İbn Ziyâd'dan semâ ile tahammül etmiş ve 172/788'de doğu rihlesine çıkmıştır. O, Hicaz ve Irak'taki uzun süren rihlesinden sonra Kayravan'a dönüp pek çok öğrenciye *Muvatta*' ve diğer ilimlere dair dersler vermiştir.<sup>80</sup>

Sifil, Esed'in, bir köyde Kur'an dersleri verdikten sonra İbn Ziyâd'dan ders aldığı ve bu nedenle ondan ayrılış tarihinin 158/774 olduğunun söylenemeyeceği görüşündedir. O, bu hususta Kâzî İyâz, İbn Ferhûn ve Muhammed b. Mahfûz gibi tabakat yazarlarını kaynak gösterir.<sup>81</sup> Kâzî İyâz'ın verdiği bilgilere göre Esed, Harran'da doğar veya annesinin karnındayken Afrika'ya gelir. Kur'an'ı öğrenmesinin ardından Tunus'ta İbn Ziyâd'ın derslerine devam edip ondan fıkıh tahsil eder. Daha sonra doğu rihlesini gerçekleştirip, o esnada Mâlik'ten *Muvatta*'ını işitir ve ardından da Irak'a gider.<sup>82</sup> İbn Ferhûn ve Muhammed Mahfuz da benzer bir süreç anlatıp, Esed'in doğudan 181/797 senesinde döndüğünü ekler. Mahfuz, Esed'in, İbn Ziyâd'dan ders almadan önce bir süre Kur'an öğretimiyle meşgul olduğunu kaydeder.<sup>83</sup> Kısacası Kâzî İyâz, İbn Ferhûn ve Muhammed Mahfuz'un verdiği bilgilerde, Sifil'in iddiasını açıkça destekleyen deliller yoktur. Diğer taraftan Özkan'ın Esed'in, İbn Ziyâd'ın yanından en geç 158/774'te ayrıldığı iddiasını<sup>84</sup> da kesin bir şekilde doğrulamak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Esed, İbn Ziyâd'ın kendi yetişmesin-

<sup>79</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 40.

<sup>80</sup> Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî Ebû Bekir, *Kitâbü Riyâzi'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi kayrevân ve ifrikiyye*, thk. Beşir el-Bekkûş, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 254-255; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/291; Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

<sup>81</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 50-51.

<sup>82</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/291.

<sup>83</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müçheb*, 161-162; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/17.

<sup>84</sup> Özkan, "Amele Delalet Eden Tabirler", 10; Kallek, "Esed b. Furât", 11/366.

deki katkısını “*Babamla birlikte Ali b. Ziyâd için de Allah (cc)’a dua ediyorum. Çünkü ilmi ilk ondan öğrendim.*” sözleriyle ortaya koymuştur.<sup>85</sup> Dolayısıyla genç yaşında ondan eğitim aldığını ifade etmesi Esed’in, İbn Ziyâd’dan ders alışının 158/774 tarihinden önce olmasını daha makul gösterir. Yine İbn Ziyâd’ın, Mağrib’i Süfyân es-Sevrî’nin (ö.161/778) *el-Câmi’i* ile ilk kez tanıştıran kişi olmasını<sup>86</sup> da dikkate aldığımızda hicrî 150’lerin başında *Muvatta*’ın mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

*Muvatta*’ı erken dönemde ezberlediği söylenen râvilerden biri de Şâfiî’dir. Şâfiî’nin 7 yaşında Kur’ân-ı hıfzettikten sonra 10 yaşındayken Mekke’de kısa bir süre zarfında *Muvatta*’yı ezberlediği nakledilmiştir.<sup>87</sup> Bu rivayet, isnadında yer alan Ali b. Muhammed b. Saîd (ö.359/969) nedeniyle eleştirilmiştir.<sup>88</sup> Ali b. Muhammed hakkında, Ebû Nuaym ‘kezzâb’, Muhammed b. Muzaffer ‘yalan söylemeyi de beceremiyor’, İbnü’l-Furât ise ‘ihtilata maruz kalmış, övülmeven biri’ gibi birbirinden farklı görüşler serd etmiştir.<sup>89</sup> Fakat Şâfiî’nin *Muvatta*’yı Mekke’de bir kişiden ödünç aldığı ve Mâlik’in yanına gitmeden önce ezberlediği bilgisi başka isnadlarla da nakledilmiştir.<sup>90</sup> Yine başka bir isnadlı rivayette, Şâfiî, Mâlik’in yanına geldiğinde 13 yaşında olduğunu söylemektedir.<sup>91</sup> İbnü’l-Verdî’nin (ö.749/1349) aktardığı bilgilere göre Şâfiî, 15 yaşında Mâlik’in yanına giderek *Muvatta*’yı ezbere okumuş ve ondan rivayet hakkını almıştır.<sup>92</sup> Zehebî, onun yirmili yaşlarda Medine’ye gelip Mâlik’ten *Muvatta*’ı nak-

<sup>85</sup> Ebû Bekir, *Riyâzi’n-nüfûs*, 234; Kâzî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/82.

<sup>86</sup> Kâzî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/80; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 9/85; Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeî el-Mısırî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî*, thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2000), 2/153; Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A lâm*, 15. Bs (Dâru’l-Âlem li’l-Melâyîn, 1423/2002), 4/289.

<sup>87</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/392; Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr li’t-tabâa ve’n-Neşr, 1420/1999), 14/132; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dımaşkî İbn Nâsiruddîn, *İthâfû’s-sâlik bi-ruvâti’l-Muvatta’i ‘ani’l-İmâm Mâlik*, thk. Neşet b. Kemâl el-Mısırî (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1426/2006), 170; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Kureşî el-Maarî İbnü’l-Verdî, *Târîhu İbni’l-Verdî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996), 1/206.

<sup>88</sup> Sifîl, *Muvatta Nüshaları*, 43; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/557.

<sup>89</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/557-558; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1382/1963), 3/154.

<sup>90</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 51/285; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/512; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’i*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mek-tebetü Dâru’t-Türâs, 1390/1970), 1/100-102.

<sup>91</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’i*, 1/101.

<sup>92</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/512; İbnü’l-Verdî, *Târîh*, 1/206; İbn Nâsiruddîn, *İthâfû’s-sâlik*, 170.

lettiğini söylemektedir.<sup>93</sup> Sifil ve Aybakan da Şâfiî'nin Mâlik ile 20 yaşından sonra görüştüğü kanaatindedir.<sup>94</sup> Netice itibarıyla rivayetler arasındaki ihtilaflar ve eserin farklı şehirlere yayılış süresi dikkate alındığında, bu bilgilerden hareketle *Muvatta'*ın en azından 160 ile 170 arasında Mekke'de meşhur olduğu söylenebilir.

Telifin hicrî 140'ların başında tamamlandığını savunan A'zamî, 159/775 senesinde bittiği iddiasını Şâfiî'nin *Muvatta'*ı ezberleme tarihi, Mansûr'un *Muvatta'*a muttali olup olmadığıyla ilgili muhtelif rivayetler ile Abdurrahîm b. Hâlid'in rivayet tarihini delil göstererek reddeder.<sup>95</sup> A'zamî'nin tespitine göre, 163/779 senesinde vefat eden *Muvatta'* râvisi ve Mâlik'in ilk öğrencilerinden Abdurrahîm b. Hâlid, doğuya yaptığı rihlesinde Osman b. Hakem (ö.163/779) ile birlikte.<sup>96</sup> Rihlede beraber olduklarına İbn Hibbân'ın, Osman hakkındaki, "*O İbn Cüreyc'in ilmini Mısır'a ilk getiren kişidir*"<sup>97</sup> sözünü delil gösterir.<sup>98</sup> Hâlbuki burada Abdurrahîm ve Osman hakkında, Mısır'a Mâlik'in mesâilini ve fikhini ilk getiren kişiler olduğu rivayetlerini kullanması<sup>99</sup>, A'zamî için daha kuvvetli bir delil olurdu. A'zamî, ikisinin birlikte İbn Cüreyc'den, Abdurrahîm'in de münferiden 'Ukayl b. Hâlid'den (ö.144/761) rivayette bulunduğunu söylemektedir.<sup>100</sup> Fakat kaynaklarda Abdurrahîm'in bu iki şahıstan rivayetini doğrulayan bir bilgiye rastlanmamıştır.

A'zamî, ardından Abdurrahîm'in birden fazla rihlede bulunduğunun bilinmemesinden hareketle tek rihle yaptığına hükmeder ve bu dönemde 'Ukayl b. Hâlid ile karşılaştığını dile getirir.<sup>101</sup> Hâlbuki hakkında sınırlı bilgi bulunan bir râvi için rihleyle ilgili böyle bir tespit sağlıklı değildir. O, bu değerlendirmelerinden hareketle rihlenin hicrî 140'ların başlarında sona erdiği ve Abdurrahîm'in bu dönemde 'Ukayl, İbn Cüreyc ve Mâlik'ten

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/6-7.

<sup>94</sup> Sifil, *Muvatta Nüshaları*, 43; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223.

<sup>95</sup> A'zamî, "Mukaddime", 1/276-277.

<sup>96</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/437-454; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/177, 3/54-55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/7; Zürkânî, *Şerh*, 1/58.

<sup>97</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/452.

<sup>98</sup> A'zamî, "Mukaddime", 1/276.

<sup>99</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/353; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/437-438; İbn Nâsruddîn, *İthâfü's-sâlik*, 460.

<sup>100</sup> A'zamî, "Mukaddime", 1/276.

<sup>101</sup> A'zamî, "Mukaddime", 1/276 A'zamî, iki satır yukarıda aynı ismi Ukayl b. Hâlid el-Eylî olarak vermektedir. Doğrusu da o şekilde olması gerekir. Zira kaynaklarda o tarihte vefat eden başka bir Hâlid el-Eylî'den bahsedilmemektedir.

ders aldığı sonucuna varır.<sup>102</sup> Kaynaklardaki bilgiler ne Abdurrahim'in, 'Ukayl ile İbn Cüreyç'den rivayetini doğrulamakta, ne de Mâlik'ten ders alma ve Mısır'a dönme zamanıyla ilgili bir tarih vermektedir. Dolayısıyla Abdurrahim'in Mâlik'ten daha sonra rivayet etmesi de pekâlâ mümkündür.

A'zamî Şikago Üniversitesi'nde, isnadında Abdurrahim b. Hâlid'in bulunduğu birkaç *Muvatta'* hadisinden müteşekkil ikinci asra ait olduğu tahmin edilen elyazması bir varakı da iddiasına dayanak göstererek şu yorumda bulunur:

“O halde Muvatta' İskenderiye'ye ulaşmıştı. Nüshanın sahibi onu tedris etti ve 163 senesinde vefat etti. Bunlar, kitabın 163 senesinden önce telifi için kâfi bir müddeti gerektirir. Çünkü nüsha sahibinin kitabı tamamen İmam Mâlik'ten öğrenmesi gereklidir. Muvatta'ın öğrenilmesi de bir günde tamamlanacak bir şey değildir. Bilakis bu, insanların senelerini almaktadır. Onu okuduktan sonra yolculuğa çıktı ve tedrise başladı. Onun rihlesi de, bu seyahatinde 'Ukayl b. Hâlid el-Eylî, İbn Cüreyç ve İmam Mâlik ile görüştüğü için kuvvetle muhtemel 144/761 senesinden önce tamamlanmıştı.”<sup>103</sup>

db | 923

A'zamî'nin, tahammülün uzun sürdüğü iddiasının aksine *Muvatta'*ın kısa sürede nakledildiğini gösteren birçok rivayet de bulunmaktadır.<sup>104</sup> Kanaatimizce birtakım varsayımlara ve doğrulanmamış bilgilere dayanarak eserin 140/757 senesinin başlarında sona erdiğini söylemek zayıf bir iddiadan ibarettir ve kabulü halinde telif ile ilgili zikredilen pek çok rivayetin yanlışlanması gerekmektedir.<sup>105</sup> Bu bilgilerle *Muvatta'*ın hicrî 150'li senelerin başında bittiğini savunmak hem diğer verilerle daha uyumlu hem de daha makuldür.

*Muvatta'*ın 150/767'den önce bittiği düşüncesindeki Acâc el-Hatîb'e<sup>106</sup> yakın bir şekilde Dutton, eserin ana metninin 150/767 civarında mevcut olduğunu ve sonraki otuz sene içerisinde editöryal değişiklik-

<sup>102</sup> A'zamî, “Mukaddime”, 1/276.

<sup>103</sup> A'zamî, “Mukaddime”, 1/277.

<sup>104</sup> İbn Asâkir, *Keşfü'l-muğattâ*, 34; Kâzî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/75; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 13; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 6/331.

<sup>105</sup> Nitekim İbn Hazm, Mâlik'in 143 senesinden önce hiçbir eserini tasnif etmediğini söylemektedir İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/136-137.

<sup>106</sup> Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 371.

lerin devam ettiğini benimser.<sup>107</sup> Özkan, özellikle Esed b. Furât'ın rivayet tarihi ve Mansûr'un *Muvatta'*dan bahsettiği rivayetleri esas alarak her halükarda tasnifin 150/767'li yılların ortasında bittiği görüşündedir.<sup>108</sup> Guraya ise 140/757 senesinde başlayan telifin Mansûr'un hac yaptığı 147/765 veya 152/769 senesinde tamamlandığı görüşündedir.<sup>109</sup> Motzki (ö.2019), Şeybânî'nin Mâlik'ten 20 yaşında rivayet ettiği bilgisinden hareketle *Muvatta'*ın en geç 150/767 senesinde mevcut olduğunu savunur.<sup>110</sup> Hallaç'a göre de içindeki delillerden hareket edildiğinde bile *Muvatta'*ın yazılma tarihi 150/767 senesinden sonra olamaz.<sup>111</sup>

Mâlik'in yukarıda detaylıca açıklanan sebeplerden dolayı Mansûr ile görüşmesinin 152/769 senesinde vukû bulma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla bu rivayetler 152/769'dan önce *Muvatta'*ın mevcut olduğunu açıkça göstermektedir. Özellikle Esed ve Abdurrahim b. Hâlid'in, Şâfiî'nin ve İbn Ziyâd'ın *Muvatta'*ı rivayet tarihiyle ilgili bilgiler de *Muvatta'*ın 152'den önce tamamlanmasına uygunluk arz etmektedir.

Burada doğulu ve batılı birçok ilim adamı tarafından ciddi eleştirilerle karşılaşmasına ve kabul görmemesine rağmen üzerine çokça çalışma yapılan, Calder'in (ö.1998) *Muvatta'*ın yaklaşık 270/884 senesine kadar yazılı olmadığı iddiasına kısaca değinilmesi yerinde görülmüştür. Calder'a göre *Muvatta'*, 250-270 yılları arasında Yahyâ el-Leysî'nin (ö.234/849) meşhur râvisi İbn Vaddâh (ö.287/900) tarafından kitap haline getirilmiştir.<sup>112</sup>

İlk dönem hadis musannefatına hadisin geriye doğru gelişim fikrî çerçevesinde bakan Calder'ın bu iddiasında, temel olarak Mâlik'in döneminde merfû hadislerin fazla tedavülde olmadığı düşüncesi ve *Muvatta'*'daki merfû hadis sayısının *Müdevvene'*den fazla olması belirleyici bir

<sup>107</sup> Yasin Dutton, *The origins of Islamic law: the Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal*, 2. ed (London: RoutledgeCurzon, 2002), 22.

<sup>108</sup> Özkan, "Amele Delalet Eden Tabirler", 10.

<sup>109</sup> Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu*, 24.

<sup>110</sup> Harald Motzki, "İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhi: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, trc. Fatma Kızıl 3/2 (30 Aralık 2005): 153; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 89.

<sup>111</sup> Motzki, "ez-Zühri'nin Fıkhi", 153; Kızılkaya Yılmaz, *Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, 89.

<sup>112</sup> Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 21, 37; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24 (2014): 396.



rol oynamıştır.<sup>113</sup> O'na göre *Muvatta'*ın önce merfû, sonra mevkuf daha sonra maktû haberler ve en son olarak da Mâlik'in kişisel görüşlerinin yer alacak şekilde düzenlenmesi, Mâlik'in bu eserdeki rolünün Hz. Peygamber ve sahâbeden daha aşağıda olduğunu göstermektedir. Bu nedenle *Muvatta'*, Hz. Peygamber'in otoritesini ön plana çıkarmayı amaçlayan bir eserdir. *Müdevvene* ise tam tersi bir dizilime sahip olduğu için, orada Mâlik ön plandadır. Yani Mâlik'in kavilleri, mevkûf hadisleri, sahâbe sözleri de Hz. Peygamber'e ait olanların önüne geçmiştir. Bu durum *Müdevvene*'deki otoritenin Mâlik olduğunu gösterir. Calder'a göre söz konusu özelliklerinden dolayı iki eser farklı asırlara aittir.<sup>114</sup> Buna göre *Muvatta'*ın tasnifi, üçüncü asır ve daha sonrasının diğer kapsamlı hukuk kitaplarının düzenlemesiyle uyumludur.<sup>115</sup>

Motzki'ye göre, Calder'in *Muvatta'* ve *Müdevvene*'yi form analizi yöntemiyle karşılaştırdığı tarihlendirme metodu birçok açıdan eleştiriye açık olup sağlıklı sonuçlar ortaya çıkarmamıştır. Calder, burada diğer tarihi bilgilerle uyum arzeden daha mümkün ve üstün yorumları gözardı etmiştir.<sup>116</sup> Yine o kıyasladığı farklı formlardaki iki eserin farklı standartlara ve telif ediliş amaçlarına sahip olduğunu gözden kaçırmıştır.<sup>117</sup> Calder'ın kedilerin necis olmadığını ifade eden hadisin 250/865'ten sonra Kurtuba'da çıktığı iddiası da, rivayetin *Muvatta'*ın daha önceki pek çok rivayetinde bulunduğu gösterilerek reddedilebilir.<sup>118</sup> İddiayı değerlendir-

<sup>113</sup> Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", 396-397.

<sup>114</sup> Harald Motzki, "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's Muvatta' and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 19-20.

<sup>115</sup> Calder, *Studies*, 21.

<sup>116</sup> Motzki, "Prophet and Cat", 73.

<sup>117</sup> Motzki, "Prophet and Cat", 21.

<sup>118</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta' rivâye Ebû Mus'ab ez-Zührî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmud Muhammed Halîl, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), Şalât, 3/54; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta' li-imâm dâri'l-hicre Mâlik b. Enes rivâye Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997), Şalât, 11/46; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *Muvatta'î'l-imâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, 3. Bs (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), Şalât, 28/90; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta' li'l-imâm Mâlik b. Enes rivâyetü Abdillâh b. Mesleme el-Ka'nebî*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999), Şalât, 3/32; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta' li'l-imâm Mâlik b. Enes rivâye Süveyd b. Saîd el-Hadesânî*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), Şalât, 3/28; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Tekassî limâ fi'l-Muvatta' min hadîsi'n-Nebî*, thk. Faysal Yusuf Ahmed ve Tâhir el-Ezher (Kuveyt: el-Va'yü'l-İslâmî, 1433), 24; Motzki, "Prophet and Cat", 34.

dirme sonucunda Motzki, 132/749-50 yılında doğan Şeybânî'nin 20'li yaşlarda kendi *Muvatta'* versiyonunu almasından yola çıkarak, *Muvatta'*ın en geç 150/767 yılı civarında mevcut olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir.<sup>119</sup> Benzer şekilde Nabia Abbott (ö.1998) da *Muvatta'*ı hicrî ikinci asrın ikinci yarısında Mâlik'in yaşadığı döneme ait bir eser olarak görür. Bu tespitine 277/890 tarihli Yahyâ el-Leysî tarafından nakledilen *Muvatta'* elyazmasının isnad terminolojisi, kullanılan eda ve tahammül kalıpları, rivayetlerin dizilimi, metin özellikleri ile Mâlik'in ve çağdaşlarının tarz ve pratikleriyle uyumu gibi metin içi delillerine dayanarak ulaşır.<sup>120</sup>

Jonathan Brockopp Calder'in iddiasını Mâlikî hukukuna ait metinlerin elyazmasına aşına olmaması ve onların bize sunduğu fiziksel delillerden yararlanmaması sebebiyle eleştirir.<sup>121</sup> Benzer şekilde müsteşriklerin büyük çoğunluğu Calder'in *Muvatta'* tarihlendirmesine yönelik iddiaların 2. asırdaki diğer hadis eserleriyle ilgili çıkarımları reddettiği ve kuvvetli bir delil niteliği taşımadığı görüşündedirler.<sup>122</sup>

*Muvatta'*ın telifiyle ilgili eldeki kaynaklardaki tüm rivayetleri göz ardı ederek, belirli önkabullerle ortaya çıkan ve eserlerin form farklılığının gözardı edilmesinden kaynaklanan oryantalist iddianın, *Muvatta'*ın isnad yapısı, aynı dönemde ortaya çıkan hadis musannefatıyla taşıdığı ortak noktalar açısından değerlendirildiğinde sağlam bir temele dayanmadığı anlaşılmaktadır. Zira İslam dünyasının çok farklı bölgelerine erken dönemlerde yayılmasına rağmen *Muvatta'*ın, Şeybânî nüshası hariç büyük oranda benzerlik taşıdığı gösterilmiştir. Bu benzerlik *Muvatta'*ın hicrî üçüncü asırda Kurtuba'da tamamlanmış olduğu iddiasını geçersiz kıldığı gibi onun gerçek müellifinin Mâlik olduğu hakikatini de açıkça ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Hicrî ikinci asır Medine'sinin kuşkusuz en önemli hadis ve fıkıh eseri kabul edilebilecek *Muvatta'*ın telif tarihi, hadis literatürünün oluşum zamanı ve ilk kapsamlı hadis-fıkıh eserlerinin ortaya çıkışı ve kitap telif aşamalarıyla ilgili sürecin ortaya konması açısından büyük önem taşımaktadır.

<sup>119</sup> Motzki, "ez-Zühri'nin Fıkıhı", 152.

<sup>120</sup> Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 127 Ayrıca bk. 114-127.

<sup>121</sup> Jonathan E Brockopp, "Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law", t.y., 5.

<sup>122</sup> Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", 407.

Konunun çok yönlü analiz ve değerlendirmelerle ele alınması sonucunda, İmam Mâlik'in, *Muvatta'*ını telifi 140/890 senesi civarlarında başladığı kanaatine ulaşılmıştır. Bu tarih onun, Mansûr'un ilmin standartlaştırılması konusundaki görüşme tarihine, Mâcişûn'un eserini görme zamanına ve ilk hadis tasniflerinin ortaya çıkışıyla ilgili veriler başta olmak üzere bütün tarihi bilgilerle uyumludur.

Yaklaşık 140/890'da kaleme alınmaya başlanan *Muvatta'*, aşağı yukarı 10 sene süren telif aşamasından 150/767'li yılların başlarında kitap olarak ortaya çıkmış ve rivayet edilmeye başlanmıştır. Eserin, bu tarihte ortaya çıkışını gösteren delillerin başında Mansûr'un Malik ile 152/769'deki görüşmesini anlatan rivayetlerde somut bir kitaptan açıkça bahsedilmesi vardır. Buna ilave olarak Şâfiî, İbn Ziyâd, Abdurrahman b. Hâlid ve Şeybânî gibi *Muvatta'* ravilerinin nakil tarihleri de destekleyici bir delil niteliğindedir.

Calder'ın, *Muvatta'*ın yaklaşık 270/884 senesine kadar yazılı olmadığı iddiası ise, *Muvatta'*ın telifiyle ilgili mevcut kaynaklardaki tüm rivayetleri göz ardı ederek, belirli önkabullerle ortaya çıkmıştır. Bu aşırı şüpheli iddianın, *Muvatta'*ın isnad yapısı, çok farklı bölgelerde yayılan nüshalarının benzerliği, aynı dönemde ortaya çıkan hadis musannefatıyla taşıdığı ortak noktalar açısından değerlendirildiğinde sağlam bir temele dayanmadığı açıkça görülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (01 Mayıs 2011): 199-230. <https://doi.org/10.17120/omuifd.49119>.
- A'zamî, Muhammed Mustafa el-. "Mukaddimetü Muvatta'ü'l-imâm Mâlik". *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*. Ed. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik. 1/5-463. Abudabi: Müessesese Zâyed b. Sultân, 1425/2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Menâkıbü's-Şâfiî*. Thk. Seyyid Ahmed Sakar. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1390/1970.
- Bozkurt, Nahide. "Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nahide. "Mehdî-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/377-379. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Brockopp, Jonathan E. "Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law". t.y. 31.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Dakr, Abdülganî ed-. *el-İmâm Mâlik b. Enes*. 3. Bs. Dimaşk, 1990.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Suâilât Ebî Abdullah b. Bukeyr ve gayrihi*. Thk. Ali Hasan Ali Abdülhumejd. Ammân: Dâru Ammâr, 1408/1988.

- Demirci, Mustafa. "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve Risâletü's-Sahâbesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2005): 117-148.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal*. 2. ed. London: RoutledgeCurzon, 2002.
- Ebû Bekir, Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî. *Kitâbü Riyâzi'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi kayrevân ve ifrikiyye*. Thk. Beşir el-Bekkûş. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "Takkime". *Muvatta' el-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî me'a et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'î'l-İmâm Muhammed*. kitap editörü Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî. 1: 5-44. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Ebû Tâlib el-Mekki, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Acemî. *Kûtu'l-Kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfû tarîki'l-mürîf ilâ makâmî't-tevhîd*. Thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik Hayâtühü ve 'Asruhü, Ârâühü ve Fikhuhü*. 2. Bs. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1371/1952.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-Muhaddisün*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1404/1984.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-. *el-Ma'rife ve't-târîh*. Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım Malik'in Muvatta'î Özelinde*. Trc. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Hamdân, Nezîr. *el-Muvatta'ât li'l-imam Mâlik*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî el-. *Târîhu Bağdâd Târîhu Medîneti's-Selâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hatîb, Muhammed Acâc el-. *es-Sünne kable't-tedvîn*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-şelâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuukahâ'î'l-emşâr ve 'ulemâ'î'l-aqtâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'ânî'r-re'y ve'l-âşâr ve şerhi zâlike küllihî bi'l-icâz ve'l-ihtisâr*. Thk. Abdülmurtî Emîn Kal'acî. 30 Cilt. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1414/1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Tekassî limâ fî'l-Muvatta' min hadîsi'n-Nebî*. Thk. Faysal Yusuf Ahmed - ve Tâhir el-Ezher. Kuveyt: el-Va'yü'l-İslâmî, 1433.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - ve Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî. 26 Cilt. Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Keşfü'l-muğattâ fî fazli'l-Muvatta'*. Thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Keşfü'l-muğattâ fî'l-me'ânî ve'l-elfâzi'l-vâki'ati fî'l-Muvatta'*. Thk. Tâhâ b. Ali et-Tûnûsî. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953.

- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'î'l-mezheb*. Thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417-1996.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1327/1909.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldûn Dîvânü'l-mübtedi ve'l-haber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-şe'ni'l-ekber*. Thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Şikâat*. Thk. Muhammed Abdülmüid Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkı. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hicr li't-tabâa ve'n-Neşr, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1410/1990.
- İbn Nâsirüddîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dımaşkı. *İthâfû's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvaţta' 'ani'l-İmâm Mâlik*. Thk. Neşet b. Kemâl el-Misrî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1426/2006.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadefî el-Misrî. *Târîhu İbn Yûnus el-Misrî*. Thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - ve Mustafa Abdülkâdir Atâ. 2. Bs, 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1433/2012.
- İbnü'l-Farazî, Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'î'l-Endelüs*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Kureşî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ el-. *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaţta'î Mâlik*. Thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 17 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Ûzâzî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Müsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 2. Basım., 8 Cilt. Rabat: Matbaatü'l-Fudâle, 1983.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. "Mukaddime". *Ehâdîsü'l-Muvaţta' ve't-tifâku'r-ruvât 'an Mâlik ve'htilâfuhüm ziyâdeten ve naksan*. kitap editörü Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. 3-7. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1419/1999.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvaţta'daki Mürsel Rivâyetler*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvaţta'ın Tarihlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 24 (2014): 393-407.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. 2. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*. 2. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' li-imâm dâri'l-hicre Mâlik b. Enes rivâye Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' li'l-imâm Mâlik b. Enes rivâye Süveyd b. Saîd el-Hadesânî*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' li'l-imâm Mâlik b. Enes rivâyetü Abdillâh b. Mesleme el-Ka'nebî*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' rivâye Ebû Mus'ab ez-Zührî*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - ve Mahmud Muhammed Halîl. 3. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta'ü'l-imâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. 3. Bs. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Mebrûk, Muhammed b. Yahyâ. *el-İmâm Mâlik ve 'amelühü bi'l-hadîs min hilâli kitâbihi'l-Muvatta'*. Beyrüt: Dâru İbn Hazm, 1430.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2. Bs, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Motzki, Harald. "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fikhi: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. Trc. Fatma Kızıl 3/2 (30 Aralık 2005): 129-168.
- Motzki, Harald. "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's Muvatta' and Legal Traditions". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 22 (1998): 18-83.
- Oral, Kenan. *Muvatta'ın Oluşum Tarihi Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özkan, Halit. "Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". 25 (2011): 1-26.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. 3. Bs. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Târîhü't-Taberî*. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-. *eğ-Đu'afâ'ü'l-kebîr*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*. Nşr. Hüseyin Esed, Şuayb Arnaûd. 3. Bs, 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zevâvî, İsa b. Mes'ud b. Mansur ez-. *Menâkıb Seyyidina'l-İmâm Mâlik (el-Müdevvenetü'l-Kübrâ ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-. *el-A'lâm*. 15. Bs. Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, 1423/2002.
- Zorlu, Cem. "İmam Mâlik ve Siyasî Otorite". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006): 7-20.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'ü'l-imâm Mâlik*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

# When was al Muwatta' compiled?\*

Kenan ORAL\*\*

## Extended Abstract

The beginning time of the compilation of al Muwatta', which transpired as the most significant hadith and fiqh work in Madina during the middle of the second century of hijra, has a significant role with regards to the process of formation of the hadith history, the stages of a book writing, and the emergence of the preliminary comprehensive hadith-fiqh classifications. Accordingly, it has been mainly put into the study here to determine the time of the onset of al Muwatta' and when it was revealed as a book for the first time.

In this study, it is handled generally the starting and completing time of the compilation of al Muwatta' under two main titles. In our study that the narrations taken as basis by the researchers and their arguments were examined in an analytical, integrative and critical way, and it was aimed to discuss comprehensively the date suggestions put forward by various eastern and western scholars by means of their partial analyses.

While determining the starting time of the compilation of al Muwatta', from many arguments have been benefitted directly or indirectly like Mansur's (d.158/775) desire to registrate the knowledge and, the emergence of the first comprehensive classification studies and the date that al Muwatta was narrated for the first time.

In this framework, it was seen that there are eight different narrations related to the meetings between Malik and Mansur concerning al Muwatta'; in four of them they dwelled on the implementation and reproduction of an existing book while in the rest they put a claim about compilation a book.

When it was evaluated historical data together with the bilateral relations, we could determine that Mansur made a proposal to Malik in order to create a common legal text through collecting the written records of hadiths and fiqh, during his hajj in the fourth year of his coming to power (140/758).

The date that al Muwatta' arrived in Andalusia is one of the important data used in determining the starting of the compilation. Kāzī lyāz expressed that the first people who brought Malik's Muwatta' to Andalusia were Gāzī b. Kays (d.199 / 814) and Ziyād b. Abdurrahman (d.193-199 / 808-814). Gāzī b. Kays probably met with Mālik around 140, who set out on a journey for gathering hadiths and fiqh in first times of

\* This article has been produced from our phd dissertation with some regulations. Kenan Oral, Compilation of al-Muwatta' Discrepancies of its Copies and Reasons for Discrepancies, (Phd Dissertation, Ankara University Graduate School of Social Sciences, 2020)

\*\* Presidency of Religious Affairs of Turkey, Expert, High Board of Religious Affairs, kenanoral55@gmail.com Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1899-0930>.

Abdurrahman b. Muaviye (ö.172/788) in power. When he met first with him, Mâlik was continuing to write al Muwatta'. Thereby, it would be fair to say that compilation started through these years.

There is not a clear date in the explanations under the title of the year 143 in Târihü'l-İslâm of Zahabi regarding to the time of emergence of the first comprehensive classified works. Nevertheless, it talks about the pioneering scholars and conversion of sciences to a systematic classification. Depending on this, it was seen that it is not a correct inference to argue that Malik's classification had not started before 143 of Hijra.

In order to determine the date of the emergence of the first version of al Muwatta', we benefitted from many different data notably the narrations regarding to when Mansur saw al Muwatta' and when Ibn Ziyâd (d.183/ 799) and Shafîi (d.204/820) narrated al Muwatta'.

Based on the narrations about the Mansur-Mâlik's meeting which mentioned in a concrete book, it was understood that Mansur was aware of al Muvatta' and after seeing and evaluating it, he wanted it to be reproduced. As a result, it was established that Malik's meeting with Mansur took place in 152/769 due to the reasons examined in detail in this article. Therefore, these narrations clearly show that al-Muwatta' had existed before 152/769.

Another point on this issue is when Ibn Ziyâd, one of the first narrators of al Muwatta', narrated it. Information about the narration time of Ibn Ziyâd from Malik can be obtained through Asad b. Furât (d.213/ 828). When the historical and biographical information about the life of Asad, who had narrated Muwatta' from his teacher Ibn Ziyâd before Mâlik, it was possible to say that al Muwatta' existed in the early 150s.

Calder's claim that al Muwatta' was not written until nearly 270/884 has emerged with certain preconceptions, ignoring all the narrations in the existing sources about al Muwatta' compilation. This extremely sceptical assertion is clearly not rely on a solid foundation if it is evaluated from the perspective of the isnad structure (the chain of transmission) of al Muwatta', the similarity of its copies spread in many different regions, and the common points it has with the hadith that emerged in the same period.

In conclusion, al Muwatta' started to be written in approximately 140/890. After the writing process lasted about ten years, it arose as a book in the early 150/767's and began to be narrated.

**Keywords:** Mâlik b. Anas, al Muwatta', al Mâjishûn, Compilation of al Muwatta', Hadith.





# EMEVÎ İKTİDARIN KURULUŞ VE YIKILIŞINDA SALGIN HASTALIKLARIN ETKİSİ

Hakan TEMİR\*  
Hüseyin el-MHEMİT\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Temir, Hakan. El-Mhemit, Hüseyin. "Emevî İktidarın Kuruluş Ve Yıkılışında Salgın Hastalıkların Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 933-960.

<https://doi.org/10.33415/daad.759446>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 June 2020, **Accepted:** 17 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Temir, Hakan. el-Mhemit, Hüseyin. "The Effect of Epidemic Diseases on The Foundation and Failure of The Umayyads State". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 933-960.

<https://doi.org/10.33415/daad.759446>



## Öz

Arapların salgın hastalıkları tarif etmek için kullandıkları "tâun" ve "veba" kavramları insanlık tarihini etkileyen büyük hadiselerdir. Tâunlar, ortaya çıktığı bölgelerde kısa sürede büyüyerek milyonlarca insanın ölmesine, devletlerinin ekonomik, siyasî, askerî ve ictimaî yapılarının bozulmasına neden olabilen ve toplumların hafızasında silinmez izler bırakan tarihî faktörlerden bir tanesidir. Bir anda ortadan kaldırılması mümkün olmayan bu tür salgınlar, sadece etkin olduğu dönemde değil sonrasında da kendilerini gösterirler. Kıtık, yokluk, fiyat artışı ve siyasî buhranlar şeklinde olumsuz etkilerini toplumların üzerinde hissettirirler.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, h.temir@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

\*\* Öğretim Görevlisi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, hud.kk51@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3630-5215>

İslâm tarihi kaynaklarına genel hatlarıyla bakıldığında birkaç önemli salgın dışında İslâm dünyasını etkileyen ciddi bir hadise meydana gelmediği izlenimi uyanır. Fakat kaynaklar derinlemesine incelendiğinde durum biraz farklılaşır. Özellikle Emevî iktidarı boyunca salgınlar öncü ve artçılarıyla sık sık kendisini göstermiştir. Hatta Emevîlerin iktidara gelişinde, iktidarı paylaşan kişilerin yönetimden uzaklaşmalarında ve Emevî iktidarının sonlanmasında tâunların ciddi etkileri olduğu görülür. Adeta Emevîler tâunla gelmiş ve tâunla gitmiş gibidir. Bunlar Abbâsîlerin iddia ettiği gibi bir ilahî ceza mıydı? Yoksa savaşların sık yaşandığı ortamda görülebilecek normal pandemik süreçler miydi? Benzer tarzdaki soruların cevaplandırılması için bu makalede Emevîler dönemindeki salgınlar araştırılarak devlet üzerindeki muhtemel etkileri tespit edilecek ve bir neticeye ulaşılmaya çalışılacaktır. Böylelikle salgınların Emevîlerin yıkılışı üzerindeki etkileri de bir nebze aydınlatılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Emevî, Tâun, Veba, Salgın, Yıkılış.

### The Effect of Epidemic Diseases on The Foundation and Failure of The Umayyads State

#### Abstract

The concepts of "taun" and "plague" used by Arabs to describe epidemics are major events affecting human history. Epidemic is one of the historical factors that can grow in the regions it emerges in a short time and cause millions of people to die, the economic, political, military and organizational structure of their states to deteriorate and leave indelible marks in the memory of societies. These types of nations, which cannot be dismissed at once, show themselves not only in the period they are active but also later. They make their negative effects such as famine, absence, price increase and political depression feel at the nape of the society.

When looking at the sources of Islamic history in general, the impression that there is no serious incident that affects the Islamic world, except for a few important epidemics, awakens. But when the sources are examined in depth, the situation differs slightly. Especially during the Umayyad rule, tauns often showed themselves with pioneers and aftershocks. Even in the Umayyad's coming to power, the people who share the power's departure from the administration and the termination of the Umayyad power have serious effects. It can be said that the Umayyads came with taun and went with taun. Were they a divine punishment, as the Abbasi claimed? Or were they normal pandemic processes that can be seen in an environment where wars are frequent? In order to answer similar questions, this article will investigate all of the Umayyads, one by one, and their possible effects on the state will be determined and an outcome will be attempted. Thus, the possible effects on the fall of Umayyad will be illuminated to some extent.

**Keywords:** Umayyad, Taun, Plague, Epidemic, Destruction.

#### Giriş

İnsanlık tarihinin ayrılmaz parçası haline gelen salgın hastalıklar, farklı dönemlerde ve şekillerde varlığını hissettirerek tüccarlar, komutanlar, seyyahlar ve din adamları vasıtasıyla başka coğrafyalara taşınmıştır. Salgınların çok şiddetli bir şekilde hissedildiği dönemler arasında Orta-

çağ'ın müstesna bir yeri bulunur. Normal şartlarda salgınlar ortaya çıktıklarında büyük bir korkuya sebebiyet verip ortadan kalktıklarında binlerce canı beraberinde helak ederken, Ortaçağdaki salgınlar bunların da ötesinde oldukça yıkıcıdır ve neredeyse büyük Berberî saldırılarından, Şîî ve Hâricî ayaklanmalarından daha fazla etkiye sahiptir. Ortaya çıktıkları bölgelerde şehirlerin parçalanmasına, sosyal hayatın durma noktasına gelmesine, ekonominin bozulmasına, tarım, ticaret ve üretimin kötüye gitmesine ve genç-yaşlı demeden toplumun tüm kesimlerinin zarar görmesine sebebiyet vermişlerdir. Tâun ve veba gibi hastalıkların, tıbbın gelişmediği Ortaçağ toplumlarında, bedevî ve göçebe halk üzerindeki etkisi tahmin edilemeyecek kadar büyüktür. Hastalığı teşhis ve tedavi edememenin verdiği çaresizlikler korkuları daha da artırmıştır. Arkasında bıraktığı yıkıcı etkiden dolayı salgınların şakasının olmadığını söyleyenler haksız sayılmazlar.

Ortaçağ topluluklarından Emevî asrında vuku bulan salgınlar ülkenin birçok bölgesinde etkili olmuş, tabiri caizse Emevîlere göz açtırmamıştır. Aslında tarihin seyrini değiştiren bu hadiseler ilk başlarda Emevîlerin lehineydi. Zira Emevî iktidarının kurulmasında en büyük pay sahibi olan Hz. Muâviye 18/639 yılında meydana gelen Amvâs Tâunu nihayetinde siyasî arenaya çıkmıştı.<sup>1</sup> Muâviye'nin iktidara gelişinin ilk adımı olarak yorumlanabilecek bu hadise sonrasında aynı faydayı sağlamamıştır. Tam tersine Emevî iktidarı en zorlu günlerini tâunla yaşamış ve devletin yıkılışında tâunların gizli ama etkin rolleri olmuştur.

İslâm tarihi kaynakları ile Emevîlerin yıkılışı üzerine yapılan özel ve dar kapsamlı çalışmalar, Emevî iktidarının yıkılışını gizli yürütülen Abbasî ihtilal hareketinin başarılı olmasıyla açıklama eğilimindedirler. Sonrasında Abbâsîleri iktidara taşıyan siyasî, sosyal ve ekonomik âmilleri bir biri ardına sıralayarak olayı netleştirmeyi hedeflerler. Bunlar arasında Hâricî, Şîî ve Mevâlî grupların yıkıcı etkileri, Arapçılık taassubu ve Emevî Devleti'nin uyguladığı yanlış politikalar, kabile asabiyetinin ortaya çıkışı, veliahtlık ve Emevî ailesinin mücadelesi, bazı halifelerin sorumsuz yaşantıları, devletin sınırlarının genişlemesi, Mervân b. Muhammed'in bazı hatalı

<sup>1</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter, (Beyrût: Dâru'l-Âfâkü'l-Cedîde. trz), 14; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, (Beyrût: Müessesütü'r-risâle, 1401/1981), 3/306; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 4/60; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-İber fî haberî men gâber*, thk. Muhammed Said Beysun, (Beyrût: Dâru-l kü-tübü'l-İlmîyye, 1985), 1/16. Bkz.

uygulamaları vb. tarzdaki sebepler bulunur.<sup>2</sup> Elbette sıralanan tüm bu âmiller Emevî iktidarının son bulmasında az veya çok bir etkiye sahiptir. Ancak Abbâsîleri sahada başarılı kılan, Horasân'da siyah sancağın açılmasına fırsat tanıyan ve muhalif grupların rahat hareket etmesini sağlayan gizli bir etkinin de ortaya konulması şarttır. Bu gizli etki, devletin sinir damarlarını felç eden salgınlardır.

Emevîlerin yıkılış sebepleri arasında yer almadığı için gizli etki olarak bir kenarda duran salgınlar, Abbâsîler arasında bilinen bir gerçektir. Hatta Abbâsîler bu durumu siyasî bir argüman olarak kullanmayı bilmiş ve kendi iktidarları döneminde tâunların azaldığını dile getirerek Emevî iktidarını lanetli olarak tarif etmekten çekinmemiştir.<sup>3</sup> Salgınların Emevîlerin hüküm sürdüğü dönemde yaygın olması bakımından Abbâsîler söylemlerinde bir yönüyle haklı olabilirler. İbn Tağrıberdî'nin de belirttiği gibi "Emevî döneminde ardı arkası kesilmeyen salgınlar, Abbâsî asrında bir nebze de olsa azalmıştı."<sup>4</sup> Fakat bunlara dayanarak Emevîlerin ilahî bir cezaya uğradıklarını söylemek ne kadar doğrudur? Konunun daha iyi anlaşılması için Emevî iktidarı boyunca gerçekleşen tâunların tespit edilmesi, belli başlıları hakkında bilgi verilmesi ve Emevî devleti üzerindeki etkilerinin ele alınması elzemdir. İşte bu makalede "Salgınlar/Tâunlar Asrı" diye tabir edebileceğimiz Emevî asrında meydana gelen salgınların siyasî sebep ve sonuçları üzerinde durulmaya çalışılıp, Emevîlerin yıkılmasında etkili olup olmadığı tartışılacaktır.

936 | db

### 1. Emevî İktidarı Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar

Emevî iktidarı boyunca birçok salgın hastalık görülmesine rağmen tarih kitaplarında bütüncül bir anlatımla karşılaşmak mümkün değildir. Kaynakların kimisi hastalıkların bir kısmını ele alırken bir kısmı bunlardan hiç bahsetmemişlerdir. Hastalıklardan bahseden eserler ise detaya girmeden, olayın etki ve sonuçları değerlendirilmeden rivayetler sıralamışlardır. Hâlbuki günümüz tarih anlayışı rivayetçi bir anlatımın ötesinde olayları değerlendiren analizci tarihçiliği önemsemektedir. Bu sebeple yaptığımız araştırmalar/taramalar neticesinde dağınık haldeki bilgileri

<sup>2</sup> Bkz. Ali Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, (Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi, 1998); Ali Aksu, *Emevi Devleti'nin Yıkılışı*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007); 246-287; Gerald R. Hawting, "Emevî Halifeliğinin Yıkılışı", çev: Hüseyin Doğan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/2 (2013), 243-258.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed Asım Abdülkadir, (Riyâd, Dâru'l-Asime, trz.), 364.

<sup>4</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücüm'uz-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vezarâtüs-Sekafe, 1963), 1/313.

toplayarak elde edilen malumatı sınıflandırmaya çalıştık. Muhteva açısından daha çok istifade ettiğimiz Taberî'yi birinci el kaynak, diğerlerini ikinci el kaynak kabul ederek yaptığımız araştırma neticesinde aşağıdaki tabloyu oluşturduk.

Tablo 1- Emevî Asrında Meydana Gelen Salgınların Listesi					
Sayı	Salgın İsmi (اسم الطاعون)	Salgın Yılı (سنة الطاعون)	Kaynak I -Taberî Tarihi- (المصدر 1)	Kaynak II -Diğer Tarih Kitapları- (المصدر 2)	Etkili Olduğu Şehir
1	Mugîre b. Şu'be Tâunu (طاعون المغيرة بن شعبة)	Hicrî 49 veya 50 (سنة تسع وأربعين أو سنة خمسين)	Taberî, <i>Târih</i> , 5/232 (232/5 تاريخ الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el- Muntazam</i> , 5/244. (المنتظم 224/5)	Kûfe
2	Ziyâd b. Ebîh Tâunu (طاعون زياد)	Hicrî 53 (سنة ثلاث وخمسين)		İbnü'l-Cevzî, <i>el- Muntazam</i> , 5/255. (المنتظم 255/5)	Kûfe
3	el-Cârif Tâunu (الطاعون الجارف)	Hicrî 64 veya 65 (سنة خمس وستين أو أربع وستين)	Taberî, <i>Târih</i> , 5/612 (612/5 تاريخ الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el- Muntazam</i> , 6/25. (المنتظم 25/6)	Basra'dan Şâm'a kadar ulaştı.
4	Mısır Tâunu (طاعون بمصر)	Hicrî 66 (سنة ست وستين)		Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 263; İbn Keşîr, <i>el-Bidâye ve'n-nihâye</i> , 8/308. (تاريخ خليفة بن خياط 263، البداية والنهاية 308/8)	Mısır
5	el-Cârif Tâunu (الطاعون الجارف)	Hicrî 69 (تسع وستين سنة)		İbn Kuteybe, <i>el- Me'ârif</i> , 601; Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 265. (المعارف 601، تاريخ خليفة بن خياط 265)	Şâm'dan İrak'a kadar ulaştı.
6	Mısır Tâunu (طاعون بمصر)	Hicrî 70 (سنة سبعين )		İbn Keşîr, <i>el- Bidâye ve'n- nihâye</i> , 8/344 (البداية والنهاية 308/8)	Mısır
7	Şâm Tâunu (طاعون في الشام)	Hicrî 79 (سنة تسع وسبعين)	Taberî, <i>Târih</i> , 6/322 (322/6 تاريخ الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el- Muntazam</i> , 6/203; Zehebî, <i>el-İber</i> , 1/66. (المنتظم 203/6، )	Şâm

			(الطبري)	العبر في خبر من غير (66/1)	
8	Basra Tâunu (طاعون في البصرة)	Hicrî 80 (سنة ثمانين )	Taberî, <i>Târih</i> , 6/325 ( 325/6 تاريخ الطبري)		Basra
9	Şâm Tâunu (طاعون في الشام)	Hicrî 80 (سنة ثمانين )		Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 279; İbnü'l-Cevzî, <i>el-</i> <i>Muntazam</i> , 6/211. ( تاريخ خليفة ) بن خياط 279 المنتظم 211/6)	Şâm
10	Merv Tâunu (طاعون في مرو)	Hicrî 85 (سنة خمس وثمانين)	Taberî, <i>Târih</i> , 6/396 ( 396/6 تاريخ الطبري)		Merv
11	Feteyât Tâunu (طاعون الفتيات)	Hicrî 88 veya 86 (سنة ثمان وثمانين أو سنة وثمانين)		Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 301; İbnü'l-Cevzî, <i>el-</i> <i>Muntazam</i> , 6/267. ( تاريخ خليفة ) بن خياط 301 المنتظم 267/6)	Irak'tan başlayıp Şâm'a kadar ulaştı.
12	Adî b. Erte'a Tâunu (طاعون عدي بن أرطنة)	Hicrî 100 (سنة مئة)		İbn Kuteybe, <i>el-</i> <i>Me'ârif</i> , 601; İbnü'l-Cevzî, <i>el-</i> <i>Muntazam</i> , 7/57. ( المعارف ) المنتظم 601 57/7)	Basra'dan başlayıp Şâm'a kadar ulaştı.
13	Şâm Tâunu (طاعون في الشام)	Hicrî 107 (سنة سبع ومئة)	Taberî, <i>Târih</i> , 7/40 40/7 تاريخ (الطبري)	Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 337. تاريخ خليفة بن خياط ( 337 ) İbnü'l-Cevzî, <i>el-</i> <i>Muntazam</i> , 7/117; İbn Kesîr, <i>el-Bidâye ve'n-</i> <i>nihâye</i> , 9/271. (المنتظم ) 117/7، البداية والنهاية 271/9)	Şâm
14	Vâsıt Tâunu (طاعون بواسط)	Hicrî 114 (اربع عشر سنة ومئة)	Taberî, <i>Târih</i> , 7/90 90/7 تاريخ (الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el-</i> <i>Muntazam</i> , 7/159. (المنتظم ) 159/7)	Vâsıt

15	Şâm Tâunu (طاعون بالشام)	Hicrî 115 (خمس عشر سنة ومئة)	Taberî, <i>Târih</i> , 7/92 (92/7 تاريخ الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el-Muntazam</i> , 7/164; İbnü'l-Esîr, <i>el-Kâmil</i> , 4/217. (المنتظم في الكامل في التاريخ 217/4, البداية والنهاية 383/9 )	Şâm
16	İrâk, Şâm ve Vâsıt Tâunu (طاعون بالعراق والشام وأشدّه بواسط)	Hicrî 116 (سنة عشر ومئة)		İbnü'l-Cevzî, <i>el-Muntazam</i> , 7/169; ; İbnü'l-Esîr, <i>el-Kâmil</i> , 4/218. (المنتظم في الكامل في التاريخ 218/4, 169/7)	İrâk, Şâm ve Vâsıt
17	İfrikiyyâ Tâunu (طاعون بإفريقيا)	Hicrî 126 (سنة ستة وعشرين ومئة)		İbnü'l-Esîr, <i>el-Kâmil</i> , 4/323; İbn İzârî, <i>Beyânî'l-Mugrib</i> , 1/60. (الكامل في التاريخ 323/4 البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 60/1)	Afrika
18	Gurâb Tâunu (طاعون غراب)	Hicrî 127 (سنة سبع وعشرين ومئة)		İbn Kuteybe, <i>el-Me'ârif</i> , 601. (المعارف 601)	
19	Basra Tâunu (طاعون بالبصرة)	Hicrî 130 (ثلاثين ومئة سنة)	Taberî, <i>Târih</i> , 7/401 (401/7 تاريخ الطبري)	İbnü'l-Cevzî, <i>el-Muntazam</i> , 7/278; İbnü'l-Esîr, <i>el-Kâmil</i> , 4/387. (المنتظم في الكامل في التاريخ 387/4, 278/7)	Basra
20	Selm/Müslim b. Kuteybe/Mervân b. Muhammed Tâunu (طاعون سلم بن قتيبة)	Hicrî 131 (سنة إحدى وثلاثين ومئة)		İbn Kuteybe, <i>el-Me'ârif</i> , 470- 471; Halîfe b. Hayyât, <i>Târih</i> , 398; İbnü'l-Cevzî, <i>el-Muntazam</i> , 7/287. (470/1 المعارف 471 تاريخ خليفة بن خياط 398 المنتظم 287/7)	İrak'tan başla- yıp, Filistin, Şâm, Mısır ve Anado- lu'yakadar ulaştı.
	Selm Tâunu (طاعون سلم)	Hicrî 135 (خمس وثلاثين سنة ومئة)		İbn Kuteybe, <i>el-Me'ârif</i> , 602 (المعارف 602)	

Tablodaki verilerin mutlak olmadığını ve listedeki bilgilerin Emevî asrında meydana gelen tüm salgınları içerip içermediği noktasında kesin bir kanaat taşımadığımızı baştan söylemek istiyoruz. Zira salgınlar, rivayete yansydıkları kadarıyla bilinebilir ve tarihçilerin hastalıkları anlatırken detaydan uzak durmaları hastalıkların içerik veya kapsamını tam olarak tespit etmeyi zorlaştırır. Klasik kaynakların asıl amacı hastalığı anlatmaktan çok olayları kronolojik olarak vermek veya biyografisini anlattığı kişilerin salgından öldüğünü bildirmekten ibarettir. Bu sebeple salgınların tespiti, başlangıç ve bitiş yıllarının tayini bazen bir muammadır. Ayrıca tarihçilerin birçok cana kıyan ve ardında büyük acılar bırakan bu türdeki rivayetleri kayıt altına almaktan memnuniyet duymadıklarından olsa gerek, bunları anlatmaktan uzak durduklarını düşünmekteyiz.

Altı çizilen bazı endişelere rağmen tabloda elde edilen bilgilerden birtakım çıkarımlarda bulunabiliriz. Emevîler döneminde tâunların büyük çoğunluğunun devletin başkenti Şâm veya ülkenin en kritik bölgelerinden biri olan Irak'taki Basra ve Kûfe şehirlerinde meydana geldiği gözükmektedir. Mısır,<sup>5</sup> Afrika ve Merv'de<sup>6</sup> görülen birkaç hastalık dışında salgınlar genelde başkent civarında etkili olmuştur.<sup>7</sup> Mekke ve Medine şehirlerinin yer aldığı Hicaz bölgesinde ise salgının izlerine rastlanamamıştır. Hz. Peygamber'in "tâun Medine'ye giremez"<sup>8</sup> sözünü doğrulayan bu durum, Haremeyn'in fetih bölgelerinden veya hastalığın baş gösterdiği merkezlerden uzak olmasıyla da açıklanabilir.

Başkent Şâm ve hemen yanı başındaki Irak'ta çıkan salgınlar, dış mihrakların bilinçli bir şekilde hastalığı yaymış olabileceği fikrini uyandırır da bunu kanıtlayacak deliller bulmak zordur. Merkeze yakın bölgelerde husule gelen bu tür hadiseleri başkent yakınlarındaki nüfus yoğunluğuyla, askerî hareketliliğin fazlalığıyla, meydana gelen olayların hemen tarihi kayıtlara geçmesiyle ve dünyanın farklı bölgelerinden gelen elçilerin çokluğuyla izah edilebilir. Ayrıca Şâm ve Irak bölgesinin fethiyle Arap-Acem karışımı insanların bağışıklık sistemi üzerinde büyük etki yarattığı ve taraflar arasında kronik hastalıkların yayılmasına neden olduğu gerçeğini de gün yüzüne çıkarır.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turas el-Arabî, 1988), 8/308; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, 362.

<sup>6</sup> Taberî, *Târîh*, 6/396.

<sup>7</sup> Bkz. Taberî, *Târîh*, 7/40, 93; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Muntaẓam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdulkadir 'Ata, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992), 7/117.

<sup>8</sup> Buhârî, "*Kitâbü't-tıp*", 30.



Emevî devletinin başkenti etrafında husule gelen salgınların işlerin sağlıklı yürütülmesinin ve sağlıklı kararlar alınabilmesinin önüne geçtiği muhakkaktır. Devlete yön veren ve idarî mekanizmada önemli payı bulunan devlet adamlarının salgınlara yenik düşmelerinin Emevî Devleti'nin geleceğini olumsuz etkilediğini söylemek zor bir çıkarım olmasa gerek. Bu tür çıkarımların sağlıklı bir zemine oturması için Emevî iktidarı boyunca ortaya çıkan ve geniş alanlara yayılıp, idarî mekanizmayı durma noktasına getiren salgınların birkaçından bahsetmek gerekir.

### 1.1. Mugîre b. Şu'be Salgını

Emevî asrının başlarında ortaya çıkan salgınların ilki Mugîre b. Şu'be tâunudur. Mûaviye b. Ebî Süfyân'ın iktidara gelişinin sekizinci senesinde yani 49/669 yılında Kûfe'de başlayan büyük salgının ilk çıkış noktası Mugîre b. Şu'be'nin valilik yaptığı Kûfe bölgesidir.<sup>9</sup> Salgının Kûfe'de başlaması ve aldığı canlar arasında Emevî valisinin de olması, hâdisenin valinin ismiyle anılmasını gerektirmiştir. 49/669 Yılında salgın haline dönüştüğü bilinen bu epidemik sürecin iki yıl sürdüğünü düşünmekteyiz. Çünkü en erken 49/669 yılında başladığı bilinen salgın, Mugîre b. Şu'be'nin vefatıyla son bulmuştur. Kaynakların çoğunluğu Mugîre b. Şu'be'nin 50/670<sup>10</sup> yılında vefat ettiğini bildirdiklerinden salgının iki yıl sürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak Mugîre'nin 51/671<sup>11</sup> yılında ölmüş olabileceği rivayetleri de hesaba katılırsa üç yıl etkili olduğu söylenilebilir.

Salgın ortaya çıktığında tedbir amaçlı vali Mugîre b. Şu'be de şehri terk etmiştir. Hastalığın tamamen şehirden uzaklaştığı haberi üzerine vali Kûfe'ye geri dönmüş; fakat henüz vaka sayısı/salgın süreci sona ermediğinden hastalığın bulaşmasından kurtulamamış ve hastalığa yakalanarak orada ölmüştür.<sup>12</sup> Salgının şiddeti ve boyutunu gösteren istatistik bilgiler bulunmasa da devletin valisinin şehri terk ederek çöle yerleşmesi ve halkı da buna teşvik etmesi salgının ileri seviyeye ulaştığına işarettir. Kûfe'yi günlerce etkisi altına alan bu illet sebebiyle başta vali Mugîre b. Şu'be olmak üzere birçok kişinin hayatını kaybetmiştir.

<sup>9</sup> Taberî, *Târih*, 5/232. Bkz. Ömer Aktaş, *Mugîre b. Şu'be*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 358.

<sup>10</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekram Ziya el-'Omeri, (Dimaşk: Dâru el-Kalem, 1397), 105.

<sup>11</sup> Taberî, *Târih*, 5/234.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/59.

## 1.2. el-Cârif Tâunu

Emevî asrının ortalarında 5. halife Abdülmelik b. Mervân'ın iktidarı döneminde el-Cârif adında iki büyük tâundan bahsedilir. Birincisi Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) rivayetlerine dayanan 64 veya 65/683-684 yılında Basra'dan başlayıp Şâm'a kadar ulaşan salgın;<sup>13</sup> ikincisi ise Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) aktardığı 69/688 yılında Şâm'da ortaya çıkıp Basra'ya kadar ulaşan büyük tâundur.<sup>14</sup> İbn Kesîr (ö. 776/1373) ikinci salgını bildiren rivayetleri zayıf kabul etse de ilk dönem kaynaklarında böyle bir hadiseden bahsedilir.<sup>15</sup> Arapçada akmak, sel gibi geçmek, silip süpürmek, bir şeyi bütünüyle alıp götürmek, geride bir şey bırakmak anlamlarını taşıyan *c-r-f* fiilinden<sup>16</sup> türeyen el-Cârif (الجارف) yıkıcı etkiye sahip sel, deprem ve salgın hastalıklarda kullanılan çok amaçlı bir kelimedir. Bahse konu iki tâun, Irak ve Şâm halkını silindir misali ezip geçtiğinden, sona erdiğinde ise birçok kimsenin canını ve malını alıp götürdüğünden bu isimle anılmışlardır.<sup>17</sup> Kelimenin günlük hayat içerisindeki geniş kullanımından dolayı, Arap kaynaklarında öldürücü etkisi fazla olan tâunlar için bu ifadenin kullanıldığı gözlemlenmektedir.

942 | db

İki farklı zamanda ortaya çıktığı düşünülen Cârif tâunlarının süreleri çok kısadır. 64 veya 65/683- 684 yılında Basra'da baş gösteren salgın üç<sup>18</sup> veya dört<sup>19</sup> gün sürdüğü ve yetmiş bin cana kıydığı ifade edilir.<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr bu salgının tarih kitaplarında anlatılanlardan daha şiddetli olduğunu bildirerek bahse konu sayının sadece bir günde meydana geldiğini düşünür. Onların rivayetine göre uzun süre etkisini sürdüren

<sup>13</sup> Taberî, *Târih*, 5/612; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/25.

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâş, (Kâhire: Elheyetü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 1992), 1/601; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer b. Abdusellam, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1993), 5/66.

<sup>15</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 601; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 265; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, 361.

<sup>16</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Mhammed Avad Merib, (Beyrût: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 2001), 11/30.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, trz), 6/108; Ebû Bekir b. Muhammed b. Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir el-Ba'lebekki, (Beyrût: Dâru İlmü'l-Melâyin, 1987), 1/462; Nükhet Varlık, "Tâun", *DîA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

<sup>18</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Gâribü'l-Hadîs*, thk. Abdullâh el-Cebûrî, (Bağdâd: Matbaatü Ânî, 1397), 2/569.

<sup>20</sup> Zehebî, *el-İber*, 1/56.

salgının üç günü çok şiddetli geçmiş; birinci gün Basra'da yetmiş bin, ikinci gün yetmiş bir bin, üçüncü gün yetmiş üç bin kişi hayatını kaybetmiştir.<sup>21</sup> Ailelerin yok olmaya başladığı salgında, nice şerefli soyların bitme noktasına geldiği aktarılır. Mesela soyunun çokluğuyla bilinen Enes b. Mâlik'in çocuk ve torunlarından seksen kişi; Abdurrahman b. Ebî Bekre'nin çocuklarından kırka yakın kimse vefat etmiştir.<sup>22</sup> 69/688 yılındaki Cârif tâununda da üç gün boyunca art arda yetmiş bin kişinin öldüğü rivayet edilir.<sup>23</sup>

İsmiyle müsemma olan Cârif salgını sebebiyle cenaze sayısının çoğaldığından, geride kalan insanların onları defnetmeye güç yetiremediklerinden ve bu nedenle birçok kişinin cenazesinin ortada kaldığından bahsedilir.<sup>24</sup> Sahipsiz cenazeler sadece yoksul ve kimsesizlerden ibaret olmayıp, üst düzey insanları da kapsamaktaydı. Nitekim Basra valisi Ubeydullah b. Ma'mer'in annesi bu tâundan ölmüştür. Kendisi emir olduğu halde, annesini taşıyacak kimse bulamamış ve sonunda ücretle taşıtmıştır.<sup>25</sup> Aynı şekilde ahabın ileri gelenlerinden İbn Mes'ûd'un annesinin bu hastalıktan öldüğü ve onu taşıyacak kimse bulunmadığından cenazesini ücret mukabilinde taşımaları için dört tane gayrimüslim tutulduğu aktarılır.<sup>26</sup> Evde kalan cenazelerin etrafa saldırdığı kokuyu alan vahşi hayvanların evlere girdiği ve insanlara hiçbir şey yapmadan onların yemeklerini yemeye başladığı da belirtilir.<sup>27</sup>

Salgının şiddetlendiği günlerde cenazelerin defni sorun olduğu kadar ibadet hayatı da durma noktasına gelmiştir.<sup>28</sup> Rivayet edildiğine göre Sa'd b. Âmir, Basra camisinin minberine çıktığında camide saf düzenine geçen yedi erkek ile bir kadın görerek "İnsanlar nerede?" diye sorduğunda, arka safta duran kadın "Toprağın altında, ey emîr!" cevabını vermiştir.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

<sup>22</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 265; Zehebî, *el-İber*, 1/56; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/182.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/26; Zehebî, *el-İber*, 1/56; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazlî't-tâ'ûn*, 361.

<sup>24</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/719.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam, (Beyrût: Dâru'l-kirâbü'l-'Arabi, 1997), 3/289.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/237.

<sup>27</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/66.

<sup>28</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/66; Zehebî, *el-İber*, 1/56.

<sup>29</sup> Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvût, (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1986), 1/297.

Salgına maruz kalan Ebû Nüfeyd'in anlattığı şu hadise salgının ulaştığı korkunç tabloyu resmetmeye yeterlidir: "Mahalleleri dolaşarak ölüleri defnetmekle meşguldük. Ölü sayısı arttığında defin yapacak gücümüz tükendi. Girdiğimiz evlerde ahalinin tamamının öldüğünü gördüğümüzde artık bu ev için yapılacak işin bittiğini düşünerek kapıları kapatıyorduk. Evleri bu şekilde kontrol ederken bir evde vücuduna yeni krem sürülmüş, avluda başıboş dolaşan bir çocuk gördük. Sanki annesi yeni ölmüştü de çocuk da ortada kalmıştı. Biz çocuğa bakarken bahçe duvarının yarığından bir köpek içeri girdi. Çocuk köpeğe doğru yöneldi ve memesinden asılarak emmeye başladı."<sup>30</sup>

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Cârif Tâunu çok sert geçmiş, Irak'ta hayatı durma noktasına getirdiği gibi devletin bu bölgeler üzerindeki kontrol gücünü zayıflatmıştır. Emevî halifelerinden II. Muâviye, Mervân veya Abdülmelik dönemlerine isabet ettiği düşünülen bu salgının siyasî otorite üzerinde bıraktığı etkiyi tespit etmek zordur. Fakat II. Muâviye'nin ani ölüşü bununla ilişkilendirilebilir, yalnız salgının Irak'ta daha etkili olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Muhaliflerini ortadan kaldırmakla uğraşan Mervân ve Abdülmelik'in bu salgınlarla işlerinin daha da zorlaştığı malumdur. Buralardaki can ve vergi kaybı ise devletin güçlü bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi adına ciddi bir kayıp olarak görülebilir.

### 1.3. Şâm Tâunu

Emevî iktidarı boyunca Şâm merkezli en az dört salgın ortaya çıkmış ve çevre illerde başlayan birçok salgın Şâm'a kadar ulaşarak başkentteki işlerin yolunda gitmesini engellemiştir. Bunlardan ilki Abdülmelik b. Mervân'ın iktidarı döneminde 79/699 yılında meydana gelmiş ve rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla salgından dolayı insanlar ciddi zararlar görmüşlerdir. Neredeyse Şâm halkının büyük bir kısmı bu hastalığa duçar olarak hayatını kaybetme aşamasına gelmiştir.<sup>31</sup> İnsanlar bu kadar etkilenince Anadolu'daki fetih hareketleri durma noktasına gelmiş ve durumu fırsata çeviren Roma İmparatoru Antakya üzerine seferler düzenlemiştir.<sup>32</sup> Yol güzergâhındaki şehirleri yakıp yıkarak harabeye çevirmiştir.

<sup>30</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409), 10/147; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/26; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/263.

<sup>31</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/27.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/203.

Şâm'da salgın çıktığı dönemlerde yöneticiler Anadolu topraklarının istikbali konusunda endişelenerek Rumların saldırısından kurtulmak için çözümler üretmeye çalışmışlardır. Örneğin Hişâm b. Abdülmelik döneminde 107/725 yılında Şâm'da şiddetli bir tâun görüldüğünde Roma'nın saldırısından çekinen Muâviye b. Hişam, Anadolu'ya gazaya giderek toprak kaybını engellemiştir.<sup>33</sup>

#### 1.4. el-Feteyât Tâunu

Emevî asrının ortalarında 6. halife Velîd b. Abdülmelik döneminde 87/706 yılında büyük bir salgın meydana gelmiştir.<sup>34</sup> Salgın daha çok bakire kızlar üzerinde etkili olduğundan ve onlardan birçok kimseyi öldürdüğünden salgın genç kız manasına gelen *el-Feteyât* (الفتيات) ismiyle anılmıştır.<sup>35</sup> İlk başlarda bakire kızları hedef alan salgın zamanla erkekler üzerinde de etkili olmuştur.<sup>36</sup> İlerleyen süreçte birçok şehri etkisi altına alarak şehirlerdeki liderlerin ölümüne de sebebiyet veren bu salgın *Eşraf salgını* (طاعون الأشراف) olarak da adlandırılır.<sup>37</sup>

Basra'da ortaya çıkan bu salgın zamanla Kûfe ile Vâsıt'a sıçramış, daha sonra Şâm'a kadar ulaşmıştır.<sup>38</sup> Hastalığın bu derece ilerlemesinden halife Velîd b. Abdülmelik dahi rahatsız olup Şâm'dan ayrılmak durumunda kalmıştır. Tarihçilerin bu vebaya maruz kalarak ölen insanların sayısı hakkında bir tahminleri yoktur. Tarihçilerin "*Salgın yüzünden neredeyse aileler yok olacaktı.*" sözü salgının ileri derecelere ulaştığını gösterir. İlaveten, tâbiinden Beşîr b. Ka'b b. Ebî el-Hamîrî'nin içerisinde bulunduğu durum salgının öldürücü boyutunu ortaya çıkarmada önemli bir kanıttır. Rivayet edildiğine göre salgının kendisine isabet etmesinin kaçınılmaz olduğunu ve öldüğünde kendisini gömecek bir kimsenin olmayaçağını düşünen Beşîr b. Ka'b, mezarını eliyle kazarak ölene kadar burada Kur'an okumuştur.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/244.

<sup>34</sup> Halife b. Hayyât, *Târîh*, 301; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 6/267; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ûn fî fazli't-tâ 'ûn*, 362.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/601; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/25; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 6/267; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ûn fî fazli't-tâ 'ûn*, 362.

<sup>36</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Hindistan:Vezeratu'l-Ma'arif, 1973), 4/40.

<sup>37</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/602.

<sup>38</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/601; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/25; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 6/267; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/61.

<sup>39</sup> Ahmed el-'Adevî, *el-Ta'unu fi el-esri el-Umevi*, (Katar: Merkezü'l-Ebhasü'l-'Arabiye, 2018), 66.

### 1.5. Selm/Müslim b. Kuteybe Tâunu

Emevî iktidarının son zamanlarında 14. halife Mervân b. Muhammed döneminde 131/748 yılının Recep ayında Irak'ta büyük bir tâun başlamıştır. Ramazan ayında şiddetlenen salgının Şevval ayında azaldığı ancak başka bölgelere yayılarak 135/752 yılında Şam'a kadar ulaştığı düşünülmektedir.<sup>40</sup> Salgın ismini Doğu bölgelerinin valisi Müslim b. Kuteybe'nin oğlu Selm veya Sâlim'den alır.<sup>41</sup> O, Basra emiri olduğu sıralarda böyle bir salgın ortaya çıktığından hadise Selm b. Kuteybe ismini taşımıştır.<sup>42</sup> Fakat Selm (سلم) ile Müslim (مسلم) ismi arasında sadece baştaki "mim" harfinden başka fark olmaması tâunun Müslim b. Kuteybe şeklinde anılmasına da sebebiyet vermiştir.<sup>43</sup>

Ortaya çıktığı Basra'da üç ay gibi bir zamanda şiddetli bir şekilde süren tâun çok can almıştır. İbnü'l-Cevzî, el-Esmâ'î'ye dayandırdığı rivayette Irak'taki Merbed Mahallesi'nde her gün on bir bin, Medâin'den aldığı rivayette on bin cenazenin çıktığını aktarır.<sup>44</sup> Yine el-Esmâ'î'ye dayandırılan başka bir rivayette birinci gün yetmiş bin ikinci gün de aynı sayıda olmak üzere toplam yüz kırk bin kişinin öldüğü<sup>45</sup> rivayet edilse de bu rakamlar âfaki gözükmemektedir. Rakamlarda abartı söz konusu olsa da salgının çok can aldığı bir gerçektir. Ölenler çok olduğundan cenazelerine yetişmek mümkün olmadığı ve evlerde ölen kimselere başıboş köpeklerin musallat olduğunun rivayet edilmesi salgının vahametini işaretler.<sup>46</sup>

### 2. Salgınların Emevî İktidarı Üzerinde Etkileri

Hastalıklar, insan sağlığı üzerindeki direkt etkilediklerinden dolayı bu tür hadiseler, öncelikle sağlık problemi olarak değerlendirilir. Salgınlar ise her geçen gün genişleyen etki alanı ve ortadan kalktığına arkasında bıraktığı sonuç itibarıyla tıbbî durumun yanında siyasî, sosyal, iktisadî, askerî ve dinî tesirleri olan tarihî aktörlerdir. Zira tarihin çeşitli dönemlerinde vuku bulan salgınlara bakıldığında kimi zaman güçlü bir iktidarı yok

<sup>40</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/602; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ün fi fazli't-tâ 'ün*, 363.

<sup>41</sup> İbnü'l-Cevzî aslının Selm olduğunu Sâlim diyenlerin hata ettiğini ifade eder. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/287.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/288.

<sup>43</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhü Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, (Beyrût: Dâru İhyaü't-turâsî'l-Arabî, 1392), 106. İbn Hacer onun isminin aslının Seleme olacağını da dile getirmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ün fi fazli't-tâ 'ün*, 363.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/287. İbn Hacer bu sayıyı bin olarak vermiştir. Bkz. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ün fi fazli't-tâ 'ün*, 363.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/288.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/288.

ettiği kimi zaman üretim faaliyetlerini durma noktasına getirdiği kimi zaman da yeni inanç ve düşüncelerin gelişmesine sebebiyet verdiği fark edilir. Aynı hadisenin Emevî iktidarı boyunca yirmiden fazla tekerrür ederek, devletin birçok alanında yıkıcı etki bıraktığını söylemek mümkündür. Salgının Emevî iktidarının kuruluş ve yıkılışındaki etkilerini görebilmek için salgınların bir asra yakın hüküm süren bu devlet üzerinde bıraktığı siyasî, iktisadî ve sosyal sonuçlara bakmak yeterli olacaktır.

### 2.1. Siyasî Etkileri

Salgınların Emevî devleti üzerinde derin etkileri bulunmaktadır. Devletler, hükmî şahsiyete haiz yapılar olarak kabul edilse de yönetim kadrosunda yer alanların insan olması, yönetimin şekillenmesinde ve iktidarların devamında beşerî etkinin varlığı çok barizdir. Hatta insanların içerisinde buldukları ruh hallerinin ve davranış tarzlarının devlet kadrolarının şekillenmesine neden olduğu tarih kitaplarındaki sebep-sonuç ilişkilerinde gözetilen âmillerdendir. Dolayısıyla siyasete yön veren ve onu şekillendiren unsurlar arasında insan faktörü ilk sırada yer alır. Beşerî unsurlar arasında ise özelde insan fizyolojisini, genelde toplum gündemini etkileyen salgın hastalıkların devlet üzerinde etkisi sıradan beşerî ilişkilerden daha büyük bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu iddianın en bariz örneklerinden biri Emevî iktidarı döneminde meydana gelen salgın hastalıklar ve siyasî etkileridir. Salgınların Emevî siyasetinin şekillenmesinde iki yönlü bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Birincisi yönetime gelecek kişilerin belirlenmesinde; ikincisi ise tam tersi şekilde yönetimde bulunan kişilerin görevlerinden ayrılması ya da el çekmesinde belirleyicidirler.

Emevî ailesinin yönetim kadrolarında yer almasına salgın hastalıklar etki etmiştir. Öyle ki Emevîlerin kuruluşu dahi, hastalıklar sebebiyle olmuştur denilebilir. Çünkü devletin kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyân'ın idarî kadrolarda görev alması tâun sırasında mümkün olabilmiştir. Hz. Ömer'in iktidarı döneminde 18/639 yılında Suriye topraklarında ortaya çıkarak Irak'a kadar yayılma imkânı bulan Amvâs Tâunu bu bölgenin komuta kademesindeki ileri gelen kimselerin ölümüne sebebiyet vermişti.<sup>47</sup> Yirmi beş bin<sup>48</sup> kişinin hayatını kaybettiği salgında başta Suriye genel komutanlığını yürüten Ebû Ubeyde b. Cerrâh olmak üzere Mu'az b. Cebel, Yezîd b. Ebû Süfyân, Fadl b. Abbas, Âmir b. Gaylân es-Sekâfî, Şürahbil b. Hasene, Hâris b. Hişâm, Süheyl b. Amr, Utbe b. Süheyl gibi önderler

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/226.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîh*, 4/101; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/106.

vefat etmişti.<sup>49</sup> Sahâbenin ileri gelenlerin vefatı bir sonraki nesil olan “Tülekâ”nın<sup>50</sup> yönetim kadrolarında yavaş yavaş yer edinmesini sağlamıştır. Salgından sonra askerî, idarî ve sosyal alanlarda düzenlemeler yapmak zorunda kalan Hz. Ömer, dengeleri bozmamaya gayret ederek Yezîd b. Ebû Süfyân’ın vekâletini bıraktığı kardeşi Muâviye b. Ebî Süfyân’ın Şâm valiliğini onaylamak durumunda kalmıştır.<sup>51</sup> Muâviye’nin yirmi yılı aşkın yürüttüğü Şâm valiliği aslında kurulacak olan Emevî iktidarının ilk adımı olarak yorumlanabilir. Neticede Amvâs Tâunu, bir taraftan büyük sahâbelerin ve Emevî ailesi içerisindeki kudretli kimselerin ölümüne sebebiyet verirken diğer taraftan Muâviye’nin yıldızının parlamasına vesile olmuştur.

Muâviye b. Ebî Süfyân lehine gelişen Amvâs Tâunu onu iktidara taşıyan müspet bir etkiye sahip iken bundan sonra cereyan eden tâunların aynı etkiye sahip olduğunu söylemek zordur. Askerî ve idarî kadrolarda bulunan devlet görevlilerinin salgın sebebiyle ölmesi veya görevden el çekmesiyle Muâviye’nin uzun süren bir uğraş neticesinde kurduğu devleti adım adım yok olmaya itmiştir. Salgın sebebiyle buldukları eyalet ve şehirlerde iş yapamayacak hale düşen ve halkın canından önce kendi canını kurtarmanın telaşında olan devlet görevlileri görev yaptığı alanlardan uzaklaşarak kendilerini karantinaya almışlardır. Yönetim merkezlerinin şehirlerden kırsal alana veya yüksek bölgelere kayması yerinden yönetim anlayışına zarar vermiştir. Alınan tedbirlere rağmen iktidarın devamında kilit vazife gören halife ve valilerin birkaçının hayatını kaybetmesi ise merkezî yönetimi zora sokmuştur. Salgın sebebiyle öldüğü rivayet edilen kişilerin listesi aşağıda verilmiştir.

Tablo 2. Emevîler Döneminde Salgından Vefat Eden Devlet Görevlileri			
No	Salgından Ölen Devlet Adamı	Makamı	Kaynak
1	Muâviye b. Yezîd b. Muâviye	3. Emevî halifesi	المعرفة والتاريخ 36/1 البدء والتاريخ 17/6
2	Mervân b. Hakem	4. Emevî halifesi	صبح الأعشى 267/3
3	Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik	12. Emevî halifesi	تاريخ أبي زرعة 196
4	Eyyüb b. Süleyman b. Abdülmelik	Veliaht	تاريخ ابن عساکر .105/10
5	Mugire b. Şu’be	Basra Valisi	المعارف 295/1

<sup>49</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Futûhu’l-buldân*, (Beyrût: Dâru Mektebetü Hilal, 1988), 141; Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 155; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me’ârif*, 1/601; Taberî, *Târîh*, 4/60, 64; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 2/261, 331, 374, 376; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 6/226.

<sup>50</sup> Mekke’nin fethiyle Müslüman olanlar için kullanılan bir tabirdir.

<sup>51</sup> Bkz. Hakan Temir, *Emevilerde Valilik*, (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 117.



6	Ebû Süfyân b. Ziyâd	Emir	المعارف 347/1
7	Ziyâd b. Ebîh	Irak Valisi	البدایة والنهاية 67/8 تاریخ ابن خلدون 17/3
8	Velîd b. Utbe b. Ebî Süfyân	Medine Valisi	العبر في خبر من غير 52/1
9	Abdülaziz b. Mervân	Mısır Valisi	فتوح مصر والمغرب، 264
10	Abdülmelîk b. Ömer b. Abdülaziz	Hicâz Nâibi	تاریخ الإسلام 228/8

Aralarında halife ve valilerin yer aldığı yöneticilerin salgınla olan mücadeleleri Emevîlere kara günleri yaşatmıştır. Henüz Muâviye b. Ebî Süfyân'ın iktidarı döneminde 49/669 yılında Kûfe'de başlayan salgında şehrin valisi Mugire b. Şu'be önce yetkili olduğu şehri terk etmiş, birkaç ay sonra döndüğünde ise salgına yakalanarak vefat ettiğinden yönetimden uzaklaşmıştır.<sup>52</sup> 53/673 yılında Kûfe'de meydana gelen tâunda ise Emevîlerin güçlü valilerinden Ziyâd b. Ebîhi öldüğünden Irak eyâleti başsız kalmıştır.<sup>53</sup> Salgın iyice yayıldığında Kûfe'den çıkan Ziyâd, tâun hafiflediğinde dönmüş, ancak parmağında çıkan çıban sebebiyle vefat etmiştir.<sup>54</sup> 87/706 yılındaki Feteyât tâununda ise Irak genel valisi Haccâc Vâsıt'a gidip aldığı tedbirler sayesinde ölümden kurtulmuş,<sup>55</sup> ancak sorumlu olduğu bölgelerin yönetiminde idarî kesintiler yaşamıştır. Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân da salgın çıktığında Mısır'dan Kahire'ye bir konak mesafedeki Hulvân'a taşınmış<sup>56</sup> ve Abdurrahman b. Muâviye b. Hudeyc'i yerine vekil bırakmıştır.<sup>57</sup>

Emevîlerin 11. halifesi Velîd b. Yezîd döneminde 125-126/745-746 yılında Şâm'da meydana gelen salgın iktidarın el değiştirmesinde belirleyici rol oynamıştır. Salgın çıktığında insanların Şâm'ı terk etmesiyle yanında bulunan yaklaşık iki yüz kişiyle başkentten ayrılmak zorunda kalan Velîd'in bu hareketi onu iktidardan indirmek isteyen Yezîd b. Velîd'e

<sup>52</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/59; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/37.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/255.

<sup>54</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/264; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn fî fazlî't-tâ'ûn*, 361.

<sup>55</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/601; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/267.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308; İsmail Yiğit, "Abdülaziz b. Mervân", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/92; Abdülaziz, Hulvân'ı Kıtptilerden 10 bin dinara satın alarak buraya bir vali konağı ve cami inşa etti, askerlerini de oraya yerleştirdi. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/344.

<sup>57</sup> Halife b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 155; Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrût: Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, 1924/2003), 39; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 2/618.

kolaylık sağlamıştır.<sup>58</sup> Salgının sağladığı rahatlıkla hilafet makamına gelen Yezîd b. Velîd, Şâm'a giremediğinden halkın bey'atını çölde almak zorunda kalmıştır.<sup>59</sup> Altı ay gibi kısa bir süre hilafette kaldıktan sonra kendi döneminde patlak veren salgından kurtulamayıp ölmüştür. Güçlü bir devlet adamı kabul edilen Yezîd'in erken ölümü Emevî iktidarı için büyük bir kayıp olarak kabul edilir.

Salgın, devlet görevlilerinin vilayetlerden uzaklaşmalarına ve ölümlerine sebebiyet vermekle yetinmeyip onlara görevlerinden feragat ettirecek kadar korku salabilmekteydi. Örneğin Hişâm b. Abdülmelik döneminde 105/723 yılında Mısır'da meydana gelen salgında Muhammed b. Abdülmelik halifeden azlini istemiştir. Muhammed'in isteğini uygun gören Hişâm onu görevinden almıştır.<sup>60</sup> Salgın sebebiyle bir taraftan görevden alma veya görevi bırakma gerçekleşirken diğer taraftan yeni bir ismin iktidara gelmesi söz konusu olmuştur.

Tâunların idarî mekanizma üzerinde yol açtığı kırılma ve yönetici değişiklikleri devlet kademesinde ciddi değişimleri beraberinde getirmiştir. Yaşanan salgınlar ve iktidardan uzaklaşan devlet adamlarının yokluğu Emevîleri her geçen gün dar boğaza sürüklemiştir. Abdülmelik b. Mervân zamanında Şâm ve dolaylarında başlayan Cârif tâunu Hicâz'da halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in işini kolaylaştırmıştır.<sup>61</sup> İktidara geldiğinde iki ateşin arasında kalan Abdülmelik, salgının kısa sürmesiyle rahat bir nefes almıştır. Yaklaşık yirmi tane olduğu tespit edilen tâun içerisinde 131/748 yılında meydana gelen Selm b. Kuteybe tâunu daha yıkıcı bir etki bırakmıştır.<sup>62</sup> Toplu ölümlerin yaşandığı salgın sürecinde sadece Basra şehrinde günde on bin civarında cenaze çıkması Irak vilayetlerindeki hayatı durma noktasına getirmiş, Mekke ve Medîne haricindeki şehirlerde ciddi boşluklar oluşmuştur.<sup>63</sup> Tâunun açtığı yaraları sarmaya çalışan Emevî iktidarı, gizli yürütülen Abbâsî ihtilal hareketini fark etmekte geciktiğinden, ihtilal hareketi daha rahat bir şekilde ilerlemiştir.

Gizli bir şekilde yürütülen Abbâsî ihtilal hareketi, salgın sayesinde doğudaki vilayetlerde rahat bir nefes almıştır. Bilindiği üzere Horasân'da açılan siyah sancağın Irak'a doğru ilerlemesiyle ihtilal hareketi hedefine

<sup>58</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/9.

<sup>59</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyâd Zirikli (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/169.

<sup>60</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* 1/257.

<sup>61</sup> Nevevî, *Şerhü Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, 105.

<sup>62</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 398.

<sup>63</sup> Nevevî, *Şerhü Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, 1/106.

ulaşmıştı. Onların batı istikametine ilerlemesinde Basra ve Kûfe'deki salgınların etkisi de hesaba katılmalıdır. Zira Irak'taki şehirlerin en kalabalık olanlarından biri Basra'dır. Tâun sebebiyle Basra'nın nüfusunun bitme noktasına gelmesi, idarecilerin nüfuzlarının azalması ve halkın kurtarıcı bir güç arayışı Abbâsî dâilerinin lehine gelişmeler olmuştur. Böylelikle Mervân b. Muhammed ile Abbâsîler arasında meydana gelen Zap Suyu savaşı aslında başlamadan bitmiştir. Çünkü Basra, Kûfe ve Irak'ın önemli şehirlerinde Arap nüfusu iyice azalmış, devleti koruyacak askerî birlikler dağılmış ve halkın teveccühü Abbâsîler tarafına kaymıştır. Bu yüzden Selm b. Kuteybe tâunu Emevîleri yıkılışa sürükleyen süreci başlatan bir hamle olarak değerlendirilebilir.

## 2.2 Sosyal Etkileri

Salgın hastalıkların insanlık tarihinde önemli değişikliklere sebep olduğu bilinen bir gerçektir. Etki alanları insan anatomisiyle sınırlı olmayan salgınlar müteselsil bir şekilde bireyleri, aileleri ve toplulukları etkilediğinden demografik yapı üzerinde değişiklikler meydana getirmişlerdir. Müberred'in bildirdiğine göre bu dönemdeki salgınlar sırasında aileler bitme noktasına gelmiştir. Öyle ki, güne on iki kişiyle başlayan bir ailenin fertlerinden birçoğunun ölmesiyle aynı ailede akşam vakti tek bir kişinin sağ kaldığına şahit olunmuştur. Normal zamanlarda vefat haberleri insanları üzerek, salgınların verdiği dehşet, üzüntülerin farklı bir mecraya kaymasına da neden olmuştur.<sup>64</sup> Ailelerin parçalanmasıyla öksüz, yetim ve dulların sayısı artmıştır. Hatta evlendikleri eşlerinin ardı ardına ölmeleleriyle kadınlar birçok defa dul kalmışlardır. Mesela Muhammed b. Urve b. Zübeyr'in kızı kısa sürede dört evlilik yapmış, evlendiği her eşi tâundan ölünce birçok defa dul kalmıştır.<sup>65</sup> Aynı şekilde Hafsa bnt. Muhammed b. İmrân aralarında Hişâm b. Abdülmelik'in olduğu altı erkekle evlenmiştir.<sup>66</sup>

Salgınların aile ve toplum hayatı üzerinde önemli etkilerinin olmasının yanında büyük göçleri harekete geçirecek bir ivmeye sahip oldukları da bilinir. Salgın ortaya çıktığında iki türlü göç hareketi gözlemlenir. Birincisi salgının meydana geldiği karantina bölgesini terk etmemek kaydıyla yerleşimin daha yüksek yerlere nakledilmesi; diğeri ise salgının bitme-

<sup>64</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *et-Te'âzî ve'l-merâsî*, thk. İbrahim Muhammed Hasan Cemal, (Mısır: Nehdetü Mısır, trz), 215.

<sup>65</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 9/445.

<sup>66</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 10/132.

siyle azalan nüfusu desteklemek için yeni göç dalgalarına izin verilmesi şeklindedir.<sup>67</sup>

İlk dönem İslâm tarihinde vuku bulan salgınlar sırasında tedbir amaçlı yapılan göçlerde dinî nasların ve kurumsal tecrübenin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in "Şayet bir beldede salgın/tâun olduğunı duyarsanız sakın oraya girmeyin. Bulduğunuz yerde tâun hastalığı çıkarsa bu takdirde oradan ayrılmayın."<sup>68</sup> sözü salgına maruz kalanların başka beldelere göç etmesinin önüne geçmiştir. Modern tıbbın da önerdiği bu karantina uygulamasıyla dışa dönük nüfus hareketlerine izin verilmemektedir. Diğer taraftan Amvâs Tâunu sırasında Hz. Ömer'in Suriye valisi Ebû Ubeyde'nin yüksek bölgelere çıkmayı tavsiye etmesi ve onun halefi Amr b. el-Âs'a karantina bölgesindeki halkın yüksek, havadar ve nem oranı daha düşük yerlerde ikamet ettirmek için harekete geçmesi<sup>69</sup> iç hareketliliği hızlandırmış ve aynı zamanda salgın konusunda kurumsal bir tecrübeyi başlatmıştır. Bundan böyle tedavisinde aciz kalınan salgın hastalıklarda en etkili yöntemlerden birisi şehir ve köylerden ayrılarak dağlık bölgelerdeki alanlarda geçici ikamet etme şeklinde algılanmıştır. Emevîler döneminde meydana gelen ilk salgın hastalıkta bu yöntemin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumun pek çok örneği bulunmaktadır. 49/669 yılında Kûfe'de salgın meydana geldiğinde Mugîre b. Şu'be halka "İşte azap kapınıza kadar gelmiştir! Ondan korunmak için şehirleri terk ederek yüksek bölgelere yerleşin."<sup>70</sup> şeklinde tavsiyede bulduktan sonra bizzat kendisi öncülük ederek çöle çekilmiştir. Valinin talimatlarını ciddiye alan Kûfeliler büyük oranda şehri boşaltmışlardır.

Ortaçağda salgın sebebiyle şehirlerin tedbir amaçlı boşalması ve salgın sonunda binlerce kişinin ölmesiyle yerleşim bölgeleri yok olma aşamasına gelebilmekteydi. Mesela 64/683 yılında vuku bulan Cârîf tâununda binlerce kişi ölmüştür. Tarih kitaplarındaki veriler dikkate alındığında üç gün boyunca iki yüz on dört bin kişinin ölmesiyle bir şehrin tamamen boşalması eş değerdir.<sup>71</sup> Aynı şekilde Selm b. Kuteybe tâunu insanları adeta bir tırpan gibi biçtiğinin rivayet edilmesi Irak'taki şehirlerin büyük oranda yok olduğunu gösterir.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ün fi fażli't-tâ'ün*, 229, 363.

<sup>68</sup> Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "İmâre", 166.

<sup>69</sup> Taberî, *Târîh*, 4/60-61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/ 42.

<sup>70</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/295; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/59.

<sup>71</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/25; Zehebî, *el-İber*, 1/56.

<sup>72</sup> Ahmed el-'Adevî, *el-Ta'unu fi el-esri el-Umevi*, (Katar: Merkezül-Ebhasül-'Arabiye, 2018), 95.

Şehirdeki hayatı durma noktasına getiren salgınlar, ortadan kalkmasına rağmen köylülerin boşalan şehirlere göç etmeleri veya tedbir amaçlı yüksek yerlerde kalmaya devam etmeleri tarımsal üretimi durma noktasına getirmiştir. Tarımdan elde edilen vergilerin düşmesi yöneticilerin nüfus üzerinde tasarrufta bulunmasını zorunlu kılmıştır. Örneğin tâundan sonra tarımsal üretimin durma noktasına geldiğini fark eden Haccâc b. Yusûf'un Basra ve Kûfe'ye göçen köylüleri tekrar tarlalarının başlarına dönmeleri için zorladığı rivayet edilir.<sup>73</sup>

Salgınlar şehirlerin boşalmasına sebebiyet verdiği kadar yeni şehirlerin kurulmasına da öncülük etmiştir.<sup>74</sup> Nitekim Hişâm b. Abdülmelîk zamanında kurulan Rusâfe (الرصافة) bu şehirlerden birisidir. Şâm'da salgın çıktığında kendisini karantina altına almayı düşünen Hişâm, Rusâfe şehrinin kurulması talimatını vermiştir.<sup>75</sup> Hişâm'la aynı fikirde olmayan halk "Şâm'dan çıkma! Bugüne kadar hiçbir halife tâundan ölmedi." dediklerinde Hişâm "Beni mi deniyorsunuz? Benim ilk olmamı mı istiyorsunuz?" demiştir.<sup>76</sup> Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân'ın Kahire'ye bir konak mesafede kurduğu Hulvân da salgın sebebiyle kurulan yerleşim bölgelerindedir.<sup>77</sup>

### 2.3. İktisadî Etkileri

Salgınların ekonomik alana getirdiği yük ve sıkıntı bir hayli fazladır. Salgın çıktığında insanların sosyal izolasyon gayeleriyle evlerinde kalmaları, dağlara çekilmeleri veya sosyal mesafeyi artırmaları iç ve dış ticareti durma noktasına getirmiştir. Salgının dehşetinden köylülerin tarım arazilerini boş bırakmaları ya da büyük fedakârlıkla ürettikleri ürünleri şehirlere giriş-çıkış yasaklarından dolayı alıcıya iletememeleri tarımsal ürün temininde güçlüğü sebebiyet vermiştir. Bu zamanlarda devlet ve milletin kaybı bir hayli yüksek olmuştur. Nitekim Selim b. Kuteybe tâunu ortaya çıktığında gıda temininde yaşanan güçlük sebebiyle açlıktan ölenlerin

<sup>73</sup> Taberî, *Târîh*, 6/381.

<sup>74</sup> İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ûn fi fazli't-tâ 'ûn*, 363.

<sup>75</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/365; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/169; İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ 'ûn fi fazli't-tâ 'ûn*, 363.

<sup>76</sup> Taberî, *Târîh*, 7/207; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb ibn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı (Tahrân, Surveş, 2000), 3/161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/283.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308; İsmail Yiğit, "Abdülaziz b. Mervân", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/92; Abdülaziz, Hulvân'ı Kıptilerden 10 bin dinara satın alarak buraya bir vali konağı ve cami inşa etti, askerlerini de oraya yerleştirdi. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/344.

sayısının salgından ölenlerden daha fazla olduğu dile getirilir.<sup>78</sup> Bu rivayete başka bir açıdan bakıldığında ticaretin durma noktasına geldiği de söylenebilir.

Salgın zamanlarında devletin kontrol gücünü yitirmesi ve insanların başta gıda malzemeleri olmak üzere tüketim malzemelerine ihtiyaçlarının artmasıyla hırsızlık gibi suçlar büyük oranda artmıştır.<sup>79</sup> Salgınların beraberinde getirdiği kıtlık ve yoksulluğun izlerini silmek için yöneticilerin aldığı ilave tedbirler de sosyal krizlere sebebiyet vermiştir. Devletin kasasına giren vergi miktarının azalmasının önüne geçmek isteyen yöneticilerin ilave tedbirleri arasında halka yeni vergiler yüklenmesi de ayrı bir sıkıntı yaratmıştır. Mesela Haccâc b. Yusuf'un iktidarı zamanında vuku bulan Cârif tâununda devletin tahsil ettiği vergilerde büyük düşüşler yaşanmıştı. Arap tarihçilerinin iddialarına göre Sevadü'l-Irak bölgesindeki topraklardan alınan vergilerin düşmesi üzerine Haccâc'ın devletin kasasında açık vermemek adına Arap olmayan Müslümanlardan cizye vergisini almaya devam etmek zorunda kaldığı söylenir. Taberî'nin rivayetine göre 102/711 yılında Kuzey Afrika valisi Yezîd b. Ebî Müslim Müslüman olmalarına rağmen mevâlîden cizye vergisi almaya devam etmiştir.<sup>80</sup>

954 | db

#### 2.4. Askerî Etkileri

Savaş, güç gerektiren bir eylem ve taraflar arasında karşılıklı gerçekleşen bir hadise olduğundan, genellikle, salgın dönemlerinde savaşlara ara verilir. En azından salgına maruz kalan devlet savaştan uzak durmak zorundadır. 80/689 yılında Şâm'da çıkan tâun sebebiyle Emevîler'in Anadolu'da gazaya çıkamamaları bu yüzdendir.<sup>81</sup> Salgına maruz kalan Emevîler tıbbî önlemlerle meşgul iken onların zayıf anlarını fırsat bilen düşmanları sahip oldukları topraklara saldırmışlardır. Salgın dönemlerinde Emevîlere ilk saldırı yanı başındaki Bizanslılardan gelmiştir.<sup>82</sup> Salgınla uğraşan Emevîler Bizans'a karşı sefer yapmaya güç yetiremediklerinden geçici çözüm olarak vergi vermek veya asker takviyesi yapmak zorunda kalmıştır. Nitekim avâsım ve suğurlarda kaybettiği toprakları geri almak amacıyla harekete geçen Bizans İmparatoru II. Constantin'i durdurmak için Abdülmelik haftalık bin dinar vergi vermeyi kabul etmişti.<sup>83</sup> Düşma-

<sup>78</sup> Adevî, *el-Ta'unu fi el-esri el-Umevi*, 99.

<sup>79</sup> Müberred, *et-Te'âzi ve'l-merâsî*, 216.

<sup>80</sup> Taberî, *Târîh*, 6/617; Temir, *Emevîlerde Valilik*, 344.

<sup>81</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 279.

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/203.

<sup>83</sup> Taberî, *Târîh*, 6/150; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 6/203; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/479.

nın saldırısından emin olunmadığında salgının tehlikesi görmezden gelinerek ordular Anadolu'ya sevk edildiği dönemler de olmuştur.<sup>84</sup>

Salgınlar sırasında Bizans'ın saldırılarından emin olmak isteyen halife ve valiler ek tedbirler de uygulamıştır. Muâviye devrinde 49/669 yılında meydana gelen tâun sırasında Basra'da bulunan Zutlar'ın bir kısmı Çukurova ve Antakya dolaylarına yerleştirilmiştir. Böylelikle Antakya'da, Zutlar adında bir mahalle oluşmuştur.<sup>85</sup> 79/698 yılında Şâm'da şiddetli bir tâun salgını çıktığında<sup>86</sup> Bizanslılar Antakyalılara hücum ederek Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan yararlanarak bazı bölgeleri ele geçirmiştir.<sup>87</sup> Velîd b. Abdülmelik meydana gelen salgında daha fazla toprak kaybının önüne geçebilmek adına kendisinden önceki halifelerin yaptıklarını tekrarlayarak Sind diyarındaki Zutların bir kısmını Antakya'ya getirtmiştir. Bu işin kademeli bir şekilde gerçekleştiği bilinmektedir. Şöyle ki, Sind valisi Muhammed b. Kâsım Zutları Haccâc b. Yusuf'un hüküm sürdüğü Basra'ya, o da buradan Antakya'ya göndermiştir.<sup>88</sup>

Emevî asrında salgınlar daha çok Arapların yoğun olduğu bölgelerde ortaya çıktığından devletin muharip güçlerinin iyice azaldığı dile getirilir. Askerlik işini mevâlîye bırakmamakta kararlı gözükken Emevîler, salgın karşısında Arap nüfusunda ciddi düşüş yaşandığını anladıklarında yeni çözümlere başvurmadan çekinmediler. Dâhili ve harici düşmanlarını durdurabilmek için mevâlîyi askere alma konusundaki katı tutumlarından vazgeçerek onlardan istifade etme yolunu tutup, bazı zamanlarda gönüllü askerliği zorunluluğa çevirmek durumunda kaldılar. Emevî iktidarının en güçlü olduğu Haccâc b. Yusuf döneminde Cârîf tâunu sebebiyle ülkenin doğu kısmında hayat durma noktasına gelmişti. Irak'taki askerlerin sayısı her geçen gün azaldığında Haccâc eli silah tutan küçük çocukları ve daha önce savaşa alınması mümkün olmayan kimseleri zorla savaşa götürmek durumunda kalmıştı.<sup>89</sup> Haccâc'ın çocuk ve yaşlılardan medet umması geçici çözüm olduğundan sonraki salgınlarda mevâlîyi de işin içerisine katmayı zorunlu kılmıştır.

Tâunlar sebebiyle Emevîlerin Irak ve Şâm'da bulunan askerlerinin birçoğu hayatını kaybetmiştir. Muharip güçleri azalan Ümeyyeoğulları

<sup>84</sup> Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/244.

<sup>85</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-buldân*, 162.

<sup>86</sup> Zehebî, *el-İber*, 1/66.

<sup>87</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/479.

<sup>88</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-buldân*, 162.

<sup>89</sup> Hasan b. Sehl Ebû Hilal Askerî, *el-Evâil*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 327.

ülkenin doğu kısımlarında meydana gelen karışıklıkları bertaraf etmek isteyen valilerine gerekli yardımı gönderememiştir. Valiler, merkezden asker takviyesi alamayınca başka çözümlere başvurmuşlardır. Taberî'nin bildirdiğine göre doğudaki son Emevî valilerinden Nasr b. Seyyâr 125/742 yılında bin civarında Türk asıllı askeri satın alarak savunma yapmak durumunda kalmıştır.<sup>90</sup> Ancak satın alınan kölelerin mensubiyetinin farklı uyruklardan olması sebebiyle arzu edilen mukavemet bir türlü sağlanamamıştır.

Merv salgını dışında doğu bölgelerde ciddi bir salgın görülmediğinden Emevîler buralarda toprak kaybı yaşamamıştır. Ancak Ebû Müslim el-Horasânî Abbâsîler adına Merv'e girdiği sıralarda<sup>91</sup> Şâm ve Irak'ta büyük bir salgın mevcuttu.<sup>92</sup> Ebû Müslim, Rey şehrine ulaştığında tarih 131/748 yılını gösteriyor ve Selm b. Kuteybe tâunu şehri kasıp kavuruyordu.<sup>93</sup> İnsanların can derdine düştüğü sırada Ebû Müslim'in askerî ve siyasî noktaları ele geçirmesi zor olmamıştır. Dolayısıyla tâunların iktidarı değiştirme niyetiyle ihtilal hareketi başlatan muhaliflerin amaçlarını elde etmelerinde kolaylaştırıcı bir etken olduğunu söyleyebiliriz.

956 | db

### Sonuç

Amvâs Tâunu ile İslâm devletinin idarî kadrolarında yer almaya başlayan Muâviye b. Ebî Süfyân'ın 41/661 yılında Hz. Hasan ile anlaşarak kurduğu Emevî Devleti doksan yıl civarında hüküm sürmüştür. Güçlü maliyesi, yetişmiş devlet adamları ve bir önceki yönetime nazaran kurumsallaşmış devlet yapısına rağmen Emevîlerin bir asır dahi sürmeden yıkılıp gitmeleri çok ilginçtir. Hızla gelinen sonda hemen hemen her on yılda bir veya birkaç salgın hastalıkla yüz yüze gelinmesinin de bir payı bulunmaktadır. Toplamda yirmi tane olduğunu tespit ettiğimiz salgınlar yıllara yayıldığında her dört yılda bir hastalığın olduğu söylenebilir. Üstelik bu salgınların kimisinin üç gün kimisinin üç ay kimisinin de üç veya beş yıl sürdüğü hesaba katıldığında Emevîlerin karşılaştıkları tablonun olumsuzluğu ortaya çıkar.

Emevîlerin yaşadığı salgınlar Ortaçağda yaşanan hadiselerle karşılaştırıldığında en şiddetli ve yoğun dönemin Emevîlere isabet ettiği anlaşılmaktadır. Adeta Emevî iktidarının başı, ortası ve sonu salgınla geçmiştir. Sosyal, siyasî, ekonomik ve askerî alanlarda telafisi güç etki bırakan bu

<sup>90</sup> Taberî, *Târîh*, 7/224.

<sup>91</sup> Taberî, *Târîh*, 7/377.

<sup>92</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 2/278.

<sup>93</sup> Taberî, *Târîh*, 7/404.



salgınlar, Emevîlerin ilerlemesinin ve sağlıklı kararlar almalarının önüne geçmiştir. İktidara olan büyük katkılarıyla bilinen Duhâtü'l-Arap'tan iki ismin salgından kaybedilmesi kurumsal manada Emevîlerden çok şey götürmüştür. Devletin yıkılma aşamasında kudretiyle Emevîlere yeni bir ışık kaynağı olan 12. halife Yezîd b. Velid'in ölümü de güçlü bir yöneticinin yok olmasına sebebiyet vermiştir.<sup>94</sup> Son halife Mervân dönemine denk gelen Selm tâunu ise muhaliflere bir ümit olurken, Mervân b. Muhammed'e meşakkatten başka bir şey olmamıştır.

Salgınlar hayatın birçok alanını etkilemesine rağmen tarihçilerin olayları değerlendirirken dikkate aldıkları sebep-sonuç faktörlerinden biri olarak zikredilmemiştir. Halbuki Emevîlerin yıkılışında diğer sebepler kadar salgınların da payı vardır. Hastalıklar bir devletin yıkılmasında görünür sebepler olarak değerlendirilmese de vakıda olayların arkasındaki gizli sebeplerden birisidir. Aslında Abbâsîler ilk kuruldukları andan itibaren salgınların yıkıcı etkisini fark etmişlerdir. Ancak bu tür hadiseleri kendi çıkarları için kullanmayı yeğlemişlerdir. Emevîlerin yaşadığı günlerde çok sık görülen salgınları ilahî bir ceza olarak değerlendirmiş ve kendilerini iktidara taşıyan bir olgu olarak görmemişlerdir. Aksi bir değerlendirme onların güçlerine zafiyet getireceği endişesini taşıdığından uzun süre salgınları kendi halkına ilahî musibet olarak aksettirmişlerdir. Onların güç odaklı değerlendirmelerinden dolayı tarihçiler bu gizli sebebin peşine düşmemişlerdir.

### KAYNAKÇA

- 'Adevî, Ahmed. *el-Ta'unu fi el-esri el-Umevi*. Katar: Merkezü'l-Ebhasü'l-'Arabiye, 2018.
- Aktaş Ömer, *Mugire b. Şu'be*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Aksu, Ali. *Emevi Devleti'nin Yıkılışı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Aksu, Ali. "Yezid b. Velid'in Hayatı ve Halifeliği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Sivas 2000).
- Askerî, Hasan b. Sehl Ebû Hilal (ö. 400/1009). *el-Evâil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892). *Futûhu'l-buldân*. Beyrût: Dâru Mektebetü Hilal, 1988.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892). *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar- Riyâd Zirikli 1- 13. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk (ö. 430/1038). *Hiyyetü'l-evliyâ ve tabaqâtü'l-asfiyâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luga*. thk. Mhammed Avad Merib, Beyrût: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed (ö. 170/786). *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî. Beyrût: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, trz.

<sup>94</sup> Bkz. Ali Aksu, "Yezid b. Velid'in Hayatı ve Halifeliği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Sivas 2000): 289-303.

- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (ö. 277/890). *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, (Beyrût: Müessesütü'r-risâle, 1401/1981), 3/306
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr (ö. 240/854-55). *Târihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekram Ziya el-'Omeri. Dımaşk: Dâru el-Kalem, 1397.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Hasan (ö. 321/933). *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzi Münir el-Ba'lebekki. Beyrût: Dâru İlmü'l-Melâyin, 1987.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye el-Hâşimî (ö. 245/860). *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Elisa Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Âfâkü'l-Cedîde. trz.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*. thk. Ahmed Asım Abdülkadir, Riyâd, Dâru'l-Asime, trz.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 282/895). *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Elhey'e el-Misriyye li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 282/895). *Gâribü'l-Hadîs*. thk. Abdullâh el-Cebûrî. Bağdâd: Matbaatü Ânî, 1397.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (ö. 421/1030). *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, 2. Baskı Tahrân, Surveş, 2000.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (ö. 874/1470). *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Vezarâtüs-Sekafe, 1963.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201). *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdülkadir 'Ata. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 1089/1679). *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvût. Dımaşk: Dâr-u ibni Kesîr, 1986.
- Kılıç, Ünal, "Ebû Seleme el-Hallâl ve Abbâsî Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999): 509-534.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücübî (ö. 350/961). *Kitâbü'l-Vülât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1924/2003.
- Müberraed, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr (ö. 286/900). *et-Te'âzi ve'l-merâsî*. thk. İbrahim Muhammed Hasan Cemal, Mısır: Nehdetü Mısır, trz.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (ö. 676/1277). *Şerhü Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhya'ü't-turâsî'l-Arabî, 1392.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Târihü't-Taberî*. Beyrût: Dâru't-Turâs, 2. Baskı, 1387.
- Temir, Hakan. *Emevilerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *el-İber fi haberî men gâber*, Thk. Muhammed Said Beysun, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, trz.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer b. Abdusellam. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1993.

# The Effect of Epidemic Diseases on The Foundation and Failure of The Umayyads State

Hakan TEMİR\*  
Hüseyin el-MHEMİT\*\*

## Extended Abstract

In the first period sources, some events were overlooked because historical events are generally given, as they are, sequenced one after the other in the tradition of narration. The classical understanding of history, which it was maintained in this way for a long time, ended with today's questioning historical methods and the issues that remained in the dark gradually began to be enlightened. Outbreaks are one of the issues that remain in the dark and await clarification due to the aforementioned understanding of history. This mass movement, which is regarded as one of the most important events of the Middle Ages, unfortunately remained between the lines.

It is known that this study, which is written as an example of micro historiography, will have difficulties in finding sufficient material, providing fiction and reaching the desired result. Of course, explaining the topics covered between the lines is difficult. However, a careful examination and questioning other factors behind the events with curiosity will provide general opinion. Moreover, the advancing research conditions of the age will make our job easier.

Our research has focused on two points. The first is the number of outbreaks occurring in this period, the regions where they are effective, and the determination of the period from their emergence to the end. At this stage, it was seen that some parameters were illuminated when the person, event and phenomenon were examined. The second part was on the political, military, economic and administrative effects of these epidemics on the Umayyads. Based on the existing examples, it was noticed that these issues became clear and it was reflected in the study with accessible examples.

In addition to the political, military and economic events that took place in the middle Ages, there were other events affecting people and societies. Among these, epidemics, which affect cities and countries and bring life to a halt, emerge as a secret actor. Nearly twenty epidemic events that took place during the rule of the Umayyads are not a situation to be underestimated. When the number of cases is indexed according to years, these epidemics, which seem to occur every four years, have left their mark on the Umayyad century. The epidemics, which cost the lives of many political leaders and civilians, gave the Umayyads a hard time. Since its target audience is people, it

\* Asst. Prof., Tokat University, Department of Department of Islamic History, h.temir@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

\*\* Lecturer, Ordu Universty Department of Arabic Language and Rhetoric, hud.kk51@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3630-5215>

brought social life to a halt and changed the course of states. The epidemics that weaken the Umayyads in many ways appear as a factor in the establishment and collapse of the state. Because it was an epidemic that caused Muawiyah to take over the Syrian administration and take the first step on the road to the caliphate. This situation, which was in favor of Muawiyah, was against his successors and came from epidemics in a blow to the Umayyads, who were dragged towards destruction. For this reason, we are of the opinion that it is necessary to draw attention to the epidemics as much as the decisions and actions taken in the Abbasid movement, which is conducted secretly. Because while such events damaged the government, they provided convenience to the opponents. Outbreaks that prevented managers from making healthy decisions also prevented the executive.

The epidemics, which have direct effects on political, administrative and social life, have also made themselves felt in other areas. Agriculture, trade, production and crafts have come to a standstill due to social isolation, quarantine and migration to high places. Since the professionals could not sell the products they produced, they suffered serious damage and the buyer and seller could not come together. Villagers who could not market their products had to look for other jobs. The influx of peasants to the vacated cities collapsed the state's tax policy. Taking advantage of the difficult conditions of the Umayyads, the enemies immediately took action. External enemies, especially Byzantium, partially succeeded in their ambitions over Umayyad lands. Some of the balls won in Anatolia had to change hands. Thus, the Umayyads could not attain the regime they desired.

---

960 | db

The role of the epidemics in the establishment and collapse of the Umayyads was clearly revealed with this study, in which we tried to form a common opinion by collecting the narrations between the lines and placed in the sources independently. However, the limited number of rumors and the unclearness of some issues made it difficult to reach the desired results. Despite some deficiencies, this study, which was made exclusive to the field of Islamic history, has also led to future studies.

**Keywords:** Umayyad, Taun, Plague, Epidemic, Destruction.



# FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARINA SEBEP OLAN FARKLI İCTİHAD YÖNTEMLERİ (ZEKÂT ÖRNEĞİ)\*

Enver Osman KAAN\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 03 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Kaan, Enver Osman. "Fikhî Görüş Ayrılıklarına Sebep Olan Farklı İctihad Yöntemleri (Zekât Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 961-989.

<https://doi.org/10.33415/daad.718339>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 11 April 2020, **Accepted:** 03 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Kaan, Enver Osman. "The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 961-989.

<https://doi.org/10.33415/daad.718339>



## Öz

İslam'ın ilk doğduğu çağ ve coğrafyada temelleri atılan fikhî hükümler, daha sonra İslam âlimleri tarafından geliştirilerek yöntem/metodoloji haline getirilmiştir. Zira fikhî hükümlerin bir yöntem/metodoloji çerçevesinde üretilmesi fikhî açıdan istikrarlı bir yapının tesisinde önemli rol oynayacağı düşünülmüştür. Zaman içinde bu yöntemler bölgesel şartların da zorlamasıyla çoğalmıştır. Mâlum olduğu üzere usul ilminde mütekelim, fukaha ve memzuc olmak üzere üç farklı yöntem bulunmaktadır. Dolayısıyla tarihi süreç içinde fikhî hüküm üretilirken kullanılan tek bir yöntemden bahsetmemiz mümkün değildir. Yöntem farklılığı doğal olarak fikhî görüş farklılığını da beraberinde getirmiştir. Belli bir yöntem çerçevesinde farklı fikhî görüşlerin sebepleri usul kitaplarında dağınık bir şekilde anlatılmaktadır. Her ne kadar son zamanlarda mukayeseli İslam hu-

\* Bu makale 8-10 Mayıs 2017'de Malatya'da İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen İslam ve Yorum adlı Sempozyumda sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, enos-kaan73@gmail.com, Orcid Id: Orcid.org/ 0000-0003-0452-6408

kuku alanında yazılan eserler, fikhî görüş ayrılıklarına temas etseler de kazuis-tik/meseleci bir yazım tekniği kullandıkları için farklı fikhî görüş sebeplerini bir arada bulmak mümkün olmamaktadır. Bu makalede mukayeseli hukuk ilmini de yakından ilgi-lendiren fikhî görüş farklılıklarının sebeplerinin bir arada anlatılması amaçlanmaktadır. Ayrıca amaca hizmet eder düşüncesiyle spesifik bir örnek olarak zekât üzerinden konu zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Zekât, İctihad, Yöntem, Hüküm.

### The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)

#### Abstract

The rules of fiqh, the foundations of which were laid in the first age and geography of Islam, were later developed by Islamic scholars and turned into methods. Because the production of fiqh rulings within the framework of a method is thought to play an important role in the establishment of a fiqh stable structure. Over time, these methods have proliferated with the force of regional conditions. As it is known, three different methods have emerged in the science of procedure, mutakallim, fuqaha and mamzuj. Therefore, it is not possible to talk about a single method in establishing fiqh judgments. The difference in method naturally brings along the difference of fiqh views. Within the framework of a certain method, the reasons for the differences in views are explained in the fiqh books in a scattered way. Although recent studies in the field of comparative Islamic law show a scattered approach to juridical disagreements, they still give a scattered image. In this article, it is aimed to explain together the causes of juridical differences of opinion, which are also closely related to comparative law. In addition, as a specific example with the idea that it serves the purpose, the subject will be enriched through zakat.

**Keywords:** Fıqh, Zakah (Almsgiving), Jurisprudence (İjtihad), Method, Ruling.

## GİRİŞ

İslam fikhında hükümler icthad yöntemleri (usul/metodoloji) kullanılarak üretilir. Yöntem farklılıkları, fıkhıta doğal olarak görüş farklılığını da doğurur. Yöntem farklılığında insan faktörünün göz ardı edilmemesi icap eder.<sup>1</sup> Dolayısıyla zekâ, kavrayış, anlayış, gayret ve çevre açısından insanların farklı olması, geliştirdikleri yöntemleri de farklılaştırır. Nitekim Yemen'e gönderilmeden önce, bir problem ile karşılaştığında nasıl davranacağı kendisine sorulan Muaz b. Cebel'in Kur'an ve sünnet seçeneklerini saydıktan sonra kendi gayret ve görüşü ile çözüm arayacağını ifade etmesi içtihatla insan faktörünü güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.<sup>2</sup> Aynı

<sup>1</sup> İmamul-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu't-Telhis fi Usulu'l-Fıkh*, thk. Abdullah Coleman, Şebbir Ahmed (Beyrut: Darul-Beşairi'l-İslamiyye, 1996) 3/398-399.

<sup>2</sup> Ebu Davud, *Kitabu'l-Aqdiye*, 3592. Şuayb Arnavut, Muaz'ın ravileri arasında kimliği tespit edilemeyen Haris bin Amr'dan dolayı bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir; Mustafa el-Hinn, *Eseru'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi'htilafi'l-Fukaha*, (Beyrut: Risale, 1972), 27.

şekilde icthad tanımlarında<sup>3</sup> “gayret sarf etmek” ifadesi bu açıdan önemlidir.<sup>4</sup>

İctihadı, vahyi aldıktan sonra kendi görüşünü açıklamak olarak tanımlayanlar, Hz. Peygamber’i ilk müctehid kabul ederler.<sup>5</sup> Bu değerlendirme bir gerçeği ortaya koymakla birlikte fıkıh ilmi metodolojisinin oluşumuna bir katkı sağlamamaktadır. Zira fıkıh metodolojisi oluşum süreci Hz. Peygamber’in vefatından sonra başlamıştır. O’nun döneminde meydana gelen olaylar karşısında verilen hükümler sorgulanmadan olduğu gibi kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bu hükümlerden bazıları Hz. Peygamber’in vefatından sonra ihtilafa mahal olmuş ve farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu olaylardan birisi Hz. Ömer ile Hişam bin Hâkim arasında geçen kiraat ihtilafıdır. Huzurda farklı kırâatta bulunan Hz. Ömer ve Hişam’ın Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi şaşkınlığa neden olunca “şüphesiz ki Kur’an yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza geleni okuyun”<sup>6</sup> açıklaması sonraki dönemlerde, naslarda ihtimalli anlamların olabileceği yorumuna götürmüştür. Diğer taraftan, Beni Kureyza yolunda verilen ikinci namazının Hayber’de kılınacağı talimatı, sahabeler tarafından farklı anlaşılmış, kimi sahabeler namazı yolda, vakti içinde eda ederken kimisi namazı Benî Kureyza’da, vakit çıktıktan sonra kılmıştır.<sup>7</sup> Bu durum insanların akılda ve anlayışta farklı olduklarını ve verdikleri hükümlerin bu özelliklere göre değiştiğini göstermektedir.

db | 963

Fıkıh ilmi tarihinde farklı fikhî görüşler “ilm-i hilaf” veya “ihtilafu’l-fukaha” başlıkları altında incelenmiş, günümüzde “mukarane’l-mezahib” veya “mukayeseli İslam hukuku” isimleri ile ders müfredatlarına konulmuştur. Makalede fıkıhta ihtilafın meşruiyeti<sup>8</sup> tartışmalarına girmeden, vakiyadan hareket ederek fikhî görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durulacaktır.

<sup>3</sup> Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 21/432.

<sup>4</sup> Gazzâlî’nin icthad tanımı şöyledir: “بذل المجهود واستقراغ الوسع / gayret sarf etmek ve bir caba ortaya koymak”. *Mustafa*, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye) 1/342.

<sup>5</sup> Emir Abdulaziz, *Usulu’l-Fikhi’l-İslami*, (Kahire: Daru’s-Selam, 1997), 2/754.

<sup>6</sup> Buhari, “Feza’lü-Kur’an”, 5; Müslim, “Salatü’l-Müsafirîn”, 270; Tirmizi, “Kıraat”, 2.

<sup>7</sup> Buhari, “Meğazi”, 30.

<sup>8</sup> Fıkıhta ihtilaf ilk önceleri meşru görülürken özellikle h. 2. yüzyıldan sonra sorgulanmaya başlanmış ve Zahiriler, Şiiiler ve Batıniler tarafından reddedilmiştir. Muharrem Kılıç, Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilaf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü’l-hilaf) İlkesi Konusunda Şâtıbî’nin Yaklaşımı, *Marife* 5 (Güz 2005), 55-73.

## 1-FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ SEBEPLERİ

### 1.1. Kırâat Farklılıkları

Sözlükte okumak, toplamak<sup>9</sup> anlamlarına gelen kırâat, günümüzde bir ilim dalının adı olarak kullanılmaktadır. Kırâat ilminin kurucusu kabul edilen İbnü'l Cezerî, kıraati "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve okuyanlarına nispet etmek suretiyle bu kelimelerin farklı okunuşlarını konu edinen bir ilim" diye tarif etmektedir.<sup>10</sup>

Kıraat farklılıkları fikhî görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Abdestte ayakları yıkama veya mesh etme konusundaki görüş farklılığı kıraat farklılığından ileri gelmektedir. Şöyle ki; abdest ayetindeki<sup>11</sup> وَأَرْجُلِكُمْ terkinin ikinci kelimesi أَرْجُلِ'un son harekesini Nâfi, İbn Âsım ve Kisai lamın nasbı; İbn Kesir, Ebu Amr ve Hamza ise lamın cerri ile okumuştur. Cumhur, ayetteki ilgili kelimeyi nasb okuyanları tercih ederek ayakların yıkanması gerektiği yönünde görüş beyan ederken;<sup>12</sup> İmamiyye Şiası, cer okuyanları tercih ederek çıplak ayağa mesh yapılması gerektiğine hükmetmiştir.<sup>13</sup> Hasan Basri ve İbn Cerir et-Taberi gasl ve mesh arasında tercihte bulunulması gerektiğini (tahyir) söylerken<sup>14</sup>; İbn Hazm, ayak ile başın bedenini iki ucu olduğu ve başa mesh ediliyorsa ayağa da mesh edilmesi gerektiği açıklamasını yaparak mesh yorumunun daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Yine aynı ayette geçen لَمْسُ أَوْ لَمْسُكُمْ ifadesindeki لمس kökünden gelen kelimeyi Nâfi, İbn Kesir, Ebu Amr, Âsım, İbn Âmir لَمْسُكُمْ , Hamza ve Kisai ise لَمْسُكُمْ şeklinde okumuşlardır. Buradan maksat dokunmak mı? cima mı? yoksa her ikisi mi? olduğu üzerindeki tartışmalar kıraat farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbas, Hasan, Atâ ve Tavus "lems" ile kast edilen cinsel ilişkidir derken, İbn Mes'ud, İbn Amr, Şâ'bi, Zührî, ve Zeyd bin Eslem el ile dokunmak olduğunu söylemişlerdir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah, H. Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l-Muârif, ty.) 3/228; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitab-u Keşşafî Istilahati'l-fünun*, (yy.: Kalkûta, 1862) 1/31.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-talibîn*, (Beyrut: 1980), 3.

<sup>11</sup> el-Maide 5/6.

<sup>12</sup> Abdurrahman el-Cezerî, *el-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Muhammed Fuad Reşad, (yy., Mektebe-i Tefikiyye, ty.), 1/56.

<sup>13</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, (Beyrut: Daru'l-Cil, 1973), 1/210.

<sup>14</sup> İbn Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1972) 6/86.

<sup>15</sup> İbn Hazm, Muhalla, (Beyrut: Mekteb Ticari, ty.) 2/57.

<sup>16</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 6/88.



Bu ihtilafın devam ettiği sonraki dönemlerde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şâfii “lemsin” dokunmak manasını dikkate alırken<sup>17</sup>, Hanefiler, “lems”den kastın cinsel ilişki olduğu kanaatini ortaya koymuşlardır.<sup>18</sup> Mâlikiler ise Şâfîler gibi düşünmüş ancak abdestin bozulması için dokunmanın şehvet ile olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>19</sup>

## 1.2. Lafız ve Gramer Yapısı Farklılıkları

### 1.2.1 Lafız

Fıkıh usulü ilminde detaylıca anlatıldığı üzere Kur’an’da farklı zamanlarda farklı anlamları ifade etmek için kullanılan lafızlar fikhî görüş farklılığına götürmektedir. Örneğin kocaları vefat eden kadınların beklemesi gereken iddet müddetinin açıklandığı ayette müşterek lafız olarak geçen فُرء kelimesi sözlükte “vakit, bir şeyi bir şeye katmak” gibi manalara gelmekle beraber Arap kabilelerinin bir kısmı bunu “حَيْضٌ” bir kısmı ise “طُهُرٌ” anlamında kullanmışlardır. Dört büyük halife, İbn Abbas, İbn Mes’ud, Ebu Mûsa el-Eşarî, Ubade bin Sâmit, Ebu’d-Derda, Mücahid, Katâde, Dahhak, İkrime, Süddi, Ebu Hanife فُرء lafzının “حَيْضٌ” anlamına geldiğini söylerken, İbn Ömer, Aişe, Süleyman bin Yesar, Kasım bin Muhammed, Salim bin Abdullah, Ebban bin Osman, Ömer bin Abdulaziz, Zühri, Malik ve Şafi طُهُرٌ anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>20</sup>

db | 965

Hanefiler, فُرء lafzından önce geçen ثَلَاثَةٌ kelimesinin has lafız olduğunu, üç kur’un gerçekleşebilmesi için حَيْضٌ manasına gelmesi gerektiğini iddia ederler. Çünkü طُهُرٌ manası verildiği takdirde vakitte fazlalık veya eksiklik olacağını ve üç kur’un gerçekleşemeyeceğini iddia ederler. Şafi ve Malikiler ise, sayılarda tezkirin ة ile olduğunu, dolayısıyla sonraki kelimenin müzekker olması gerektiğini, bunun da ancak طُهُرٌ ile yorumlandığında mümkün olacağını iddia etmişlerdir.<sup>21</sup>

### 1.2.2. Gramer Yapısı

Kur’an’daki gramer yapısı –bazı kaynaklarda buna üslup farklılığı da denilmektedir- fikhî görüş ayrılığına sebep olabilmektedir. Örneğin وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ<sup>22</sup> ayetindeki عضل fiili “en-

<sup>17</sup> Muhammed İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1973) 1/15-16.

<sup>18</sup> Alauddin el-Kasani, *Bedaiu’s-Sanai fi Tertibi’ş-Şerai’*, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997) 1/308.

<sup>19</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetu’l-Müctehid ve Nihayetu’l-Muktesid*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985) 1/29.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, 2/73-75.

<sup>21</sup> Zekiyuddin Şaban, *Usulu’l-Fıkhü’l-İslami*, (İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016), 342.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/232.

gel olmak” demektir. Ancak “فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ /engel olmayın” hitabı veliye mi yoksa kocaya mı yapıldığı ne siyakından ne de sibakından net olarak anlaşılamamaktadır. Veliye yapıldığını söyleyen Şafiler, “velisiz nikâh olmaz” görüşünü benimserken, bu hitabın kocaya yapıldığını söyleyen Hanefiler, “velisiz nikah geçerlidir” görüşünü, ayetin devamındaki “أَنْ يَنْكِحَنَّ” nin kadınlara rücu eden öznesine dayandırırılar.<sup>23</sup>

Gerçekte buradaki görüş farklılığı birkaç ayet sonra gelen وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَمِصْفٌ مِمَّا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفَوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ayetindeki عَقْدَةُ النِّكَاحِ daki zamirin merciinin veli mi? yoksa koca mı? olduğu tartışmasına dayanmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbas, Cübeyr bin Mut'im, Nâfi bin Cübeyr, Said bin Müseyyeb, Said bin Cübeyr, Muhammed bin Ka'b, Katâde, Nâfi, Evzaî, Sevrî, İbn Şübrüme, Ebu Hanife bu zamirin kocaya ait olduğunu söylemişlerdir. İbrahim Nehai, Alkame, Hasan Basri, İkrime, Tavus, Atâ, Ebu'z-Zinad, Zeyd bin Eslem, Râbia, İbn Şihab, Esved bin Yezid, Şâ'bi, Katade, Mâlik ve kadim mezhebinde Şâfiî bu zamirin veliye râci olduğunu iddia etmiştir.<sup>24</sup>

### 1.3. Lafızlarda İstidlal Farklılıkları

Hükümlerin kaynağı nasslardır. Nasslardaki lafızlar, lafızların anlamları ve delalet farklılıkları fikhî görüşlerde ayrılığa sebep olmaktadır. Örneğin savaşta elde edilen ganimetler ile ilgili ayette “Bilesiniz ki, (savaşta) ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir...”<sup>25</sup> buyurulmaktadır. Bu ayete göre savaşta elde edilen ganimetler Allah, peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar, yolcular ve gaziler arasında taksim edilir. Ancak başka bir ayette “O şehir halkından alarak Allah'ın Resulüne “fey” olarak verdiği şey, artık Allah'ın, resulünün, ona yakınlığı olanların, yetimlerin ve yoksulların ve yolcularındır... (Fey), hicret eden fakirler içindir... Ve onlardan önce (Medine'yi) yurt edinmiş olup kalplerinde iman yerleşmiş olanlar içindir... Ve onlardan sonra gelenler içindir”<sup>26</sup> denilmektedir.

Sonraki ayetlerin önceki ayetleri tahsis ettiği düşünüldüğünde savaştan elde edilenlerin sadece yukarıda zikredilen beş sınıfla sınırlı olmadığı, aynı zamanda gelecek nesillerin de onlardan pay alacağı anlaşılmaktadır. Bu görüş Hanefilere ait olup, Şafiler, bu görüşü paylaşmazlar. Çünkü on-

<sup>23</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 1/158-159.

<sup>24</sup> Kebbare, *el-Fıkhü'l-Mukaren*, 118-119.

<sup>25</sup> el-Enfal 8/41.

<sup>26</sup> el-Haşr 59/7-10.

lara göre bu iki ayet arasında fark vardır; birinci ayet ganimetten bahsetirken, ikinci ayet fey'den bahsetmektedir. Ganimet savaşta zorla alınan mallar demektir.<sup>27</sup> Fey ise savaşmadan alınan malları ifade etmektedir.<sup>28</sup> Burada konu birliği olmadığı için tahsis söz konusu değildir. Malikiler, âmm lafız, *zanniyyet* (kesin olmayan bilgi) ifade eder, dolayısıyla birinci ayetin delaleti *katiyyet* (kesin bilgi) ifade etmez ki savaşta alınan mallar sadece gaziler arasında paylaşırılın görüşündedirler. Hanefilerde, âmm lafızda tahsisin olabilmesi için *müstakil* (bağımsız cümlede) ve *muttesil* (aynı zamanda) olma şartları vardır.<sup>29</sup> Burada müstakil olma şartı olsa da muttesil olma şartı bulunmamıştır. Hanefiler bu durumda neshin olacağını söylemektedirler.

Yukarıda da görüldüğü gibi çoğunluk müctehidlere göre tahsise uğramayan âmm lafız, zaniyyet (kesin olmayan bilgi), Hanefilere göre ise katiyyet (kesin bilgi) ifade eder. Buradaki icthadî yöntem farklılığına bağlı olarak savaş yoluyla alınan arazilerin durumu hakkında farklı fikhî görüşler ortaya konulmuştur. Buna göre, Şafi mezhebinde savaşarak alınan mallar ister menkul ister gayrimenkul olsun gaziler arasında taksim edilirken,<sup>30</sup> Maliki mezhebinde bu tür araziler taksim edilmez, vakfedilir ve gelirleri Müslümanların harp mühimmatı, mescit yapımı gibi ihtiyaçları için sarf edilir.<sup>31</sup> Hanefilerin görüşüne göre, devlet başkanı bu tür arazileri Müslümanlar arasında dağıtmak ile sahiplerinin elinde bırakmak arasında serbest bırakılmalıdır.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi savaşarak elde edilen arazilerin durumu hakkında yukarıda zikredilen görüşlerin arka planında, ilgili ayet üzerindeki yöntem farklılığına dayalı fikhî görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Diğer taraftan çoğunluk müctehidlere göre, âmm lafzın fertleri üzerine delaleti zannî olduğu için Kur'an'ın umumi lafzı haber-i vahid veya kıyas ile tahsis edilebilir. Bir kadını, halası veya teyzesi ile aynı zamanda nikah altında tutma veya baba katilinin mirastan mahrum olduğunu bildiren hadislerin miras ayetlerini tahsisi böyledir.<sup>33</sup> Hanefiler, tahsise uğramamış umumi lafzın fertleri üzere delaletinin kat'i olduğu görüşünü sa-

<sup>27</sup> Ali Bin Muhammed el-Cum'a, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, (Riyad: Obekan, 2000), 419.

<sup>28</sup> el-Cum'a, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, 413.

<sup>29</sup> Muhammed Kemaleddin, Remzi Muhammed Ali Dıraz, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 295.

<sup>30</sup> Muhammed eş-Şirbini el-Hatib, *Muğni'l-Muhtac -Nevevi'nin Minhac Metni ile-*, (Mısır: Mustafa Halebi Matbaası, 1958) 3/102.

<sup>31</sup> İbn Rüşt, *Bidayetu'l-Muctehid*, 2/401.

<sup>32</sup> Burhaneddin el-Merğınani, *el-Hidaye*, Thk. Mahmud Şehade (Dimeşk: Daru'l-Farfur, 2006), 4/303.

<sup>33</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 1/253.

vunmaktadır. Âmm lafız tahsise uğrayabilir ancak burada tahsis edenin mütevâtir veya meşhur sünnet olması gerekir. Onlar, Kur'an'ın umumi lafzının haber-i vahid veya kıyas ile tahsisini kabul etmezler. Çünkü tahsis bir nevi tağyirdir (değişiklik yapmaktır). Kat'i olan zannî ile tağyir edilemez. Fakat bir kere tahsise uğrayan âmm lafız, kat'iliğini kaybettiği için haber-i vahid veya kıyas ile tekrar tahsis edilebilir.<sup>34</sup>

İctihad alanındaki yöntem farklılıklarından dolayı Hanefilere göre kasten besmeleyi terk edenin kestiği yenmez. Onlar “ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُهُ ”<sup>35</sup> ayetini “Müslümanın kestiği, üzerine Allah'ın ismi anılmadan kesilenden yemeyin”<sup>36</sup> hadisi ile tahsis etmezler. Çünkü bu hadis haber-i vahiddir. Ancak besmeleyi unutarak terk edenin kestiğinin yenilebileceği görüşündedirler. Çünkü unutan hükmen hatırlayan gibidir, bilerek besmeleyi terk etmiş değildir. Ayrıca unutmak genel olarak özür sayılmıştır.<sup>37</sup> İmam Malik, ayetin hadisi nesh ettiğini söyleyerek Ebu Hanife ile aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>38</sup> İmam Şafi, besmelenin sünnet olduğunu, dolayısıyla besmeleyi kasten terk edenin kestiğinin helal olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, ayetin umumiliğini haber-i vahid ile tahsis etmişlerdir. Hz. Aişe, hayvanlarını keserken besmele çekip çekmediklerini bilmediğimiz kişiler tarafından bize et getiriliyor, ne yapalım? diye soranlara Resulullah'ın “*besmeleyi çekin ve yiyin*”<sup>39</sup> dediğini naklediyor. Yine Ebu Davut'un Mürsel hadisler arasında zikrettiği bir hadiste “*Allah'ın ismini ister zikretsin ister zikretmesin Müslümanın kestiği helaldir*”<sup>40</sup> ifadesi yer almaktadır.

968 | db

#### 1.4. Tearuzun Neden Olduğu Farklılıklar

Tearuz, iki delilin birbiriyle çelişecek şekilde bir meselenin gerekçesi olmalarıdır. İlkesel olarak naslarda varlığı düşünülmediği için tearuz, görünürde ve müçtehidin anlayışında olduğu varsayılmaktadır.<sup>41</sup> Dolayısıyla, naslarda dışarıdan bakıldığında aralarında var gibi görülen tearuz, değişik yöntemler ile giderilmeye çalışılmıştır. Örneğin, kocası ölen kadının iddeti bir ayette dört ay on gün olarak verilirken,<sup>42</sup> diğer ayette bir

<sup>34</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 1/252.

<sup>35</sup> el-En'am 6/12.1

<sup>36</sup> Merğınani, *Hidaye*, thk. Mahmud Şehade, 4/90.

<sup>37</sup> Kemaleddin el-Hümam, *Fethu'l-Kadir*, 8/55.

<sup>38</sup> İbn Rüşş, *Bidayetu'l-Müctehid*, 1/448.

<sup>39</sup> Buhari, “*At'ime*”, 2.

<sup>40</sup> San'ani, *Sübülü's-Selem*, 4: 85.

<sup>41</sup> Kebbare, *el-Fikhu'l-Mukaren*, 120.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/234.

sene olarak verilmektedir.<sup>43</sup> Bu iki ayet arasında zahirde tearuzun olduğu açıktır. Tearuzu gidermek için Hanefiler, önce iki delilden tarihi yeni olanın eski olanı neshi (نسخ), sonra sırasıyla iki delilden birini tercih (ترجيح), delillerin arasını cem ve tevfiq (جمع وتوفيق) ve delilleri düşürerek (تساقط) başka delile gitme yöntemlerini kullanmaktadır.<sup>44</sup> Bu ayetlerden birincisi tertipte ikincisinden önce gelmişse de nüzulde sonra gelmiştir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen birinci ayet ikinci ayeti nesh ettiği görüşüne varanlar olmuştur.<sup>45</sup>

Nikâhta mehrin sınırı konusunda müçtehitler arasında farklı yorumlar yapılmıştır. İmam Şafi ve Ahmet bin Hanbel, tarafların anlaşmalarını sağlayacak veya bir kıymet ifade eden az bir şey mehir olmaya elverişlidir derken, Hanefiler, mehrin en azını on dirhem ile sınırlandırmış, Malikiler ise hırsızlık nisabına kıyas ederek ¼ dinar olarak belirlemişlerdir.<sup>46</sup> Birinci görüş sahipleri, Sehl bin Sa'd'den rivayet edilen bir olayda Hz. Peygamberin Kur'an'dan bir sure karşılığında evlendirmesini<sup>47</sup> ve Âmir bin Rabia'dan gelen diğer bir rivayette iki pabuç karşılığında evlenmeyi kabul eden kadına icazet vermesini<sup>48</sup> delil olarak gösterirler. İkinci görüş sahipleri Cabir'den gelen "kadınları velileri evlendirsün, kadınlar denkleri ile evlensün, mehir, on dirhemden aşağı olmasın"<sup>49</sup> hadisini delil olarak getirirler.

db | 969

Had cezasının uygulanmasında fıkıh âlimlerini farklı yorumla sevk eden, konu ile ilgili gelen rivayetlerin birbiri ile tearuzudur. Cumhura göre had cezasının uygulanabilmesi için çalınan miktarın üç dirhem veya dinarın ¼ ü ve daha fazlası olması gerekir. Cumhur bu yorumuna delil olarak İbn Ömer'den gelen rivayeti esas alır. Bu rivayette "Nebi (sav) üç

<sup>43</sup> el-Bakara 2/240.

<sup>44</sup> Hanefilere göre tearuzu giderme yolları: 1-Nesh: delillerin tarihine bakılır, sonraki delil öncekini nesh eder. 2-Tercih: yasaklayana almak, nefyedeni değil ispat edeni almak gibi tercih sebepleri kullanarak bir tercihte bulunmak. 3-Amm olanı has üzere, mutlak olanı mukayyed üzere hamletmek gibi yolları kullanarak cem ve tevfihte bulunmak. 4-Bunlar yapılmıyorsa, bu delilleri bırakıp başka delil aramak.

Şafiler tearuzu giderme yollarını, yukardaki maddeleri: 1-Cem ve Tevfik 2-Tercih 3-Nesh 4-Delilleri düşürmek şeklinde sıralayarak saymaktadırlar. (Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslami*, 2/1183)

<sup>45</sup> Abdurrahim Yakup, *Teysiru'l-Vusul ila İlmu'l-Usul*, (Riyad: Obekan Yayınları, 2010), 2/202.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid*, 1/20.

<sup>47</sup> Buhari, "Nikah", 50.

<sup>48</sup> Tirmizi, "Muhuru'n-Nisa", 4/305.

<sup>49</sup> Bu hadis muhaddisler tarafından cerh edilmiştir. Çünkü ravileri arasında Mübeşşir bin Ubeyd ve Haccac bin Ertad vardır. Bunlar zayıf ravilerdir. (Zeylei, *Nasbu'r-Raye*, 3/196)

*dirhem değerindeki kalkanı çalanın elini kesti*<sup>50</sup> buyrulur. Diğer delilleri Hz. Aişe'den rivayet edilen "Resulullah (sav) ¼ ve fazlası sebebiyle hırsızın elini keserdi"<sup>51</sup> haberidir.

Hanefilerin hırsızlık haddini gerektiren miktarın on dirhem olduğu yorumlarının delili İbn Abbas'ın "Nebi (sav) kıymeti bir dinar veya 10 dirhem olan kalkan sebebiyle hırsızın elini keserdi" haberidir.<sup>52</sup>

Hasan Basri ve Davut ez-Zahiri gibi âlimler ise az olsun çok olsun hırsız had cezası tatbik edilir, demişlerdir. Onlar, ayetteki sirkat lafzının umumilik ifade etmesinden ve Ebu Hureyre tarafından rivayet edilen "Allah (cc) hırsıza lanet etsin yumurtayı çalar, eli kesilir, ipi çalar eli kesilir" hadisinden bu yoruma gitmişlerdir.<sup>53</sup>

## 1.5. Fıkıh Âlimlerinin Hadis Anlayışlarındaki Farklılıklar

### 1.5.1. Hadise Ulaşma

Kaynaklarımızda yer alan bazı olaylardan anlaşıldığına göre büyük Sahabîler, Hz. Peygamber'in hadislerinin bir kısmından haberdar değildi. Hz. Osman, kocası ölmüş bir kadının iddetini evinde beklemesi gerektiği kararını, ancak Fera binti Malik'e Hz. Peygamber'in "kocanın evinde iddetini tamamlama" dediği haberini aldıktan sonra verebilmişti.<sup>54</sup>

Abdullah bin Mes'ud ile ilgili nakledilen benzer bir olayda, kocası ölmüş mufavvida yani mehirsiz evlenen dul kadının<sup>55</sup> mirastan pay alıp alamayacağı sorulduğunda O, bu konuda Hz. Peygamber'den bir şey duymadığını söylemiştir. Konu uzun bir müddet tartışıldıktan sonra, o kadının mehr-i misli hak ettiğine, iddet ve miras hükümlerinin tatbik edilmesi gerektiğine dair hüküm verildi. Daha sonra Ma'kıl bin Yesar, aynı konumda olan bir kadın hakkında Hz. Peygamber'in aynı şekilde hüküm verdiğini nakledince, İbn Mes'ud, beni İslam ile şereflendikten sonra bu kadar sevindiren başka bir olay olmamıştır, demişti.<sup>56</sup>

Yine Ebu Hureyre, çevresindekilere Ramazanda cünüp olarak sabahlayan kişinin oruç tutamayacağına dair fetva veriyordu. Çünkü Hz. Aişe'den rivayet edilen hadis ona ulaşmamıştı. Bu hadîse göre bir adam Hz.

<sup>50</sup> Buhari, "Hudud", 13.

<sup>51</sup> *Camiu'l-Usul fi Ehadisi'r-Resul*, el-Faslu'l-Evvel: fi mucebi'l-Kat', 3/554.

<sup>52</sup> Kasani, *Bedaii*, 9/452.

<sup>53</sup> Buhari, *La'ane's-Sariku*, 21/39; Müslim, *Haddu's-Sirka ve Nisabuha*, 9/52.

<sup>54</sup> Şafi, *er-Risale*, 189-190.

<sup>55</sup> Muhammed Kal'aci, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, 448.

<sup>56</sup> Nesei, "Sünen", 98.

Peygambere gelmiş “Ya Resulallah! Ben cünüp olarak sabahlıyorum oruç tutayım mı? diye sorduğunda, Allah resulü: “*benimde cünüp olarak sabahladığım oluyor, orucumu tutuyorum*” buyurmuştur.<sup>57</sup>

### 1.5.2. Hadisin Sübutu

Hataya düşme kaygısıyla hareket eden sahabeler, hadis rivayetinde keskin kurallar koymuşlardır. Özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi sahabeler hadis rivayetinde çok tedbirli davranmışlardır. Diğer Sahabeler de onların yolunu izlemiştir. “*كفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع/Kişiye her duyduğunu söylemek yalan olarak yeter*”<sup>58</sup> ifadesi hadis rivayeti ile ilgili en çok kullanılan hadis olmuştur.<sup>59</sup>

Sahabîler duydukları hadisin sıhhatine kanaat getirinceye kadar uygulamaya koymazlardı. Bir nine Hz. Ebu Bekir’den miras payı istemişti. Muğire bin Şu’be, ninenin payının 1/6 olduğunu bildiren rivayeti nakledince, Hz. Ebu Bekir hemen uygulamadı. Muhammed bin Mesleme bu rivayeti teyit edince uygulamaya koydu. Yine Hz. Ömer, kendisini ziyarete gelen Ebu Musa el-Eşari’nin uyguladığı üç defa kapıyı tıkladıp ayrılma rivayetini ikinci bir şahidin desteğinden sonra kabul etmiştir.<sup>60</sup>

db | 971

Sahabe döneminde hadisleri denetleme mekanizması bu şekilde işlerken, sonraki dönemlerde hadislerde yorum farklılıklarının önüne geçilememiştir. Örneğin ortağın şuf’a hakkına sahip olduğu konusunda ittifak varken, komşunun bu hakka sahip olup olmadığına ihtilaf edilmiştir. Malik, Şafi ve Ahmed bin Hanbel, ortaktan başkasının şuf’a hakkı olmadığı yorumunu benimserken, Ebu Hanife komşunun da şuf’a hakkı olduğunu iddia etmiştir. Komşunun şuf’a hakkı konusundaki bu ayrılığın sebebi, hadislerin sübutundaki şüphedir. Cabir bin Abdullah’tan gelen bir rivayette şuf’a’nın henüz taksim yapılmadığı yerlerde olduğu ifade edilmekte, Ebu Hureyre’den gelen başka bir rivayette ise konak bölündüğünde, sınırları belirlendiğinde şuf’anın olmayacağına dair olan hadis bunu teyit etmektedir.<sup>61</sup> Bu hadisleri kabul edenler şuf’anın aynı zamanda komşu hakkı olduğunu ifade eden hadisleri ya kabul etmemekte veya tevîl etmektedirler. Bu hadislerden birisi Semure’nin rivayet ettiği “*جار الدار أحق بدار الجار/Konağın komşusu komşunun konağına daha layıktır*”

<sup>57</sup> Müslim, “Savm”, 138.

<sup>58</sup> Hakim Nisaburi, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Kitabu’l-İlm, (Daru’l-Marife, 1998), 4/165.

<sup>59</sup> Nurettin Itr, *Menhecu’n-Nakd*, 52.

<sup>60</sup> Nurettin Itr, *Menhecu’n-Nakd*, 52-53.

<sup>61</sup> Buhari, Bey’u-Şerik min Şerikihi, 7/477.

hadisidir.<sup>62</sup> Diğeri ise Ömer bin eş-Şerid'in rivayet ettiği “ الجار أحق بسقبيه/Komşu, yakın ve bitişik olduğu için daha önceliklidir” hadisidir.<sup>63</sup>

Başka bir örnek ise Ramazanda unutarak yiyen ve içenin orucunun bozulup, bozulmayacağı meselesidir. Ebu Hureyre'den rivayet edilen iki hadisten birinde “Kim oruçlu iken unuttur, yer ve içerse orucunu tamam-lasın. Onu ancak Allah yedirmiş ve içirmiştir” buyrulurken diğesinde “Oruçlu unutarak yiyip içtiğinde bu ancak Allah'ın ona bir rızkıdır, kazası yoktur” hadisidir.<sup>64</sup> Cumhur bu hadislere dayanarak unutarak yiyen ve içenin orucunun bozulmayacağına hükmederken, İmam Malik birinci hadisi unutarak yiyen ve içenin günahının olmadığı ile tevîl etmekte, ikinci hadisin sahih olduğunu kabul etmemektedir.<sup>65</sup>

### 1.5.3. Mürsel Hadis Meselesi

Mürsel hadisi, hadis âlimleri yaşına bakmaksızın tabiidinden olan birisinin Resulullah'a nispet ederek rivayet ettiği hadis olarak,<sup>66</sup> fıkıh usulü âlimleri ise, âdil olan birisinin Resulullah ile karşılaşmadığı halde ondan rivayette bulunduğu hadis olarak tanımlamaktadır.<sup>67</sup> Anlaşılan usul âlimleri Mürsel hadis rivayeti hakkında ortaya konulan eleştirilerden sakınmak için ravinin adaletini şart koşmuşlardır.

Ebu Hanife, İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel Mürsel hadisi delil olarak kullanmada bir sakınca görmezken, Zahiriler, Mürsel hadisin delil değeri bulunmadığını iddia ederler. İmam Şâfiî, daha mutedil bir yol izleyerek, Mürsel hadisi delil olarak kullanabilmek için ravinin Saîd b. Müseyyeb, Zühri gibi tâbii büyüklerinden olmasını ve manasının senedi muttasıl bir hadis ile desteklenmesi gerektiğini ifade eder. Mürsel hadis mana itibarıyla senedi muttasıl bir hadis ile desteklenmediği takdirde başka bir Mürsel hadis ile desteklenmesini veya Mürsel hadisin sahabe kavline muvafık olmasını veya ehline Mürsel hadisin kabul görmüş olmasını yeterli görürler.<sup>68</sup>

Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağına delil olarak gösterilen hadis, Mürsel bir hadistir. Bu hadise göre Resulullah namazda

<sup>62</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, 5/231.

<sup>63</sup> Ebu Davut, “Şu'fa”, 9.

<sup>64</sup> İbn Mace, “Savm”, 5.

<sup>65</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4 Cilt, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye) 1/277; İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, (Kahire: Matbaat-ı Selefîyye, ty.) 4/184.

<sup>66</sup> Nurettin İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 370.

<sup>67</sup> Zuhayli, *Usul-u Fıkıh*, 1/472.

<sup>68</sup> Şafii, *Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: Diyanet Yayınları, 1996), 249.



gülen bir adama abdestini ve namazını iade etmesini emretmiştir. Hanefiler, Mürsel hadisi kabul ettikleri için namazda sesli gülenin hem abdestinin hem namazının bozulacağını söylemişlerdir. Şafiler ise, Mürsel'in şartları burada bulunmadığı ve genel kurala aykırı olduğu için namazda sesli gülenin abdestinin bozulmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Genel kural dedikleri ise, namazın dışında tahareti bozmayan bir şeyin namazda tahareti bozucu olarak kabul edilmesidir.<sup>69</sup>

#### 1.5.4. Haberi Vahid İle Amel Meselesi

Haber-i vahid, mütevatir veya meşhur derecesine ulaşmayan hadistir. Sahabiler, haber-i vahidin sübutu ile ilgili farklı kriterler<sup>70</sup> benimsemiş olsalar da haber-i vahid<sup>71</sup> ile amel etmede bir sakınca görmemişlerdir.<sup>72</sup>

Fıkıh âlimleri zan ifade ettiği için haber-i vahid ile amel edilebilmesi için bazı şartlar koşmuşlardır. Hanefi âlimlerin haber-i vahid ile amel edilebilmesi için koştuıkları şartların başında **kitap ve meşhur sünnete muhalif olmaması** gelmektedir. Bu sebeple İbn Abbas'tan gelen "şahit ve yeminin bulunduğu yerde Rasulullah hüküm verdi" haberi kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an'da şahitlikle ilgili olarak erkeklerden iki veya bir erkek iki kadın şahit istenilmektedir. Yemin konusunda ise meşhur sünnette "iddiada bulunana delil, inkar edene ise yemin gerekir" hadisi<sup>73</sup> gelmiştir. Yukarıda haber-i vahid olarak gelen İbn Abbas hadisi kitap ve sünnete aykırı olduğu için reddedilmiştir.

İkinci şartları **râviden rivayetinin hilafına bir amelin sadır olmamasıdır**. Bu sebeple Hanefiler, Abdullah bin Amr'dan rivayet edilen "*namazda elleri kaldırma*" hadisini kabul etmemişlerdir. Çünkü Mücahid, İbn Amr'ın arkasında namaz kılariken onun ellerini kaldırmadan kıldığını nakletmektedir.<sup>74</sup> Aynı şekilde Ebu Hureyre'den rivayet edilen "*Köpek bir kaptan yaladığında yedi defa o kap yıkansın, birisi toprakla olsun*" hadisi ile amel etmediler.<sup>75</sup> Çünkü Ebu Hureyre üç kere yıkamakla yetinmişti.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Zeylai, *Nasbu'r-Raye*, 1/47.

<sup>70</sup> Mesela Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer iki şahit olmadan haber-i vahidi kabul etmezlerdi.

<sup>71</sup> Hz. Ebubekir'in "Peygamberler öldükleri yere defnedilirler" hadisi ile "Biz, peygamberler topluluğu olarak miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır" hadisleri böyledir.

<sup>72</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhu'l-İslami*, 2/464-465.

<sup>73</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Masâbîh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002/1422) 4/445.

<sup>74</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, 2: 179-182.

<sup>75</sup> Ebu Davud, "Vudû", 16.

<sup>76</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhu'l-İslami*, 2/470.

Üçüncü şartları, **haber-i vahidin sıkça karşılaşılan ('umumu'l-belvâ) bir konuda olmamasıdır**. Onun için Hanefiler namazda besmeleyi cehri okumayı emreden hadisi reddederler. Onlara göre namaz her gün yapılan bir ibadet olduğu için Resulullah besmeleyi açıktan çekmiş olsaydı bunu herkes bilirdi, derler.

Hanefilerin haber-i vahidi kabul için koştukları son şartları ise **fakih olmayan ravinin rivayetinin kıyasa ve şer'i usullere aykırı olmamasıdır**. Onun için "musarrat"<sup>77</sup> hadisi ile amel etmezler. Rasulullah (sav) "Deve ve koyunun memesinde sütü biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvan satın alırsa onu sağdıktan sonra muhayyerdir; ister elinde tutar isterse geri verir ve hayvanın sütüne karşılık bir sa' hurma verir" buyurmuştur. Hanefiler bu hadisi Kur'an ve sünnet ile sabit olan "misli ile tazmin" kuralına aykırı görmüşlerdir. Hadiste, tüketilen süt karşılığı bir sa' hurma verilmesi emrediliyor. Hanefiler, buradaki zararın hurma ile değil, misli ile yani süt ile tazmin edilmesini söylüyor. Bununla birlikte "الخراج بالضمنان/menfaat risk karşılığıdır" prensibine göre tazminin sakıt olması gerekir. Çünkü hayvan alıcının elinde iken telef olsaydı tazmini ona ait olacaktı, o halde menfaati de ona ait olmalıdır. Dolayısıyla satıcıya bir şey ödemesi gerekmemelidir.<sup>78</sup>

974 | db

Şafiler, haber-i vahid ile amel edilebilmesi için râvinin dininde sağlam, sözünde sadık olmasını (تقفة), sözü anlayan, duyduğu kelimeler ile veya yakın kelimeler ile nakleden (عاقل), kitaptan naklediyorsa okuduğunu hıfz edebilen (ضابط), ve haberin ehl-i ilmin kabul ettiği hadislere muhalif olmamasını şart koşarlar.

Malikiler, haber-i vahid ile amelde Medine ehlinin ameline muhalif olmamasından başka şart koşmazlar. Bu sebeple namazdan çıkmak için her iki tarafa selam vermeyi gerekli görmezler ve Medine ehlinin uygulamasının böyle olduğunu söylerler. Şafiler de aynı görüşü paylaşırlar. Ancak Hanefiler ve Hanbeliler namazdan çıkmak için her iki tarafa selam verilmesi gerektiğini bu hadise dayanarak söylemişlerdir. Hanbeliler ise senedin sıhhatinden başka şart koşmamışlardır.<sup>79</sup>

### 1.6. Kıyas Delilini Kullanma Farklılıkları

Kıyas, yeni bir hüküm ortaya koymaması itibariyle asli bir delil olmamakla birlikte hükme ulaşma yöntemlerinden birisidir. Var olan hük-

<sup>77</sup> Musarrat: bol süt verdiği zannedilsin diye uzun süre sağılmayan, memesi süt ile dolu olan koyun veya deve gibi hayvanlardır.

<sup>78</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhu'l-İslami*, 2/471.

<sup>79</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhu'l-İslami*, 1/470-473.

mü ortaya çıkardığı için usul kitaplarında buna “muzhir delil” ifadesi kullanılır.<sup>80</sup>

İctihadi kıyas ile eşitleyen İmam Şafii kıyası, “Hakkında ayet veya hadis bulunan bir meselenin hükmünü, aralarındaki benzerlik ya da illet birliği nedeniyle, hakkında ayet veya hadisten delil bulunmayan başka bir meseleye uygulamaktır” şeklinde tanımlamıştır.<sup>81</sup> İmam Şafi icthad faaliyetini kıyas üzerinden yapmış ve kıyası, akli sınırsız kullanmayı önleyecek bir sistem haline getirmiştir. Diğer bir ifadeyle İmam Şafii, serbest akıl yürütme anlamındaki “rey”in yerine sistematik akıl yürütmek demek olan “kıyas”ı koymuştur.<sup>82</sup>

Usul-u fıkıh ve mantık alanında değerli eserler veren İmam Gazzâli kıyası, “İki olay arasında bulunan hükmün veya vasfın ispatı veya nefyini içeren ortak bir illet sebebiyle, bu hükmü her ikisine vermek ya da vermemek açısından bilineni bilinmeyene hamletmektir. Bu vasıf birliği, hükümde birliği gerektiriyorsa, yapılan hamletme işlemi geçerli, gerektirmiyorsa geçersiz bir kıyas olur” şeklinde açıklamıştır.<sup>83</sup>

Müctehidlerin çoğunluğu kıyası delil olarak kabul ederken<sup>84</sup>, Zahiri, Şii ve bazı Mutezilî âlimler kıyası delil olarak kabul etmemişlerdir. Kıyasa ilk itiraz edenin mutezilî bir âlim olan Nazzam olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan bir başka mutezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kıyası delil olarak kabul etmektedir.<sup>85</sup>

Deliller hiyerarşisinde Kur'an daima sübutu kati delil olarak birincil konumunu muhafaza etmiştir. Usulcülerin çoğunun kabul ettiği tasnifte Sünnet, İcma ve Kıyas Kur'an'dan sonra asli delillerden kabul edildiği gibi Kur'an ve Sünnet asli delil, diğerleri fer'i delil veya Kur'an, Sünnet ve İcma şer'i ve kat'i delil, kıyas ise delilden daha ziyade diğer delillerdeki hükümlere ulaşmada bir yöntem, dolayısıyla zanni bir delil olarak değerlendirilmiştir.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhü'l-İslami*, 1/603.

<sup>81</sup> Şafii, *el-Ümm*, 1/86.

<sup>82</sup> Şafii, *er-Risale*, 257.

<sup>83</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, 2/446.

<sup>84</sup> Ebu Abdullah Muhammed Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk.Ebu Hafs Sami b. el-Arabî, (Riyad: Daru'l-Fazile, 2000), 2/846-847; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/400.

<sup>85</sup> Muhammed Ebu'n-Nur Zühbeyr, *Usûlü'l-Fıkh*, (Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 4/5.

<sup>86</sup> Bk. TDV, Delil Maddesi; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5: 27-28; İsa Mennun, *Nibrasü'l-Ukûl fi Tahkiki'l-Kıyas İnde Ulemâi'l-Usûl*, (Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345), 1: 196-197.

Kıyasın zanni bir delil olarak değerlendirilmesi özellikle ukubat ve keffaretlerin kıyas ile sabit olmasını engellemiştir. Ancak ukubat ve keffaretler delatu'n-nas ile sabit olurlar.<sup>87</sup> Bu sebeple Hanefiler, zina eden Maiz'in<sup>88</sup> recm edilmesindeki illetin "ihsan/احسان" olduğunu aynı illetin bulunduğu başka bir yerde aynı hükmün uygulanacağını söylemiştir. Ancak buradaki hükmün taşınma yönteminin kıyas değil delaletü'n-nas olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü kıyas zanniyet ifade ederken delaletü'n-nas kat'iyet ifade etmektedir. Delatu'n-nas'daki işlemin kıyasdaki işlem- den bir farkı olmamasına rağmen birisinin zanniyet diğersinin kat'iyet ifade etmesinin sebebi, delaletü'n-nas'daki illetin nassın içinde lügavî olarak bulunması,<sup>89</sup> kıyasdaki illetin ise müctehidin çabası ile tespit edilmesidir. Şafilere, böyle bir ayırıma gitmeden mefhumu'l-muvafaka dedikleri<sup>90</sup> delaletü'n-nas ile kıyası, bilgi ve amelde aynı değer- de kabul etmişlerdir.

Yine Hanefi ve Maliki, ramazanın gündüzünde eşyle karı-koca ilişkisi yaşayanlara keffaretin gerekmesi hükmünü bilerek yiyen ve içenlere taşımaları kıyas yoluyla değil delaletü'n-nas yoluyla- dır. Bu yüzden Şafi ve Hanbeliler, keffaret hükmünü sadece cima ile sınırlı tutmuşlar, bilerek yiyen ve içenlere taşımamışlardır. Çünkü onlar, kıyas ile delaletü'n-nas'ı aynı kabul etmişler, her ikisinin de zanniyet ifade ettiğini ve bunlar ile keffaret hükümlerinin sabit olamayacağı sonucuna varmışlardır.<sup>91</sup>

976 | db

### 1.7. İstihsan Delilini Kullanma Farklılıkları

Hanefilerin kıyastan sonra en fazla kullandıkları yöntem istihsandır. İstihsanın birçok tanımı yapılmıştır. Her tanımın övülecek ve eleştirilecek tarafları vardır. Bu tanımlar arasında eleştiriyi en aza indiren Âmidî'nin şu tanımıdır: "Asli delilin hükmünden, nassda, icmada ve diğer yerlerdeki daha kuvvetli bir delil ile tâli delile dönmektir"<sup>92</sup>

Hanefi kaynaklarında bir meselenin hükmü kıyasa ve istihsana göre değerlendirildikten sonra zaman zaman istihsanın, kıyasın önüne geçiril-

<sup>87</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fıkhî'l-İslami*, 1/355.

<sup>88</sup> Maiz bin Malik el-Eslemi, Resulüllah zamanında recm edildi. Resulüllah: "Onun tevbesi bir topluluğun tevbesine bedeldir" dediği kişidir. Bk. Haddabi, *Mealimu's-Sünne*, 3/317; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Camiu's-Sahih* ile birlikte, 12/180; Zencani, *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul*, 181-182.

<sup>89</sup> Pezdevi, *Usul*, Abdulaziz Buhari şerhi ile, 1/73; Serahsi, *Usul*, 1/241.

<sup>90</sup> Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, 1/73.

<sup>91</sup> Bk. İbn Kudame, *el-Muğni*, 3/115; İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, 2/68-80; Şirazi, *el-Muhezzeb*, 1/182; Baci, *el-Muvatta el-Munteka şerhi* ile, 2/51-52.

<sup>92</sup> Amidi, *el-İhkam*, 3/137.

diği görülmektedir. Çünkü onlara göre kıyas, kıyası hafî ve kıyası celî olarak ikiye ayrılmakta, farklı çeşitleri olmakla beraber istihsan ise kıyası hafî olarak da tanımlanmaktadır. Malikiler ve Hanbeliler de istihsanı kullanmışlardır. Hatta İmam Malik, istihsanın ilmin onda biri olduğunu söylemiştir. Daha sonra İmam Şafii, “الحكم بالإستحسان تلذذ”/İstihsan ile hükmetmek keyfiliktir” sözleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir.<sup>93</sup>

Şafii, el-Umm adlı eserinde bir fasıl açarak istihsanın batıl olduğunu, er-Risale adlı usul kitabında ise istihsanın keyfilik olduğunu iddia etmiştir.<sup>94</sup> “Eğer kıyası bir tarafa bırakmak caiz olsaydı, ilim adamı olmayan akli başında herkesin kendi keyfince, hakkında haber bulunmayan konularda istihsan ile fetva vermesi caiz olurdu” sözü de İmam Şafii’ye aittir.<sup>95</sup> Abdulvahid bin İsmail er-Rûyânî, istihsanı, şeriatla olmayanı kanun diye kendi nefisinden koymak olarak değerlendirirken, İbn Hazm ise “İnsanlar çirkin görse de hak haktır, insanlar güzel görse de batıl, batıldır. İstihsan şehvete, hevaya uymaktır ve dalâlettir. Tevfik-i ilahiden uzak olmaktan Allah’a sığınırız” şeklinde istihsan ile ilgili düşüncelerini ifade etmiştir.<sup>96</sup>

İstihsan delilinin fer’i meselelerde farklı fikhî görüşe sebep olmasının örneklerinden birini şirket bahsinde görüyoruz. Şirket, aslında kıyasa aykırı bir akittir. Çünkü şirket akdi, vekâlet üzere kurulu bir akittir. Vekâlet akdinde vekâlet verilen konunun niyabeti kabul etmesi, caiz tasarruflardan olması, malum olması ve müvekkili adına borç alma işleminin olmaması şartları vardır.<sup>97</sup> Şirkette bu şartlardan konunun malum olması şartı bulunmadığı gibi müvekkili adına borç alma işlemleri vardır. Dolayısıyla şirket akdinin kıyasa göre caiz olmaması gerekir. Ancak insanların ihtiyacı göz önüne alındığında şirket, istihsan yoluyla caiz görülmüştür. Fakat bu görüş Hanefilere aittir. Diğer mezhepler istihsanı caiz görmedikleri için şirket çeşitlerinden farklı deliller ile sabit olanları caiz görüp, istihsana dayananları caiz görmemişlerdir. Buna göre, Şafii, Zahiri ve Caferi fakihleri şirket çeşitleri içinde sadece “inan” ve “mudaraba” şirket-

<sup>93</sup> Ebu Muhammed el-Bağavî, *et-Tehzîb fi fıkhu'l-İmam Şafîi*, 8 Cilt ( Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.) 8/177; Zuhayli, *Usul-u Fıkhi'l-İslami*, 2/735.

<sup>94</sup> Şafii, *el-Umm*, 7/277.

<sup>95</sup> Şafii, *er-Risale*, 273.

<sup>96</sup> Bk. Mebadii Amme li'l-Fıkhi'l-Caferi, 298; Usul-u İstinbat, 264; Usul-u Amme, 363; el-İsnevi, 3/169-171.

<sup>97</sup> Abdulhamid mahmud Tahmaz, *el-Fıkhu'l-Hanefi fi Sevbihî'l-Cedid*, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2014), 2/434.

lerini kabul ederken, mufavada, vücut ve sana'i şirketlerini kabul etmemişlerdir. Zeydiler ise, yalnız mudaraba şirketini kabul etmişlerdir.<sup>98</sup>

### 1.8. Maslahat-ı Mürsele Delilini Kullanma Farklılıkları

Yukarıda ifade edildiği gibi kıyas, nassda, icmada benzeri bulunan meselelerde kullanılan bir delil iken istihsan, benzeri bulunan fakat genel hükümden istisna edilen meselelerde kullanılan bir delildir. Kıyas ve istihsan gibi yöntem anlamı taşıyan bir başka delil "maslahat-ı mürsele"dir. Buna Istislah delili de denir. Maslahat-ı mürsele, nasslarda beyan edilmediği gibi benzeri de bulunmayan yerlerde kullanılan bir delildir.<sup>99</sup> Maslahat-ı mürseleyi, her konu hakkında özel bir delil bulmak yerine birçok delilden elde edilen bir anlayışla konulara çözüm bulma işlemi olarak tanımlayabiliriz.<sup>100</sup>

Maslahat-ı mürsele delilini kabul noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Müctehidlerin çoğuna göre bu delil mutlak olarak kabul edilmez. Bu yüzden maslahat-ı mürsele delilini çok kullanması sebebiyle İmam Malik eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>101</sup>

978 | db

Ebu Bekir el-Bakillani ve İbnu'l-Hacib'i dışarda bırakacak olursak Maslahat-ı mürsele delilini en çok kullanan âlimler yine Maliki alimler olmuştur. Malikilerden sonra sırasıyla Hanbeliler, Hanefiler ve Şafiler bu delili kullanmışlardır.<sup>102</sup>

Hanbeli mezhebinin önde gelen isimlerinden İbn Kudame ve İbn Teymiye maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmezler. Ancak maslahat-ı mürsele delilinin en ateşli savunucusu Necmeddin et-Tufi, İbn Kudame'nin bir taraftan maslahatı delil olarak saymazken diğer taraftan verdiği hükümlerde maslahatı gerekçe göstermesinin bir çelişki olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>103</sup>

Hanefiler, maslahat-ı mürseleyi istihsan üzerinden kullanırlar. İstihsan ve hatta kıyas delilini kullanırken dayanakları çoğunlukla maslahat-ı mürseledir. Örneğin Ebu Hanife akıl sahibi ve ergenlik yaşını doldurmuş

<sup>98</sup> Bk. Şafii, *el-Ümm*, 8/109; Nevevi, *El-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*, (Cidde: Mektebe-i İrşad, ty.), 14/61; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/122; Et-Tusi, *el-Hulaf*, 139.

<sup>99</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhî'l-İslami*, 2/840; Ramazan Ali Şernebasi, *Usulü'l-Fıkhî'l-İslami*, (İskenderiyye, Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 2005), 118.

<sup>100</sup> Bk. Şatibi, *el-Muvafakat*, 1/39.

<sup>101</sup> Şükrü Özen, "İstislah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 23/385.

<sup>102</sup> Bk. Şatibi, *el-İtisam*, 3/307; *Muvafakat*, 1/39.

<sup>103</sup> Özen, "İstislah", 23/385.

olan kişiye kural olarak hacr uygulamazken, fetvasında dikkatsiz müftü, cahil doktor ve iflas eden tüccara maslahat-ı mürseleyi gerekçe göstererek hacr uygulanması gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir.<sup>104</sup>

Maslahat-ı mürseleden ilk bahseden kişilerden olan İmam'ül-Harameyn el-Cüveyni istislahı, istidlal ve istisvab terimleri ile birlikte zikrederek "üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın akli düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren, hükme münasip mana" olarak tanımlar. Onun öğrencisi İmam Gazzâli, maslahat-ı mürselenin delil olabilmesi için zaruri, kat'i ve külli olması gerektiğini söyleyerek istislah prensibinin bağımsız bir delil haline gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Zaruri olmasından, zaruriyyat-ı hamse diye isimlendirilen din, can, akıl, nesep ve mal maddelerinden birisini korumaya yönelik olmasını, kat'i olmasından maslahatın gerçekleşmesinin kesin olmasını, külli olmasından ise halkın çoğunluğunu ilgilendirmesini kast eder.<sup>105</sup>

Maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullanma farklılığından doğan yoruma örnek olarak Müslüman esirleri kalkan yaparak yaklaşan düşmana saldırılıp, saldırılmayacağı meselesi verilebilir. Bu durumda ya kalkan olarak kullanılan masum Müslümanlar öldürülüp düşmanla savaşılacak veya düşmanın gelip herkesi öldürmesi beklenilecektir. Burada haksız yere bir insanı öldürmek ile çoğunluğun ölmesini önlemek arasında tercih edilmesi gereken bir maslahat-ı mürsele vardır. Müçtehitlerin çoğunluğu buradaki maslahat, zaruri, kat'i ve külli olduğu için kalkan olarak kullanılan Müslüman esirlerin zarar görme pahasına düşmana saldırılması görüşünü tercih ederken,<sup>106</sup> Zahiriler, Şia ve Malikilerden İbn Hâcib burada Müslüman esirlerin kalkan olarak kullanılmayacakları görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>107</sup>

## 2. FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ ZEKÂT ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda fikhî görüş ayrılık sebepleri ictihad yöntemleri de dikkate alınarak anlatılmaya çalışıldı. Burada konu özelleştirilerek zekât örneği üzerinden işlenecektir.

<sup>104</sup> Mevsili, *el-İhtiyar*, (Beyrut, Daru'l-Erkam, yy.) 2/361.

<sup>105</sup> Bk. Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2004), 2/324-327; Muhammed bin Aşur, *Makasıdu's-Şeriatil-İslamiyye*, 269.

<sup>106</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, 1/140-142.

<sup>107</sup> Bk. *Mebadii Amme li'l-Fikhi'l-Caferi*, 304; Haydari, *Usul-u İstinbat*, 265.

## 2.1. Zekâtı Ödeme Vakti

Fıkıh âlimleri arasında zekâtı ödeme vakti tartışılmış ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanbeliler, mal nisaba ulaşıp, üzerinden bir yıl geçtiğinde hemen verilmesi (علي الفور) gerekir derken,<sup>108</sup> Hanefi âlimler arasında farklı görüşler oluşmakla birlikte hemen ödenmesi (علي الفور) görüşü tercih edilmiştir.<sup>109</sup> Ebu Bekir er-Razi'nin İmam Muhammed'den rivayet ettiği diğer bir görüşte, zekâtın farziyyetinin mutlak olduğu, dolayısıyla belli bir vaktinin olmadığı, ancak zekâtı ödemeye yetecek vakti olduğu halde ödemedi vefat edenin günahkâr olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır.<sup>110</sup> Şafiler, Hanefilerde tercih edilen görüşü benimsemekte ve zekâtın hemen ödenmesi gereken bir hak olduğunu söylemişlerdir.<sup>111</sup>

Ebu Hanife ve İmam Şafî'ye nispet edilen bu yorumlar, fer'i meselelerde ortaya koydukları hükümlerden çıkarılmıştır. Yoksa ne Ebu Hanife ne de İmam Şafî zekâtın ne zaman verileceği konusunda bir açıklama yapmamışlardır.<sup>112</sup> Aksine zekât yükümlüsünün malı telef olduğunda Şafî'ye göre zekât vecibesinin düşmediği, Ebu Hanife'ye göre düştüğü görüşü, Şafî'nin mutlak emrin fevriliğe, Ebu Hanife'nin ise terahiliğe delalet ettiği ictihadında oldukları şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>113</sup>

Zekâtı ödeme vakti ile ilgili farklı görüşlerin sebebi, emir sığasının delaleti ile ilgilidir. Emir sığasının fevrî mi, terâhi mi olduğuna dair üç görüş vardır.<sup>114</sup> Birincisi, Hanefiler de dâhil olmak üzere cumhura göre karinelere soyutlanmış emir, emrin yerine getirilmesinden başka bir şeye delalet etmez. Emrin fevrî olması, tekrara delalet etmesi karineye bağlıdır. İkinci görüş, Hanbeli ve Malikilere, Hanefilerden de Kerhî'ye aittir. Onlara göre, emir fevre delalet eder yani emredilenin hemen yerine getirilmesi gerekir. Üçüncü görüş sahipleri olan el-Cüveynî'nin içinde bulunduğu bazı usulcülere göre, emrin fevre veya terâhiye delalet etmesi karinelere bağlıdır.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, 2/684.

<sup>109</sup> Kemal İbnu'l-Humam, *Fethu'l-Kadir*, 1/482.

<sup>110</sup> Kasani, *Bedâii*, 2/3.

<sup>111</sup> Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 1/413.

<sup>112</sup> Bk. Kasani, *Bedâyî*, 2/78; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Acîl Câsım en-Neşimî, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve-ş-şüûni'd-dîniyye 1994), 2/105-107.

<sup>113</sup> Zencani, *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul*, Thk. Muhammed Edip Salih, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987), 75-78.

<sup>114</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 2/88-89.

<sup>115</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 150-153.



## 2.2. Çocuğun ve Delinin Malında Zekât

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu (İmam Malik, İmam Şafi ve İmam Ahmed bin Hanbel) malı esas alarak çocuğun ve delinin malından zekâtın verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>116</sup>

Ebu Hanife ise mükellefiyeti esas alarak çocuk ve deli mükellef olmadıkları için mallarından zekât verilmemesi gerektiğini söylemiştir. Sadece toprak mahsullerinin 1/10 'dan öşür vergisini gerekli görmüştür. Çünkü toprak mahsulleri vergisi yani öşür tıpkı haraç gibi şahsın değil toprağın yükümlülüğüdür.<sup>117</sup>

İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel, görüşlerini Medine halkı uygulamasını göz önünde bulundurarak ispata çalışmışlardır. Çünkü Medine'de özellikle yetim mallarını bağış yapmak yerine ticarete değerlendirilmesi gerektiğini teşvik eden hadislerdeki<sup>118</sup> "تَصَدَّقْ" kelimesi zekât olarak yorumlanmıştır. Zira yetimin velisinin yetimin malında teberru yetkisi bulunmamaktadır. İmam Şafi ise zekât ile ilgili ayette Hz. Peygambere hitaben "onların mallarından zekâtı al..." derken ayırım yapmamış, herkesin malını buraya dâhil etmiştir. Ayrıca İmam Şafii, çocuğun ve delinin malında nafaka ve cinayet yükümlülüğü olduğu gibi zekât yükümlülüğü de olması gerekir. Çünkü bunların hepsi mali yükümlülüklerdir diyerek kıyas yapmıştır.<sup>119</sup>

db | 981

Ebu Hanife'ye göre zekât ibadet cinsinden olan bir ameldir. İbadette mükellefiyet esastır. Çocuk ve delide mükellefiyet olmadığı için bu ibadet ile mükellef değildir. Bu görüşü destekleyen hadisler de vardır. Bunlardan birisi Abdullah bin Mes'ud'dan rivayet edilen "Yetimin malında zekât yoktur" hadisidir.<sup>120</sup>

## 2.3. Ziyinet Eşyalarının Zekâtı

Altın ve gümüşten mamul ziyinet eşyaları konusunda Hanefi âlimler, diğer mezhep mensuplarından farklı olarak zekât verme hükmünü getirmişlerdir. Onlara göre bu konuda açık naslar vardır. Bu naslardan birinde Hz. Peygamber'in yanına bileğinde iki büyük bilezik olan bir kız getirildiğinde, "Bu bileziklerin zekâtını verdin mi?" diye sorar. Kızın annesi hayır cevabını verince "Bu bileziklerin kıyamet günü ateşten halka olması seni

<sup>116</sup> İbn Rüşt, *Bidayetu'l-Müçtehit*, 1/211; Şafii, *Ümm*, 1/455; İbn Kudame, *Muğni*, 2/465.

<sup>117</sup> Merginânî, *Hidaye*, 1/423.

<sup>118</sup> Malik, "Zekât", 6 (No: 12-15).

<sup>119</sup> Şafii, *Umm*, 1/23-24.

<sup>120</sup> Merginânî, *Hidaye*, 1/483-484; Zeylei, *Nasbu'r-Raye*, 2/334.

*mutlu eder mi?”* der.<sup>121</sup> Ayrıca Hanefiler, altın ve gümüşte zekâtın bulunma sebebi nema/artmadır, ziynet eşyalarında bu sebep bulunduğu için zekâtlarının verilmesi gerekir diye görüşlerini akli olarak temellendirirler.<sup>122</sup>

Diğer mezhep imamlarına göre ziynet eşyalarının zekâtı yoktur. İmam Malik, Medine ehlinin uygulamasını esas alır ve Hz. Aişe'nin kardeş kızlarının ziynet eşyalarından zekât vermemesini<sup>123</sup> delil olarak gösterir. İmam Şafii, Cabir bin Abdullah'ın ziynet eşyasının zekâtından sorulduğunda verdiği cevabı esas aldığı, ayrıca çalıştırılan hayvanlara zekât düşmemesine kıyas ederek kullanılan altın ve gümüş ürünlerine de zekât düşmeyeceğine hükmettiği nakledilir.<sup>124</sup>

#### 2.4. Malın Kıymetinin Zekât Olarak Verilmesi

Özellikle hayvanların zekâtı verilirken kendilerinin yerine kıymetlerinin verilmesi konusu fıkıh âlimleri arasında tartışılmıştır. Hanefiler, “ *وَفِي* *الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فِيهَا شاةٌ /Otlakta beslenen koyunlar kırka ulaşınca biri zekât olarak verilir*” hadisinde yasamanın amacının fakirin ihtiyacını karşılamak olduğunu, dolayısıyla koyunun yerine kıymetinin de verilebileceğini söylemişlerdir. Şafiler, bunu zorlama yorum olarak değerlendirdiklerinden kabul etmemişlerdir.<sup>125</sup>

Görüşler, usul açısından değerlendirildiğinde Şafilerin görüşü tercihe şayan durmaktadır. Çünkü onlar, Şariin metinde “kırk koyunda bir koyun” diye açıkça zikretmesini (ibratu'n-nass) bırakıp kıymetine gidilmesinin ancak takdir yaparak (iktizau'n-nass) mümkün olabileceğini, burada bu takdiri gerektiren bir sebep bulunmadığını ifade etmektedirler. Hanefilerin görüşünü ise zahir mananın dışına çıkan uç bir yorum olarak değerlendirmektedirler.<sup>126</sup>

#### 2.5. Zirai Ürünlerde Zekât Nisabı

Zirai ürünlerin zekâtı hakkında zahirde birbiriyle çelişen iki farklı hadisten birinde “*Göğün ve gözelerin suladığı, diğer bir ifadeyle yağmur suyundan başka su görmeyende 1/10, kuyu suyu ile sulananda 1/20*

<sup>121</sup> Ebu Davut, “Zekât”, 4 (No:1563).

<sup>122</sup> Mergînânî, *Hidaye*, 1/524-526.

<sup>123</sup> İmam Malik, “Zekât”, 5 (No:10-11).

<sup>124</sup> Şafii, *Umm*, 1/34-35.

<sup>125</sup> Şirazi, *el-Muhezzeb*, 1/144; Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 1/369.

<sup>126</sup> Amidi, *el-İhkam*, 3/79.

*zekât vardır*” buyrulurken, diğerinde *“Hurma veya habbenin beş vesk-tan<sup>127</sup> aşagısında zekât yoktur*” buyrulmaktadır.

Birinci hadis, yer ürünlerinin azından da çoğundan da zekâtın verilmesi gerektiğini söylerken, ikinci hadis, beş vesk (653 gr.) dan aşagısında zekâtın verilmeyeceğini belirtmektedir.

Ebu Hanife, yer ürünlerinin zekâtı için herhangi bir nisap belirlemektedir. Çünkü gelen naslardan biri nisap miktarı koyarken diğeri koymayarak birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişkiyi kaldırmanın yolu; tarihleri biliniyorsa sonra gelenin önce geleni nesh etmesi, bilinmiyorsa hadislerden birinin diğere tercih edilmesidir. Hadislerin vürud tarihi bilinmediği için birinci hadis ihtiyata daha yakın olması hasebiyle Ebu Hanife, yerden çıkan ürünlerde nisap koymama görüşünü benimsemektedir. Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu ise nisap miktarı belirleyen hadisin diğere hadisi tahsis ettiğini kabul ederek yerden çıkan ürünlerde nisap miktarının olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.<sup>128</sup>

Meyve ve sebzelerde, Ebu Hanife, kamış ve otu dışarıda tutarak, geri kalan ürünlerin zekâtının verilmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmiştir.<sup>129</sup> İmam Malik, Medine ehlinin<sup>130</sup> uygulamasını esas alarak sebze ve baklagillere zekât düşmeyeceğini söylemiştir. Hatta ona göre hurma ve üzüm tahmini olarak hesaplanır ve zekâtları ona göre verilir. İmam Şafi, Ahmed bin Hanbel, Ebu Yusuf ve Muhammed aynı görüşü paylaşmışlardır.<sup>131</sup>

db | 983

## 2.6. Ortakların Zekâtı

Ortakların, ortaklık malda zekâtlarının nasıl verileceği konusu da fıkıh âlimleri arasında tartışmaya mahal olmuştur.

İmam Şafi'ye göre, ortaklık şartları oluştuğunda ortaklar zekâtlarını bir kişinin zekâtı gibi verirler. İmam Şafi, bu görüşünü *“Zekât korkusuyla ayrı birleştirilmez, bir olan da ayrılmaz. İki ortak eşit olarak birbirlerine müracaat ederler”* hadisine dayandırmaktadır.<sup>132</sup> Hanefiler, ortaklığın

<sup>127</sup> 5 vesk: 60 sa' veya 653 gr. yapmaktadır. (Yusuf El-Kardavi, *Fıkhu'z-Zekât*, 1/373)

<sup>128</sup> Edip Salih, *Tefsiru'n-Nusus*, 2/110.

<sup>129</sup> Merginânî, *el-Hidaye*, 2/3; İbn Kudame, *el-Muğni*, 2/706.

<sup>130</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 2/82.

<sup>131</sup> İmam Malik, “Zekât” 36.

<sup>132</sup> Bu rivayete göre, 120 koyun sahibi olan ortaklar toplu verilerse 1 koyunu zekât olarak verirler, ayrı ayrı verdikleri takdirde her 40 koyun için 1 koyun vermeleri gerekir. Birisinin 100, diğere 101 koyunu bulunan ortaklar zekâtlarını birlikte verilerse 3 koyun, ayrı ayrı verilerse her birinin 2 koyun vermesi gerekir. Zekât korkusuyla

zekât nisabında bir etkisi olmadığını, ortakların her birinin zekâtını ayrı vermesi gerektiği görüşünü paylaşırlar. Hanefiler de görüşlerini aynı hadise dayandırarak “*mülkte ve mekânda ayrı olan birleştirilmez*” diye temellendirirler. Dolayısıyla onlara göre 40’ar koyundan 80 koyunu olan ortaklar, koyunlarını birleştirip bir koyun vermezler.<sup>133</sup> Malikilere göre ise, ortaklar ortak olmadan önce malları nisaba ulaşmıyorsa, ortak olduktan sonra da mallarını birleştirip birlikte zekât vermezler. Buna göre ortak olanlardan sadece ortak olmadan evvel malı nisaba ulaşan zekâtını verir, diğeri vermez. İmam Malik, ilgili hadisin zekât vermekten kurtulmak için 40’ar koyunu olan üç kişinin zekât memuru geldiğinde mallarını birleştirmelerini veya her biri 101 koyuna sahip olan iki ortağın 3 koyun vermekten kurtulmak için zekât memuru geldiğinde mallarını ayırmak hilesine başvurmalarını engellemek istemiştir.<sup>134</sup>

Bu farklılığın günümüze yansması özellikle hisse senetlerinde şöyle olmuştur: Hisse senetleri sermaye içinde yer alan maddi değeri olan evraktır. Bu kıymetli evrakın zekâtını verecek kişi hakkında iki seçenek ortaya çıkmıştır.

984 | db

Birinci seçenekte, zekâtı şirket yönetimi verir. Şirket yönetimi, şirket tüzüğünde yer alan ibareye göre zekâtı verme işini deruhte eder. Şirket tüzüğünde böyle bir madde yoksa hisse senedi sahibi şirkete yetki verir. Buradaki ihtilaf zekâtın verilme şekli ile ilgilidir.

İmam Şafi’nin yaklaşımına göre hayvanların zekâtı ile ilgili sünnette yer alan “*خطة/hulta*” prensibi gereği hisse senedi sahiplerinin malları tek bir şahsın malı mesabesinde kabul edilir ve hesaplanarak zekât ödenir.

İmam Malik’e göre “*خطة/hulta*” prensibine bakılmadan her ortağın hissesi ayrı değerlendirilip nisaba ulaşıncaya zekâtı verilir.

İkinci seçenekte şirket yönetiminin zekâtı verme işini üstlenmemesi durumunda hisse sahipleri zekâtlarını kendileri verir. Bu da iki surette olur.

Birincisi hisselerin sadece kârından verilir. Bu hisse sahiplerinin hisseyi senelik kârından istifade/temettü maksadıyla alması durumunda olur. Burada ticaret niyeti yoktur. Tıpkı gelir getiren mallar gibi değerlendirilir.

demek, zekât toplayan devlet korkusuyla demektir. Birbirlerine eşit müracaatları ise kimin malından alınmışsa o diğerine oranı nispetinde döner ve ortağı adına ödediği zekât payını ondan alır.

<sup>133</sup> Serahsi, *el-Mebsut*, 2: 154; İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, 3: 203; Şevkânî, *Neylü’Evtar*, 4: 139; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, 1: 263-264.

<sup>134</sup> İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, 1: 263-264.

Gelir getiren malların aslından değil kabzı üzerinden bir yıl geçen gelirden verildiği gibi bunların da aynı şartlarda sadece gelirlerinden verilir.

İkincisi hisselerin kendisinden ve kârından verilir. Bu da ticaret maksadıyla alınan hisselerde olur. Bu hisseler ticaret malı muamelesi yapılır. Üzerinden bir sene geçtikten sonra zekâtı hesap edilir ve ödenir.<sup>135</sup>

### SONUÇ

Fikhî görüş farklılıklarının temelinde metodolojik sebepler aranmalıdır. Bu açıdan diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh ilminde de metod/yöntem önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca geliştirilen yöntemler sayesinde İslam toplumlarının fıkıh/hukuk ihtiyacı karşılanmıştır. Yöntem farklılığında insan ve çevre faktörü etkili olmuştur. Toplumlar göre geliştirilen yöntemlerin farklı olması, doğal olarak fikhî görüşlerin farklılaşmasını doğurmuştur.

Fikhî görüş ayrılıklarının temelinde yöntem farklılığı olmakla birlikte sebepleri değişmektedir. İslam fıkının birincil kaynağı Kur'an'ın kıraat farklılığı hükümlere direk etki ederek fikhî görüşlerde de farklılığa sebep olmuştur.

Yine Kur'an'ın lafız ve üsluplarındaki farklılık, İslam fakihleri arasında farklı görüş beyan etmeye iten bir sebep olarak karşımıza çıkmıştır. Buradaki lafızdan kastımız birden çok anlama gelen kelimeler iken, üsluptan kastımız lafızların dizilişinde ve cümlelerin kuruluşundaki gramatik yapıdır.

Ayrıca lafızlardaki istidlal vecihleri de farklı sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Örneğin hayvan kesilirken bismelenin kasten terk edilmesi durumunda Hanefi ve Maliki âlimleri hayvanın murdar olacağını söylerken, Şafii fıkıh âlimleri böyle bir hayvanın yenilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda farklı görüşlerin oluşmasının sebebi haber-i vahidin Kur'an ayetini tahsis edip edemeyeceği etrafında oluşan farklı yaklaşımlardır. Hanefiler haber-i vahidin Kur'an ayetini tahsis edemeyeceğini yöntem olarak benimsedikleri için *"Allah'ın ismini ister zikretsin ister zikretmesin Müslümanın kestiği helaldir"*<sup>136</sup> hadîsini dikkate almazken, Şafiler, haber-i vahidin ayeti tahsisini kabul ettikleri için besmelesiz kesilen hayvanın etinin helal olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Naslar arasındaki tearuz yani delillerin zahirde çelişmesi ve bu tearuzu giderme

<sup>135</sup> Fıkhü'n-Nevazil, Lecnetu İ'dadi'l-Menahic bi'l-Camiati'l-Amerikyye el-Meftuha, s. 29-32.

<sup>136</sup> Şan'ani, *Sübülü's-Selâm*, 4/85.

yolundaki farklılıklar, fikhî görüşlerdeki ayrılıklara sebep olmaktadır. Buna göre, Hanefilerde tearuzu giderme yolları sırasıyla nesih, tercih, cem ve tevfiq, tesakut ve takrir şeklinde olurken, Şafiler, cem ve tevfiqi başa almışlar, arkasından tercih, nesih ve tesakut sıralamasını yapmışlardır.

Fıkıh âlimlerinin hadise ulaşma ve hadisi almadaki farklılıkları, Mürsel hadis konusundaki yaklaşımları, kıyas, istihsan ve maslahat-ı mürsele delillerini kullanmadaki yaklaşımları da fikhî görüş ayrılıklarında rol oynamıştır. Zekât örneğinde ödenen zekâtın geçerli olması niyete bağlanırken ve bunda ittifak varken,<sup>137</sup> niyet edilmeden malın tamamının bağışlanması durumunda zekât borcunun düşüp düşmeyeceği meselesi ihtilafa yol açmıştır.<sup>138</sup> Hanefiler, niyet edilmeden malın tamamı verilse bile zekât borcu düşer derken,<sup>139</sup> Şafiler, bu durumda zekâtın düşmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>140</sup> Bu görüş farklılığının temelinde yöntem farklılığı yatmaktadır. Hanefilerin istihsan anlayışına göre bağışlanan maldaki zekât miktarı her ne kadar maldan ayrılmamış olsa bile içinde belirlenmiştir, tekrar belirlemeye ihtiyaç duyulmaz.<sup>141</sup> Şafiler, burada kıyas delilini devreye sokarak zekâtı namaza kıyas etmişlerdir. Niyet edilmeden kılınan namaz farz yerine geçmeyeceği gibi niyet edilmeden verilen zekât da farz olan ödeme yerine geçmez. Kıyasın benzerlik noktası her iki ibadetin nafîle seçeneğinin var olmasıdır.<sup>142</sup>

986 | db

#### KAYNAKÇA

- Abdulaziz, Emir. *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 2 Cilt, Kahire: Daru's-Selam, 1997.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bari*, 7 Cilt, Kahire: Matbaat-ı Selefiyye, ty.
- Buhârî Abdülaziz. *Kesfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cezeri Abdurrahman. *el-Fikh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa*, 5 Cilt, thk.
- Ahmed Ferid el-Mezidi, Muhammed Fuad Reşad, yy., Mektebe-i Tefikiyye, ty.
- Cum'a, Ali Bin Muhammed. *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, Riyad: Obekan, 2000.
- Cüveynî, İmamul-Haremeyn. *Kitabu't-Telhis fi Usulu'l-Fikh*, 3 Cilt, thk.
- Abdullah Colem, Şebbir Ahmed Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine bağlanmanın Anlamı" *Usul* 1/1 (2004).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Hattabi, Ebu Süleyman Hamed bin Muhammed. *Mealimu's-Sünen*, 4 Cilt, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Hinn, Mustafa. *Eseru'l-İhtilâh fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi'htilâfi'l-Fukaha*, Beyrut: Risale, 1972.

<sup>137</sup> Zuhayli, el-Fikhu'l-İslami, 2/750.

<sup>138</sup> Mustafa Dîb el-Buğa, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefu Fiha fi'l-Fikhi'l-İslami*, (Daru'l-Kalem: Dimeşk, 1999), 2/154.

<sup>139</sup> Merğınani, *el-Hidaye*, 1/493.

<sup>140</sup> Nevevi, *el-Mecmu'*, 6/191.

<sup>141</sup> Aynî, *el-İnaye*, 5/126.

<sup>142</sup> Şafii, *el-Ümm*, 2/18.

- İsfahani, Râgıb. *el-Müfredât*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1420/1999.
- İbn Hazm. *el-Muhalla*, 11 Cilt, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Menşurat, ty.
- İbn Kudame. *el-Muğni*, 15 Cilt, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Daru'l-hicr, 1986.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, 20 Cilt, Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, ty.
- İbn Rüşt el-Hafid. *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbnu'l-Hümmam. *Fethu'l-Kadir*, 9 Cilt, Beyrut: Daru İhya-i Türasi'l-Arabi, ty.
- İbnü'l-Cezeri. *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-talibin*, Beyrut: 1980.
- İmam Malik, Malik bin Enes. *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İsa Mennun. *Nibrasü'l-Ukül fi Tahkiki'l-Kiyas İnde Ulemâi'l-Usûl*, Kahire: Matbaatü'z-Tezamünî'l-Ehva, 1345.
- Kasani, Alaauddin, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Şera'*, 10 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Kebbare, Abdulfettah, *el-Fiku'l-Mukaren*, Beyrut: Daru'n-Nefais, 1997.
- Mahmasani, Subhi, "İslam Hukukunun Tedvini", terc. İbrahim Kafi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), 318-319.
- Merğınani Burhaneddin. *el-Hidaye*, 4 Cilt thk. Mahmud Şehade, Dımeşk: Daru'l-Farfur, 2006.
- Mevsli. *el-İhtiyar*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Erkam, yy.
- Muhammed bin Aşur. *Makasdu's-Şeriati'l-İslamiyye*, Ürdün: Daru'n-Nefais, 2001.
- Muhammed Ebu'n-Nur Züheyr. *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.
- Salih, Muhammed Edip. *Tefsiru'n-Nusus*, 2 Cilt, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 2008.
- Nevevi, Ebu Zekerriyya Muhyiddin. *Kitabu'l-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*, 23 Cilt, Cidde: Mektebe-i İrşad, ty.
- Serahsi, Şemsüddin. *Kitabu'l-Mebcut*, 30 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- Serahsi, Şemseddin. *Usul*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, ty.
- Şafii, Muhammed İdris. *el-Ümm*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1973.
- Şafii. *Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Diyanet Yayınları, 1996.
- Şatibi, Ebu İshak. *el-Muvafakat*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 2004.
- Şernabasi, Ramazan Ali. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslami*, İskenderiyye, Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 2005.
- Şevkani, Muhammed bin Ali. *İrşad'ul-Fuhul*, 3 Cilt, Mekke: Mektebe-i Nizari el-Baz, 1997.
- Şevkani. *Neylü'l-Evtar*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-cil, 1973.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim bin Ali bin Yusuf el-Feyruzabadi. *el-Muhezzeb*, 2 Cilt, yy., Daru'l-Fikr, ty.
- Şirbini, Muhammed el-Hatib. *Muğni'l-Muhtac –Nevevi'nin Minhac Metni ile-*, 4 Cilt, Mısır: Mustafa Halebi Matbaası, 1958.
- Taberi, İbn Cerir. *Camiu'l-Beyan*, 12 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1972.
- Tahmaz, Abdulhamid Mahmud. *el-Fıkhü'l-Hanefi fi Sevbihü'l-Cedid*, 4 Cilt, Dımeşk: Daru'l-Kalem, 2014.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitab-u Keşşafı Istilahatü'l-fünun*, yy.: Kalküta, 1862.
- Zekiyyuddin Şaban. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslami*, İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016.
- Zencani. *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul*, thk. Muhammed Edip Salih, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Bahru'l-Muhit*, 6 Cilt, Haz. Ömer Süleyman el-Eşkar, 3.
- Zerqa, Mustafa Ahmed. *el-Medhal el-Fıkhü el-Âmm*, 2 Cilt, Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1998.

# The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)

Enver Osman KAAAN\*

## Extended Abstract

Indeed, the foundations of fiqh were appeared in early Islam times, than they were developed by Islamic scholars and turned into methods. Because the scholars have thought that the production of fiqh rulings within the framework would play an important role in the establishment of a stable fiqh structure. Over time, these methods have proliferated with the force of regional conditions. As it is known, three different methods have emerged in the discipline of *usul-u fiqh*. They are *mutakallim* (mostly between Shafii scholars), *fuqaha* (mostly between Hanafi scholars) and *mamzuj* (Both sides of them). Therefore, it is not possible to talk about a single method in establishing fiqh judgments. The difference in method naturally brings along the difference of fiqh views. Within the framework of a certain method, the reasons for the differences in views are explained in the fiqh books in a scattered way. Although recent studies in the field of comparative Islamic law show a scattered approach to juridical disagreements, they still give a scattered image. In this article, it is aimed to explain together the causes of juridical differences of views which are also closely related to comparative law. In addition, as a specific example with the idea that it serves the purpose, the subject will be enriched through zakat.

As it is mentioned above the methodological reasons should be sought on the basis of fiqh view differences. In this respect, method is important in fiqh discipline as in other disciplines. The need of fiqh/law in Islamic societies have solved due to the methods developed throughout the history of Islamic thought. In fact, human and environmental factors were effective in different methods. The different methods developed according to the societies naturally led to the differentiation of fiqh views.

Although the method difference is the basis of the fiqh view differences, the reasons vary. The differentiation in *qiraat*, directly affected the rulings.

In the same way, the difference in the words and styles of the Qur'an has emerged as a reason that pushes different views among Islamic scholars. We mean by word here, the words have mean more than one while we mean by style is the structure preferred in the arrangement of words and sentences.

In addition, the inference (*Istidlal*) forms of the words caused dramatic results. For example, while the animal was slaughtered without *basmala* deliberately, the Hanafi and Maliki scholars said that the animal never eaten, while the Shafii scholars said that this animal could be eaten. The reason for different views about this issue is the different approaches occurred around whether the *habar vahid* circumscribe (*tahses*) the Quran or not. According to Hanafi school, *habar vahid* do not circumscribe the

\* Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law enos-kaan73@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0452-6408>



Quran. That's why they do not take place in considering the hadith of " Slaughter by a muslim is halal whether he says basmala or not". Whereas Shafi school accepts that the animal which is slaughtered without basmala is halal because they approved that habar vahid circumscribed the Quran.

The discrepancy between the evidences causes differences in fiqh views. Accordingly, the ways of removing discrepancy in Hanafis are Nash, Tarceh, Cam' and Tavfeeq, Tasaqut and Taqreer, while in Shafis, they are Cam', Tavfeeq, Tarceeh, Nash and Tasaqut.

The differences of fiqh scholars in reaching the hadith and getting the hadith, their approaches on the Mursel hadith, and their approaches in using the evidence of Qiyas, Istihsan and Mashahat-i mursalah also played a role in the differences of views. For instance, the intention in paying zakat without intention is controversial between sects. While the Hanafis say that the debt of zakat would be paid even if all of the goods are given without intention, the Shafis have approved the view that zakah would not be paid in this case. The basis of this difference is the method difference. According to the Hanafi scholars the amount of zakat was determined in goods even if it was not separated from the goods, and it is not necessary to determine again. The Shafis, by putting the proof of qiyas here, compared the zakah to the salat. Salat which is performed without intention will not replace obligatory one (fard), and zakah without intention will not replace obligatory (fard) payment. The similarity point of the qiyas is that both have an unobligatory (nafile) option.

**Keywords:** Fiqh, Zakah (Almsgiving), Jurisprudence (Ijtihad), Method, Ruling.





# ÜSLÛB-İ HAKÎM VE KUR'ÂN BELÂĞATINDAKİ YERİ

Davut AĞBAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 27 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 12 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Ağbal, Davut. "Üslûb-î Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1015-140.

<https://doi.org/10.33415/daad.743190>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 27 May 2020, **Accepted:** 12 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Ağbal, Davut. "Uslûb al-Hakîm and Its Place in The Qur'ân Rhetoric". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1015-1040.

<https://doi.org/10.33415/daad.743190>



## Öz

Bu makalede, belâğatta "karşılıklı konuşma esnasında muhataba veya soru soran kişiye onun beklemediği bir karşılıkla mukabelede bulunmak" anlamındaki *üslûb-i hakîm* kavramı ve bu kavram çerçevesinde değerlendirilebilecek birtakım Kur'ân âyetleri ele alınmaktadır. Literatürde *üslûb-i hakîm*in gerek tanımlanması gerek kavramsallaşma süreci ve gerekse *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramıyla benzerliği konusunda farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Kavramın tanımıyla ilgili cüz'î ihtilaflar bulunduğu için makalede öncelikle *üslûb-i hakîm*in kavramsallaşma süreci ve buna bağlı olarak *el-kavlü bi'l-mûcib*den farklılaştığı noktaları ortaya koymak amaçlanmaktadır. *Üslûb-i hakîm*in *muktezâ-i zâhirden* çıkışı ifade eden bir kavram olması hasebiyle, söz, muhataplar ve sözün söylendiği ortama (*muktezâ-i hâl*) yönelik bakış açısı önem arz etmektedir. Nitekim konuya örnek teşkil eden âyetlerin yorum farklılıklarında da bu durum yakinen müşâhede edilmektedir. Ancak konu üzerinde yapılan çalışmalardaki bazı değerlendirmelerde Kur'ân'ın indiği atmosfere ait bilgilerin dikkate alınmadığına tanık olunmaktadır. Bundan dolayı çalışmada birkaç örnekle sınırlı kalsa da yorum önerilerinde bulunulmuş ve *üslûb-i hakîm* ile *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramlarını farklılaştıracak anlam özelliğini tespit etmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Belâğat, Üslûb-i Hakîm, el-Kavlü bi'l-Mûcib.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, davut.agbal@amasya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0955-5155>

### Uslûb al-Hakîm and Its Place in The Qur'ân Rhetoric

#### Abstract

In this article, the concept of *uslûb al-hakîm*, which means "to respond to the person in conversation or the person asking the question during a mutual conversation with an unexpected response" and some verses of the Quran that can be evaluated in the framework of this concept, are discussed. In the literature, it is possible to come across different opinions about the definition of *uslûb al-hakîm*, the process of being concept and the similarity with the concept of *al-kavl bi'l-mûcib*. Since there are small disputes about the definition of the concept, the article firstly aims to reveal the process of being concept of *uslûb al-hakîm* and accordingly the differences between *al-kavl bi'l-mûcib*. Since the *uslûb al-hakîm* is a concept that expresses the exit from *muktazâ al-zâhir*, the point of view about the discourse, the collocutors, and the environment in which the discourse has occurred (*muktazâ al-hâl*) is important. As a matter of fact, this situation is closely observed in the interpretation differences of the verses that set an example for the subject. However, in some evaluations in the studies on the subject, it is witnessed that the information about the atmosphere in which the Qur'an descends is not taken into consideration. For this reason, although it is limited to a few examples in the study, interpretation suggestions are made and it is tried to determine a meaning feature that will differentiate between the concepts of *uslûb al-hakîm* and *el-kavl bi'l-mûcib*.

#### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm Allah Resûlü [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] tarafından tebliğ edilmeye başlandığında Mekke müşrikleri tarafından bir dirençle karşı karşıya kalmıştır. Zaman içerisinde giderek sertleşen bu karşı duruşta müşrikler tarafından birçok araç kullanılmıştır. Onlar icra edilen daveti fiilî olarak engelleyecek fiziksel şiddet uygulamalarının yanı sıra gerek Hz. Peygamber'i gerekse tebliğ ettiği Allah kelâmının saygınlığını zedeleyecek birtakım iddialarda da bulunmuşlardır. O dönem itibarıyla Arap kültüründe yer alan bir inanışla Allah Resûlü, kendisine cinlerin musallat olduğu kişilere; onun insanlara aktardığı Kur'ân âyetleri de bahsi geçen insanların sözlerine benzetilmiştir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra Kur'ân'ın ona bir insan tarafından öğretilen,<sup>2</sup> başkası tarafından kendisine yazdırılan geçmiş kavimlerin efsaneleri olduğu dile getirilmiştir.<sup>3</sup> Kur'ân ise onların bu yaklaşımlarına farklı formlarda cevaplar vermiştir. Ancak bunlar içerisinde Mekke müşriklerini belki de en fazla rahatsız eden cevabın Allah'ın onlara meydan okuması (*tehaddî*) olduğu söylenebilir. Buna göre mesele eğer

<sup>1</sup> el-Hicr, 15/6; es-Saffât, 37/36.

<sup>2</sup> en-Nahl, 16/103.

<sup>3</sup> el-Furkân, 4-6.

iddia ettikleri gibiyse onların Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri istenmiştir.<sup>4</sup> Ancak Yüce Allah'ın bu talebine karşı müşriklerden kayda değer bir cevap gelmemiştir.<sup>5</sup> Bu husus daha sonraları İslâm âlimleri tarafından Kur'ân'ın i'câzı konusunda önemli bir delil olarak kabul edilmiştir.

İlerleyen süreçte *tehadî* ve Kur'ân'ın i'câzı çerçevesinde hicri III. asırda önemli bir tartışma ortaya çıkmıştır. Mutezile kelâmcısı Nazzâm'a (ö. 231/845) ait olduğu yönünde baskın bir kanaat bulunan *sarfe* fikri, bu tartışmaların merkezinde yer almaktadır. *Sarfe* öz itibariyle, insanların Kur'ân'ın benzeri bir kelâmı ortaya koyabilecek kapasitede olduğunu, fakat bunun ilâhî bir müdahale ile engellendiğini ifade etmektedir.<sup>6</sup> Bu fikir söylem itibariyle dikkatleri Kur'ân nazmına çekmiş ve birçok âlim tarafından Kur'ân'ın nazmında bulunan mucizevî yön ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaların hasılası olan Belâğat ilmi, aynı zamanda Kur'ân'ın edebî yönden eşsizliğine yönelik bir uygulama alanı teşkil etmiştir.

Belâğat ilmi de diğer ilim dalları gibi belirli bir süreçte tekâmül etmiş, konusunu ve kavramsal çerçevesinin sınırlarını belirginleştirmiştir. Bu meyanda ilk dönemler itibariyle dikkate alınmayan yahut genel yorumlamalarla yetinilen birçok olgu, daha sonraları bir ıstılah haline dönüşmüş ve buna koşut olarak Kur'ân âyetleri ile ilgili daha hassas edebî değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Sözü edilen olguya örnek teşkil edecek kavramlardan biri de kuşkusuz *üslûb-i hakîm*dir. Sekkâkî'nin (ö. 626/1209) ilim dünyasına kazandırdığı bu kavram<sup>7</sup> Kur'ân'daki birçok âyetin daha farklı bir bakış açısıyla ele alınmasını da beraberinde getirmiştir.

Bu çalışma; *üslûb-i hakîm*in tanımı, tarihçesi ve Belâğat ilmindeki konumunu ortaya koyup, âyetlerden alınan bazı örnekler üzerinden değerlendirmelerde bulunmayı konu edinmektedir. Araştırma ile genellikle ders kitapları, ıstılâhî sözlükler ve ansiklopedi maddelerinde yer alan bu

<sup>4</sup> el-İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13-14; el-Bakara, 2/23-24.

<sup>5</sup> Zerkeşî'nin *Burhân*'da naklettiğine göre Müseyleme'nin böyle bir girişimi olmuştur. Fakat onun ortaya koydukları, Kur'ân nazmından mülhem olduğu aşikâre cümlelerdir. Yine o, İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'ân'a nazire getirdiğini iddia edenlerden bahsetmektedir. Ancak Zerkeşî, İbnü'l-Mukaffa'nın söylediklerinin sadece birtakım hikmetler olduğunu ifade eder. Bk. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 384-385.

<sup>6</sup> Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140.

<sup>7</sup> İsmail Durmuş, "Üslûb-ı Hakîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/381.

konunun günümüz tefsir kültürüne eklemlenmesi noktasında bir katkı sunmak amaçlanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere *üslûb-i hakîm*, Sekkâkî'den sonra bazı tefsir eserlerine kavram olarak girmiş ve birçok âyet bu bakış açısının sunduğu hareket alanından istifadeyle yorumlanmıştır. Bunun hâricinde İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) bu konuya hasrettiği kısa bir risâlesi mevcut olup risâlede genel itibarıyla belâğat ve tefsir eserlerindeki bilgilerin derli toplu bir şekilde sunulduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Konuyla ilgili olarak Türkiye'de bir sempozyum bildirisi bir de makale bulunmaktadır. Muhammed Emin Görgün tarafından kaleme alınan *Din Dili Oluşturmada Hz. Peygamber'in Üslûbu'l-Hakîm Sanatının Kullanımı* adlı tebliği Allah Resûlü'nün hayatından birtakım örneklere temas etmektedir.<sup>9</sup> İsmail Bayer ise *İbn-i Kemâl'in "el-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî'yi Eleştirisi* adıyla yayınlanan makalesinde İbn Kemâl'in Sekkâkî'yi eleştirisi bağlamında mezkûr risâleyi incelemektedir.<sup>10</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla Arap dünyasında *üslûb-i hakîm* ile ilgili şu çalışmalar bulunmaktadır: Hîbe b. Kû tarafından 2006 yılında Cezâir/Ebû Bekir Belkâid Üniversitesinde, *Üslûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîs'n-nebevîyyi's-şerîf* adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi; Ali Zevârî Ahmed tarafından 2013 yılında Cezâir/Kasdi Merbah Ouargla Üniversitesinde, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse belâğîyye ve üslûbiyye* ismiyle hazırlan yüksek lisans tezi; Ali Zevârî Ahmed'e ait *Cemâliyyetü'l-mufâraka ve kıymetuhâ'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm üslûbu'l-hakîm enmûzecen* adlı makale ile yine aynı yazara ait, *Cemâliyyetü'l-üslûbi'l-hakîm ve kıymetühu'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli makaleler burada zikredilebilir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Eser Ahmed Cevdet'in neşrettiği *Resâilü İbn Kemâl* isimli eserde yer almaktadır. Risale bunun yanı sıra 1996 yılında Muhammed b. Ali es-Sâmil tarafından *el-Üslûbü'l-Hakîm: Dirâse Belâğîyye Tahlîliyye me'a Tahkîki Risâle fî Beyâni'l-Üslûbi'l-Hakîm li-İbn Kemâl Bâşâ ve Dirâsetihâ* adıyla ve 2009 yılında da Abdullah el-Cüyûs ve Muhammed Tavâlîbe tarafından *Risâle fî'l-üslûbi'l-hakîm li İbn Kemâl Bâşâ* adıyla ayrıca tahkik edilmiştir.

<sup>9</sup> Muhammed Emin Görgün, "Din Dili Oluşturmada Hz. Peygamber'in Üslûbu'l-Hakîm Sanatının Kullanımı", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"* (Eskişehir, 2019).

<sup>10</sup> İsmail Bayer, "İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (30 Haziran 2016), 215-231.

<sup>11</sup> Ali Zevârî Ahmed, "Cemâliyyetü'l-mufâraka ve kıymetuhâ'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm üslûbu'l-hakîm enmûzecen", *Mecelletü'l-Luğati'l-'Arabîyye ve Âdâbihâ* 6/2 (2013), 723-736; Ali Zevârî Ahmed, "Cemâliyyetü'l-üslûbi'l-hakîm ve kıymetühu'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Tevâsulîyye* 4/12 (2015), 226-258.

Konuyla ilgili olarak yukarıda adı geçen çalışmaların *üslûb-i hakîm* kavramının tarihçesi ve *el-kavlü bil'l-mûcib* ile irtibatı noktasında yeterli bilgi veremediği; bundan mütevellit, bu kavramların Belâğat ilmindeki yeri ile ilgili birtakım yanlışları içerdiği tespit edilmiştir. Ayrıca bu eserlerde bahse konu kavramların tefsir ilminde yer alması süreciyle alakalı bilgiye de ulaşılammıştır. Bu çalışmaların konuyla irtibatlı âyetlerin yorumunda tarihî bilgilere değinmekle birlikte ağırlıklı olarak edebî açıdan baktıkları bundan dolayı da yer yer nüzûl ortamıyla ilgili farklı rivâyetleri değerlendirmedikleri görülmektedir. Makalede, dikkat çekilen bu hususlara yoğunlaşarak, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunulacaktır.

### 1. Edebî Bir Üslup Olarak Üslûb-i Hakîm

*Üslûb-i hakîm* kavramının kaynaklarda şu iki terkiplle yer aldığı görülmektedir: *Üslûbu'l-hakîm* ve *el-üslûbu'l-hakîm*. *Üslûbu'l-hakîm*, isim tamlaması olup “hakîmin/bilgenin üslûbu” anlamına gelmekteyken; *el-üslûbu'l-hakîm*, sıfat tamlaması olup “hikmetli üslûp” anlamındadır. Kavramın isim babası olan Sekkâkî ve İbn Kemâl *el-üslûbu'l-hakîm* terkiibini; Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ile Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) ise *üslûbu'l-hakîmi* kullanmaktadırlar. Bunun yanı sıra Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi kavramın her iki şeklini de eserlerinde kullanan âlimler bulunmaktadır.<sup>12</sup> Bir belâğat terimi olarak: “Muhataba veya soru sorana, beklemediği bir karşılıkla mukabelede bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> *Üslûb-i Hakîm*, *muktezâ-i zâhirin* dışına çıkılan söz çeşitlerinden kabul edilmekte ve iki şekli bulunmaktadır: I-Muhatabın sözü başka bir bağlam ve mefhumda değerlendirilerek karşılık verilmekte ve böylece onun sözüyle kastedilenin kendisine verilen bu cevaba daha uygun düşeceği hisas ettirilmektedir. II-Soru soran kişiye beklemediği bir cevapla karşılık verilmektedir. Bu durumda öncelikle muhatabın sorusu başka bir soru konumun-

<sup>12</sup> Bk. Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 435; Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl, *Resâilu İbn Kemâl* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 2/220; Ebü'l-Hasen 'Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 260; Eyyüb b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, thk. 'Adnân Derviş - Muhammed Masrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018), 91; Ebu-Senâ Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/71, 106, 7/118, 142, 8/53, 151, 9/106.

<sup>13</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 435; İbn Kemâl, *Resâilu İbn Kemâl*, 2/220; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 91; Cüneyt Eren - Vecih Uzunoğlu, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 280; İsmail Durmuş, “Üslûb-ı Hakîm”, 42/381; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri): Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 530.

da kabul edilerek kendisi için asıl uygun olan ve önem taşıyan mefhumun bu takdîrî sorunun cevabı olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>14</sup>

Klasik kaynaklarda *üslûb-i hakîm*in ilk şekliyle ilgili olarak zikredilen örnekte Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) Hâricîlerden Kaba'serî'yi "Seni zincire (الأدهم) vuracağım!" diyerek cezalandırmak istediğini söyler. Kaba'serî ise: "Senin gibi bir emîr yağız doruya (الأدهم) da kır ata (الأشهب) da bindirir" şeklinde cevap vererek onun tehditkâr üslûbunu olumluya dönüştürmeye çalışmıştır. Ancak Haccâc: "Ben bu kelime ile (atı değil) demiri (الحديد) kastettim" dediğinde, Kaba'serî: "Atın sert tabiatlı olması (الحديد) ahmak olmasından daha hayırlıdır" karşılığını vermiş ve bu nükte-dan cevapları sebebiyle Haccâc tarafından affedilmiştir.<sup>15</sup>

*Üslûb-i hakîm*in ikinci şekline ise şu âyet-i kerîmeden örnek verilmektedir: "Sana hilâlden sorarlar. De ki: Onlar insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir."<sup>16</sup> Rivâyetlere göre bazı sahabîler Allah Resûlü'ne gelerek hilâlin nasıl ince bir halde görünüp sonra giderek dolgunlaştığı ve akabinde tıpkı başladığı gibi inceldiğini sormuşlardı.<sup>17</sup> Netice itibariyle âyette verilen cevap, sorulan sorudan daha farklı ve muhatabın beklemediği bir mecrada vuku bulmuştur.

Ana hatlarıyla bu şekilde tanımlanan *üslûb-i hakîm* farklı amaçlarla kendisine başvurulmuş bir söz sanatıdır. Bunlar arasında; muhatabın ve soru soranın dikkatini beklediği cevaptan daha önemli olan konuya çekmek, verilmek istenen mesajı muhataba tariz yoluyla ulaştırmak, muhatabın ve mevcut durumun baskısından kurtulmak, muhatabın düşüncesini inkâr ve iptal etmek, tehekküm, tehdit etme ve nükte yapma gibi hususlar burada sıralanabilir.<sup>18</sup> Ancak edebî açıdan sıralanan bu amaçların tamamının Kur'ân'daki kullanımlar için geçerli olmadığını ifade etmek gerekmektedir.

*Üslûb-i hakîm* konusuyla ilgili olarak *muktezâ-i hâl ve muktezâ-i zâhir* kavramları önem arz etmektedir. Zira belâgatlı söz, hâlin ve maka-

<sup>14</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 435-436; Bolelli, *Belâgat*, 530, 534; Durmuş, "Üslûb-ı Hakîm", 42/381.

<sup>15</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 436; İbn Kemâl, *Resâil*, 2/220-221; Bolelli, *Belâgat*, 531; Durmuş, "Üslûb-ı Hakîm", 42/381.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>17</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 435; İbn Kemâl, *Resâil*, 2/221; Bolelli, *Belâgat*, 535; Durmuş, "Üslûb-ı Hakîm", 42/381.

<sup>18</sup> Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 435-436; İbn Kemâl, *Resâil*, 2/220; Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse belâgiyye ve üslûbiyye* (Kasdi Merbah Ouargla, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 83-105; Eren - Uzunoğlu, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 280-281; Durmuş, "Üslûb-ı Hakîm" 42/381.



mın<sup>19</sup> gereklerine uygun bir şekilde konuşmaktır.<sup>20</sup> *Üslûb-i hakîm* ise ilk bakışta bu çerçeveden çıktığı izlenimi vermektedir. Aslında edebiyatta *üslûb-i hakîm*in haricinde bu hususa örnek olabilecek başka durumlar da bulunmaktadır.<sup>21</sup> Ancak ilk planda görülen bu problem bahsi geçen kavramlara yönelik bilgi vermeyi gerekli kılmaktadır. Buna göre *muktezâ-i hâl*: Müttekellimin, özel bir şekilde konuşmasını gerektiren durumu ifade ediyor; *muktezâ-i zâhir* -ki buna *muktezâ-i zâhiri'l-hâl* de denilmektedir- ilkinde göre daha husûsî bir durum olup, görünürde belli bir konuşma yapmanın gerekliliğini hissettirmektedir. Ancak *muktezâ-i hâl* gerçekte daha farklı olabilir. *Muktezâ-i hâl* ile *muktezâ-i zâhir* arasında *umum-husus mutlak* ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla her *muktezâ-i zâhir* aynı zamanda bir *muktezâ-i hâldir*. Fakat her *muktezâ-i hâl*, *muktezâ-i zâhir* olamaz.<sup>22</sup> İşte *üslûb-i hakîm* de tam olarak *muktezâ-i hâl*in, *muktezâ-i zâhir*den farklı olduğu zaman ve zeminde icra edilen bir belâgat unsurudur.<sup>23</sup>

Kavramsal düzeyde *üslûb-i hakîm*den ilk söz eden kişi Sekkâkî'dir.<sup>24</sup> Fakat konuyla ilgili zikredilen örneklerin bir kısmı Câhîz'ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde farklı başlıklar altında da zikredilmiştir. Örneğin kitabının bulmaca ile veya kapalı bir şekilde cevap vermeye yönelik *mine'l-luğz fi'l-cevâb* başlığının altında şu olaya yer verir: Elinde bir değnekle davalarını güden Hutay'e'ye rastlayan bir kişi: "Ey çoban, yanında ne var?" diye sormuş, o da: "Sopa" diye cevaplamış, adam: "Ama ben bir misafirim" deyince Hutay'e, "İyi ya ben de onu misafirler için hazır bulunduruyordum" karşılığını vermiştir." Yine o, bu başlık altında

<sup>19</sup> Bazı âlimler, belâgat ilminde "müttekellimi belirli bir üslûpla konuşmaya mecbur eden durum" anlamında birbirinin yerine kullanılan *hâl* ve *makâm* kavramları arasında farklılığın bulunduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre *hâl*, konuşan kişinin içinde bulunduğu zamansal kayıtların; *makâm* ise onu çevreleyen mekânın dikkate alındığı kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Bk. Sa'duddin Mes'ud b. Fahrudin Ömer Taftazânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2004), 126-127.

<sup>20</sup> Ebû'l-Bekâ, *Külliyyât*, 196.

<sup>21</sup> Bk. Sa'duddin Mes'ud b. Fahrudin Ömer Taftazânî, *Muhtasarul-me'ânî* (Dersaadet: Matbaa-i Safa ve Enver, 1311), 21-22; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtîl-belâğîyye ve tetavvuruhâ* (Bağdat: Mataatu'l-Cem'î'l-İlmî'l-İrâkî, 1983), 3/297; Hibe b. Kû, *Üsûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf* (Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10-21.

<sup>22</sup> Taftazânî, *Muhtasar*, 21-22; Matlûb, *Mu'cem*, 3/296-297; İn'âm Fevâil 'Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 656-657; Hibe b. Kû, *Üsûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîs*, 10-12; Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 83.

<sup>23</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 435; İbn Kemâl, *Resâil*, 2/220.

<sup>24</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 435-436.

Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ile Hireli bir şahsın bu minvalde devam eden uzunca konuşmasını ve başkaca örnekleri zikreder.<sup>25</sup> Câhız, *üslûb-i hakîme* misâl olabilecek başka birtakım olayları da konuşma esnasında bazı ifadeleri düşürmekle ilgili açtığı *mine'l-kelâmi'l-mahzûf* başlığının altında vermektedir.<sup>26</sup>

Sekkâkî'nin *üslûb-i hakîm* ile ilgili zikrettiği Haccâc ve Kaba'serî arasında geçen olayın ise daha önce Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından *muğâlata* olarak isimlendirildiği bilinmektedir.<sup>27</sup> Nitekim bu olayın detaylarına göz atıldığında Cürçânî'nin neden meseleyi bu şekilde isimlendirdiği daha net olarak anlaşılacaktır. Rivâyete göre Haccâc, etrafındaki insanlardan Kaba'serî'nin hiç yalan söylemediğini duyunca onu denemek ve yalan söylemeye zorlayacak sorular sormak üzere huzuruna çağırır. Haccâc, zaten bir müddettir mahpus olan Kaba'serî'ye kilo aldığını söyleyerek sözüne başlar, daha sonra onun kendisini sevip sevmediğini sorar ve konuşmanın devamında yukarıda aktarılan muhavere gerçekleşir.<sup>28</sup> Kaba'serî'nin bu soruların tamamına aynı üslupla cevap vererek Haccâc'ı emelinden mahrum bırakmaya çalıştığı görülmektedir. Bu haliyle durum, Cürçânî'nin kullanımına uyumlu olarak mantık hileleri kullanıp, dil cambazlığı yaparak muhatabı yanıltma anlamındaki *muğâlata* kavramına<sup>29</sup> uygunluk arz etmektedir.

Sekkâkî'nin çağdaşı olan Mısırlı âlim İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) ise belâgat literatürünün ondan sonraki eserlerinde *üslûb-i hakîme* örnek olarak verilen iki şiiri, muhatabın kullandığı kelimeleri zıddı bir anlamda kullanarak ona karşılık verme şeklinde tanımladığı *el-kavlü bi'l-mûcib* adlı başlıkta ele almaktadır.<sup>30</sup> Aslında bu kavram daha öncesinde Fıkıh İlminde de kullanılan bir kavram olup bir muarız tarafından getirilen delile cevap verme usullerinden biri kabul edilmektedir. Taraflar arasındaki tartışma konusu bâki kalmak kaydıyla, karşı tarafın getirdiği delili kabul

<sup>25</sup> Ebû Osmân 'Amr b. Bahr Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 2/148-151.

<sup>26</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/282-283; İsmail Bayer, "İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi", 218.

<sup>27</sup> Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân Cürçânî, *Delâilü'l-icâz* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2000), 138.

<sup>28</sup> Mu'âfâ b. Zekeriyâ en-Nehrevânî Cerîrî, *el-Celîsü's-sâlihi'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihi's-şâfî* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993), 2/142-143.

<sup>29</sup> Mahmut Kaya, "Mugalata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 30/372.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdül'azim b. Abdülvâhid İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr fî snâ'ti's-şi'ri ve'n-nesri ve beyâni icâzi'l-Kur'ân*, thk. Hanefi Muhammed Şeref (Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963), 599.

edip yine ona karşı kullanma anlamında terimleşmiştir.<sup>31</sup> Kavramın Belâğat'a da buradan geçtiği düşünülebilir. Zira İbn Ebi'l-İsba'ın ilgili yerdeki açıklamalarına bakıldığında Fıkıh'taki içeriğinin izleri sürülebilmektedir.

Gerek *üslûb-i hakîm*in gerekse *el-kavlü bi'l-mûcibin* belâğat istilahları arasına girmesiyle birlikte o ikisinin benzer hatta aynı olduğu fikrini dile getiren bilgiler bulunmuştur.<sup>32</sup> Ancak genel itibarıyla belâğat eserlerinde her iki kavramın birbirinden ayrıldığı da görülmektedir. Özellikle Sekkâkî çizgisindeki edebiyat eserlerinde bu ayırım net bir şekilde ortaya konulmuştur. Bunu ilgili eserlerde görebilmek için hem *üslûb-i hakîm*in hem de *el-kavlü bi'l-mûcibin* o eserlerdeki yerine dikkat etmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Belâğat ilmi; me'ânî, beyân ve bedî' alt dallarından oluşmaktadır. Me'ânî, genel bir tasvirle sözün hâle ve makama uygunluğunu; beyân, bir anlamın muhataba farklı aktarım şekillerini; bedî' ise kelâmî güzelleştiren söz sanatlarını incelemektedir. Bu eserlerde *üslûb-i hakîm* me'ânî ilmi içerisinde *muktezâ-i zâhirden* çıkılan durumlardan biri olarak ele alınırken; *el-kavlü bi'l-mûcib* bedî' ilmi içerisinde zikredilmektedir. Bu ayırım Sekkâkî'de bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki kavramı Belâğat ilmi içerisinde ayrı başlıklar altında bu şekilde ele alan ilk kişi Hatîb el-Kazvî'nî'dir (ö. 739/1338). Nitekim o hem *Telhîs* hem de *İzâh* isimli eserlerinde bu ayrımı belirginleştirmiştir.<sup>33</sup> Bahâuddîn Sübkî (ö. 773/1372) *'Arûsu'l-efrâh*'ta, Taftazânî (ö. 792/1390), *Muhtasaru'l-meânî* ve *Mutavvel*'de onu takip etmektedir.<sup>34</sup> Ancak bazı son dönem belâğat eserlerinde *üslûb-i hakîm*in de bedî' ilmi içerisinde zikredildiği görülmektedir. Ne var ki bu kitapların ders kitabı formatında

<sup>31</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 260; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/38; Muhammed 'Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti fûnûn ve'l-ülûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1346-1347.

<sup>32</sup> Ebû Bekir Ali b. Abdullah İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*, thk. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Sâdır, 2005), 2/269; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 91.

<sup>33</sup> Celâluddin Muhammed b. Abdurrahmân Kazvî'nî, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâğa* (b.y.: Dâru Fikri'l-'Arabî, 1932), 97-99, 386-387; Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvî'nî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 70-71, 286-288.

<sup>34</sup> Bahâuddîn Ahmed b. 'Ali Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/283-286, 2/278-279; Taftazânî, *Muhtasar*, 55-56; Taftazânî, *Mutavvel*, 280-282; Ayrıca bk. Abdurrahman Hasen Habenneke Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 498; Abdülmüte'âl Sa'îdî, *Buġyetü'l-izâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999); Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'an Işığında Belagat Dersleri Meânî İlmi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 247; Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'an Işığında Belagat Dersleri Bedî' İlmi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2014), 147.

olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>35</sup> İbn Kemâl, içerik ve örnekleri bakımından benzeşen bu iki kavramın birbirinden ayrışmasını sağlayan özelliğin, sözün *muktezâ-i zâhirden* çıkıp çıkmamasında olduğunu ifade eder. Buna göre ilgili söz eğer *muktezâ-i zâhirden* uzaklaşma anlamı içeriyorsa burada me'ânî ilmi içerisinde ele alınan *üslûb-i hakîm*den söz edilmektedir. Şayet söz, böyle bir hususiyete sahip değilse o zaman bedî' ilminin konusuna girmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla kimi yazarlar tarafından dile getirilen "*üslûb-i hakîm*, başlangıçta me'ânî alanında yer buluyorken, sonraları bedî'in alt başlığı haline getirilmiştir" yargısının literatürden azade bir şekilde ortaya konulmuş bir genelleme olduğunu ifade etmek gerekmektedir.<sup>37</sup>

Yukarıda ortaya konulan süreç, dilde mevcut bulunan bir uygulamayı adlandırma ve kavramsallaştırmada alınan mesafeyi gözler önüne sermektedir. Yoksa *üslûb-i hakîm*in tanımındaki karmaşıklığı yahut fikir ayrılığını göstermemektedir.<sup>38</sup> Nitekim Sekkâkî'nin bu olguya isim verip, onun tanımını yapmasından sonra ilgili tanım genel kabule mazhar olmuştur. Sonraki süreçte İbn Kemâl, Kazvînî tarafından kısmen geliştirilmiş tanımı doğrudan kabul ederek, eldeki veriler doğrultusunda mevcut örneklerin bir kısmının *üslûb-i hakîm* kapsamına alınıp alınamayacağına yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Kemâl'in yaklaşımında ise sözün söylendiği ortamın tasvirine yoğunlaşıldığı göze çarpmaktadır.<sup>39</sup>

Belâgat eserlerindeki kullanımından sonra bu iki kavram süreç içerisinde tefsir eserlerinde de yer almış ve müfessirler âyetlerden bir takım ince anlamlar çıkarmada onları kullanmışlardır. *Üslûb-i hakîm* kavramının kullanıldığı ilk tefsir eseri, tespit edilebildiği kadarıyla, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Keşşâf* hâşiyesidir. Ondan sonra, Hafâcî (ö. 1069/1659) *İnâyetü'l-kâdî*'de; Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'da; Âlûsî *Rûhu'l-me'ânî*'de bu kavrama yer vermişlerdir. *el-Kavlü bi'l-mûcib* ise ilk kez Nâsıhuddîn İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 634/1236) Tefsir ilmi kapsamında değerlendirilebilecek *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-*

<sup>35</sup> Ali Carim - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha* (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, 1999), 295; Boleli, *Belâgat*, 530; Cüneyt Eren - Vecih Uzunoğlu, *Arapça Belâgat* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012), 126.

<sup>36</sup> Bk. İbn Kemâl, *Resâil*, 226.

<sup>37</sup> Hîbe b. Kü, *Üsûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîs*, 32-33; Bayer, "İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi", 217.

<sup>38</sup> Konuyla ilgili makalesinde İsmail Bayer, kavramın tanımı üzerinde bir ittifakın bulunmadığını iddia etmektedir. Bk. Bayer, "İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi", 217.

<sup>39</sup> İbn Kemâl, *Resâil*, 2/220-226.

*Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde geçmektedir.<sup>40</sup> Müellifin, İbn Ebî'l-İsba' ile muasır olduğuna hatta ondan önce vefat ettiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. İbnü'l-Hanbelî'nin ilgili yerde Kur'ân âyetlerinden sunduğu örnekler daha sonra *üslûb-i hakîm* kavramıyla alakalı literatürde yer alan âyetlerdendir. Sonrasında *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramının, yukarıda sıralanan tefsir eserlerinde de kullanıldığı görülmektedir.

Ancak ileride görüleceği üzere kavram olarak bulunmasa da mefhum ve âyetlere yaklaşım tarzı bakımından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) bu üslûba ait değerlendirme şekillerini tefsirlerinde işlediği görülmektedir. Nitekim bu kavramların ilk tezâhür ettiği tefsir eserlerinin *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* üzerine yazılan hâşiyeler olması da bu anlamda bir rastlantı olarak kabul edilmemelidir.

## 2. Kur'ân'da Üslûb-i Hakîm

Müfessirler Kur'ân'da birçok âyet-i kerimede *üslûb-i hakîm* kullanıldığı tespitinde bulunmuşlardır. Bu bölümde ilgili âyetlerden bir kısmı, *üslûb-i hakîm*in iki şekli dikkate alınarak tasnif edilip incelenecek ve müfessirlerin konuyla ilgili değerlendirmeleri sunulacaktır.

db | 1025

### 2.1. Muhatabın Beklemediği Bir Sözle Karşı Karşıya Kalması

Kur'ân-ı Kerîm'deki örnekler incelendiğinde *üslûb-i hakîm*in bu türünün, genellikle inkârcıların buldukları durumu meşru göstermeye veya dinin herhangi bir unsurunu reddetmeye yönelik getirdikleri delillerine karşılık Yüce Allah'ın verdiği cevaplarda kullanıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili çalışmasında Ali Zevârî on üç örnek zikretmektedir.<sup>41</sup> Ancak bu tezdeki örneklerin sınırlandırıcı bir nitelik taşımadığını ifade etmek gerekmektedir. Çünkü bu başlık altında incelenecek olan İbrâhim Sûresi 10-11. âyetlerde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili yazarın dikkate almadığı başka örnekler de bulunmaktadır. Bu üslup çerçevesinde değerlendirilebilecek birkaç âyet şöyledir:

“Onlar arasında Peygamberi inciten ve “O her söylenene kulak veriyor” diyenler var. De ki: “O sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah’a inanıp müminlere güveniyor. O içinizden

<sup>40</sup> Nâsıhuddîn Abdurrahmân b. Necm İbnü'l-Hanbelî, *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Zâhir b. 'Avvâd el-Elma'î (b.y.: y.y., 1401), 116.

<sup>41</sup> el-En'âm, 6/37, 6/151; el-Enfâl, 8/19; et-Tevbe, 9/95, 9/96; er-Ra'd, 13/31; en-Nahl, 16/101-102; Meryem, 19/77, 19/80; en-Neml, 27/45-46; el-Me'âric, 70/36-38; el-Kevser, 108/3. Bk. Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 147-156.

iman edenler için bir rahmettir. Allah'ın Resûlü'nü incitenler için acıklı bir azap vardır."<sup>42</sup>

Bu âyetin yer aldığı Tevbe Sûresi'nin indiği dönem şöyle tasvir edilebilir: Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişiyle kıpırdanmaya başlayan nifâk olgusu giderek güçlenmiş ve farklı şekillerde tezâhür etmiştir. Benî Mûs-talik gazvesinde neredeyse bir iç savaşın eşliğinden dönülmüş, münâfıklar Allah Resûlü ve inananlara karşı ağır sözler sarf etmişler ve nihâyetinde Tebük Gazvesi öncesinde ve esnasında nifak ve ayrımcılık faaliyetleri zirveye ulaşmıştı ki Tevbe Sûresi de tam böyle bir ortamda nâzil olmuştur.<sup>43</sup> Münâfıkların Tebük Gazvesi öncesinden başlayarak müminleri olumsuz bir şekilde etkileme çabaları, münâfıklarla inananlar arasındaki bağların kopma noktasına getirmiştir. Nitekim Mescid-i Dirâr hâdisesi de bu döneme tekabül etmektedir. Toplumsal atmosferin böylesine gergin olduğu bu süreçte Yüce Allah bu âyetle onların Allah Resûlü hakkındaki kötü düşüncelerini ortaya koymuştur.

Rivâyetlere göre âyet, münâfıklardan 'Attâb b. Kuşeyr veya Nebtel b. Hâris hakkında inmiştir. Münâfıklar kendi aralarında Allah Resûlü hakkında ileri geri konuşmuşlar sonra da konuştuklarının ona ulaşabilme ihtimaline karşı birbirlerini uyarışlardı. Âyetin kendisi hakkında nâzil olduğu kişi ise bu uyarıya karşı Hz. Peygamber'in akıl ve muhakeme gücünün eksikliğini hissederek: "Eğer beni yerecek olursa böyle bir şey söylemediğime dair bir yemin ederim o da kabul eder. Zaten o kendisine her söyleneni dinleyip kabul eder (*innehû üzünün sâmi'a*)" şeklinde cevap vermiştir. Bu olay üzerine de âyet-i kerîme nâzil olmuştur.<sup>44</sup>

Münâfıkların bu konuşmaları Allah tarafından açığa çıkarılmış ve onların Allah Resûlü'ne yakıştırdıkları nitelik tamamen reddedilmek yerine olumlu bir anlama hamledilmek suretiyle muhataplar ilzam edilmiştir. Zira Tevbe Sûresi 64. âyette ifade edildiği üzere münâfıklar vicdanlarında gizledikleri düşüncelerin inen âyetlerle gün yüzüne çıkarılması endişesini taşımaktaydılar. 61. âyet ise tam da onların saklamak istediği bir olayı ortaya koymaktadır. Ancak beklenenin aksine bir cevapla karşılık verilerek onların dikkatleri çekilmiş ve içine düştükleri durumu daha iyi anla-

<sup>42</sup> et-Tevbe 9/61.

<sup>43</sup> Bk. Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) 109-178.

<sup>44</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 11/534-536; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/282.

malarına yönelik bir ikazda bulunulmuştur.<sup>45</sup> Âyetteki üslûp *Keşşâf*'ta benzer bir şekilde ele alınmış ancak ilgili yerde herhangi bir kavram zikredilmemiştir. Fakat Zemahşerî'nin: "O sizin dediğiniz gibi kendisine aktarılan sözleri çokça dinleyen ve kabul edendir (*fe hüve üzün*), ne var ki o sizin adınıza hayır olan şeyleri dinlemektedir yoksa şerleri değil. Böylece Allah, onun için bir övgü anlamında yorumlayarak onların Allah Resûlü hakkındaki sözlerini kabul etmiş oldu" ifadeleri tam olarak fakihlerin istilâhında yer alan *el-kavlü bi'l-mûcibi* karşılıkta.<sup>46</sup> İbn 'Âşûr (ö. 1973) ise benzer bir açıklama yaparak bununla ilgili *üslûb-i hakîm* kavramını kullanmaktadır.<sup>47</sup>

\*\*\*

"Şöyle diyorlar: "Hele Medine'ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!" Hâlbuki asıl güç ve izzet Allah'ın, Resûlü'nün ve müminlerindir; fakat münâfiklar bunu bilmezler!"<sup>48</sup>

Hicretin beşinci yılında Benî Müstalik kabilesine yönelik düzenlenen Müreysi Gazvesi'nin dönüşünde, biri Hz. Ömer'in ücretli hizmetçisi olan Cehcâh b. Sa'îd diğeri ise Abdullah b. Übeyy'in kabilesiyle aralarında anlaşma bulunan Cühenîler'den Sinân b. Veber arasında su sırası sebebiyle bir tartışma çıkmış, tartışma esnasında her ikisi de kendi taraflarını yardıma çağırılmış ve olay bir anda büyümüştür. Olaylar esnasında münâfikların önderi konumundaki Abdullah b. Übeyy, hiddetlenerek muhacirlere ve Allah Resûlü'ne yönelik ağır sözler sarf etmiş, etrafındaki insanların onlara yardım etmemesi gerektiğini ve Medine'ye varıldığında güçlü olanın zayıf olanı oradan çıkaracağını söyleyerek tehditler savurmuştur. O sıralar genç yaşta olan Zeyd b. Erkâm hâdiseyi görmüş ve Hz. Peygamber'e aktarmıştır. O esnada Allah Resûlü'nün yanında bulunan Hz. Ömer, Abdullah'ın öldürülmesine yönelik bir talepte bulunmuştur. Ancak Hz. Peygamber meseleye dirayetli yaklaşmış ve orduyu geri dönüş yolunda onların birbirleriyle konuşmalarını en az seviyeye indirecek şekilde sevk ettiği neticesinde olaylar yatıştırılabilmiş sonrasında İbn Übeyy,

db | 1027

<sup>45</sup> İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) göre *el-kavlü bi'l-mûcib*, karşıtlara cevap verme konusunda en belâğatlı üslûp kabul edilmektedir. Bk. Şerefuddîn el-Hüseyn b. 'Abdullah et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb fî keşf 'an ğinâi'r-rayb* (Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 7/287; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 10/126.

<sup>46</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavamidi't-tenzil ve 'uyûnu'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetu 'Ubeykân, 1998), 3/61-62.

<sup>47</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beirut: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 2009), 10/242.

<sup>48</sup> el-Münâfikûn 63/8.

Allah Resûlü'ne gelerek söylediği sözleri inkâr etmiştir. Medine'ye dönüldüğünde ise Münâfıkûn Sûresi nâzil olmuştur.<sup>49</sup>

Bu âyet-i kerîmede de münâfıkların Allah Resûlü ve müminlere yönelik sarf ettikleri hakaret ifadesi, tersine çevrilerek izzet ve yüceliğin Allah, Resûlü ve müminlere ait; zilletin ise münâfıkların bir niteliği olduğu dile getirilmiştir. Âyette tariz yoluyla Medine'den asıl çıkarılacak olanların münâfıklar olduğuna da işâret edilmiştir. Bu âyette sözü edilen üslûpla ilgili olarak kimi yazarlar *üslûb-i hakîm* kavramını kullanırken,<sup>50</sup> İbn 'Âşûr *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramını zikretmiştir.<sup>51</sup> Ancak bir önceki örnekle aynı özelliklere sahip olmasına karşın İbn 'Âşûr'un burada diğer kavramı tercih etmesinin sebebi ile ilgili netlik bulunmamaktadır.

\*\*\*

"Peygamberleri: "Göklerin ve yerin yaratıcısı Allah hakkında bir şüphe mi var? O, günahlarınızı affetmek için sizi davet ediyor ve size belli vakte kadar süre veriyor" dediler. Onlar ise: "Siz de bizim gibi yalnızca bir insansınız; bizi atalarımızın ibadet ettiği tanrılardan uzaklaştırmak istiyorsunuz. O halde bize, açık bir delil getirin!" diye cevap verdiler. Peygamberleri de onlara şöyle dediler: "Doğrusu biz tıpkı sizin gibi sadece insansınız; fakat Allah kullarından dilediğine lütufta bulunur. Biz size sadece Allah'ın izniyle bir delil getirebiliriz. Müminler ancak Allah'a dayansınlar."<sup>52</sup>

Mekke döneminde nâzil olan İbrâhîm Sûresi'nde yer alan bu âyetler, geçmiş topluluklarla o topluluklara gönderilen peygamberleri arasında geçen konuşmalardan bir kısmını haber vermektedir. Bu âyetlerde bahse konu olan husus, o toplulukların peygamberlerini inkâr ederken getirdikleri delille, o delile karşı verilen cevaptır. Buna göre onlar sırf kendileri gibi bir insan olması hasebiyle peygambere inanamayacaklarını öne sürmekte ve apaçık bir delil getirmelerini talep etmektedirler. Buna cevaben peygamberler, muhataplarının kendilerini inkâr etmek için getirdikleri bu delili, yine onlara karşı dile getirmişlerdir. Onların beklemediği bu cevapla aslında peygamberlik müessesinde insanüstü varlıkların dinî hakikatleri tebliğ etmesinin önemli olmadığı vurgulanmaktadır. Asıl dikkat edilmesi

<sup>49</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 3/236-238.

<sup>50</sup> Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 1/501; Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 74-75.

<sup>51</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/249.

<sup>52</sup> İbrâhîm, 14/10-11.



gereken husus Allah'ın insanlar arasında lütfu ve keremiyle peygamberler seçmesidir ki bu büyük bir hikmete mebni olup, insanların peygamberleri örnek alabilme imkânını tesis etmektedir. Böylece âyette aynı fikriyâta sahip olan Mekke müşriklerine de<sup>53</sup> kinaye yollu bir cevap verilmektedir. Bu âyetteki üslûpla ilgili olarak *Keşşâf*'taki yönlendirici ifadeden hareketle Tîbî, bunun yanı sıra Âlûsî ve İbn 'Âşûr *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramını kullanmaktadırlar.<sup>54</sup>

*Üslûb-i hakîm* bu türüyle irtibatlı âyetlerin tefsir eserlerindeki yorumları incelendiğinde farklı yorumlara rastlanıldığı gibi âyetteki üslûpla alakalı olarak hem *üslûb-i hakîm* hem de *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Tevbe Sûresi 95. âyet-i kerîme bu duruma örnek olarak verilebilir:

*“Yanlarına döndüğünüz zaman, onlardan uzak durmanız diye size yemin edecekler. Öyleyse artık onlardan uzak durun; zira onlar tiksini-cek kimselerdir, işlemiş oldukları günahların karşılığı olarak varacakları yer de cehennemdir.”* Bu âyette münâfıkların, “yaptıklarından dolayı hesaba çekilmeme” anlamını kastederek müminlerin kendilerinden uzak durmalarını istedikleri aktarılır. Bunun üzerine Yüce Allah, inananlara münâfıkların bu isteklerine farklı bir anlamda karşılık vermelerini emreder ki o da tıpkı onların istediği gibi onlardan “yüz çevirmek” ve “uzak durmak” olacaktır. Ancak münâfıklara verilecek bu karşılık “onların dikkate alınmaması” ve “onların yüzüne bakılmaması” anlamını içerecektir. Dolayısıyla muhatabın beklemediği bir durumla karşı karşıya kalması söz konusu olacaktır.<sup>55</sup> Âyet, *üslûb-i hakîm* ve *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramlarının sıklıkla kullanıldığı Bursevî ve Âlûsî tefsirlerinde bu şekilde tefsir edilmiş ancak üslûpla alakalı bir kavram zikredilmemişken<sup>56</sup> İbn 'Âşûr bu üslûbun *el-kavlü bi'l-mûcib* olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Ancak *Keşşâf* ve Tîbî hâşiyesinde, *Envâru't-tenzîl* ve Hafâcî hâşiyesinde ise ne bu anlam özelliğine ne de üslûba yönelik bir açıklama bulunmaktadır.<sup>58</sup> Ra'd Sûresi

<sup>53</sup> Mekke müşrikleri de peygamberin insanlar arasından seçilmesi olgusunu kabul etmemişlerdir. Bk. el-En'âm, 8/8; Hûd, 11/12, 31.

<sup>54</sup> et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb*, 8/564; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/198; Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/241.

<sup>55</sup> Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 71, 149.

<sup>56</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330), 3/487; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/3.

<sup>57</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/9.

<sup>58</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/82; Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Mahmud Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 2/74; et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb*,

31 âyetle ilgili olarak ise İbn 'Âşûr *üslûb-i hakîm* kavramını zikrederken Bursevî ve Âlûsî farklı bir zaviyeden âyeti tefsir etmektedirler.<sup>59</sup>

Buna benzer örnekler değerlendirildiğinde ilgili üslûba yönelik yorumların, müfessirin âyete ve nüzûl ortamına yönelik bakış açısıyla doğrudan irtibatlı olduğu müşâhede edilmektedir. Ancak aynı üslûba değişen müfessirin muhtelif yerlerdeki benzer üslûplar için neden iki farklı kavram kullanmayı tercih ettiğini açıklığa kavuşturacak bir veri bulunmamıştır. Bu hususta müfessirlerin her iki kavramı da aynı kabul ettiğini söylemek mümkündür. Zira bu yargıya tefsirlerde de rastlanmaktadır.<sup>60</sup>

Özellikle İbn 'Âşûr'un kullanımları için "Acaba tartışmada, muarızın görüşünü onun kullandığı delille iptal etme anlamındaki üslup için *el-kavlü bi'l-mûcib*; diğeri için de *üslûb-i hakîm* kavramını mı kullanmaktadır?" ihtimali de göz önünde tutulmuş ancak müfessirin, eserinin farklı yerlerinde aynı durum için iki kavramı da kullandığına tanık olunmuştur. Ayrıca Tîbî, Âlûsî ve İbn 'Âşûr'un yukarıda zikredilen örneklerde *el-kavlü bi'l-mûcib* kavramını kullanırken, fıkha ve cedel ilmine atıfta bulunmaları, onların bu kavramı belâgat ilmi üzerinden değil fıkıh veya cedel ilmindeki kullanımından ödünç aldıkları izlenimini vermektedir.<sup>61</sup> Buna ek olarak İbn 'Âşûr, *üslûb-i hakîm* zikrettiği kimi yerlerde o kavramın belâğattaki örneklerine değinmekte<sup>62</sup> ve yine bu ilimdeki tanımlamaları kullanmaktadır.<sup>63</sup>

## 2.2. Soru Soranın Beklemediği Bir Cevapla Karşı Karşıya Kalması

*Üslûb-i hakîm*in bu türüne, nüzûl ortamında yer alan muhatapların farklı konularla ilgili sorularına cevap verirken, yine Kur'ân'da tahkiye yoluyla aktarılan geçmişte olmuş veya gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili soru ve cevaplarda rastlanmaktadır. Muhatabın sorusunun içinde bulunduğu duruma uygun olmadığına veya kendisi için daha hayırlı olanın, doğrudan sorusuna verilen cevap değil de cevaben kendisine aktarılan husus olduğuna dikkat çekmek amacıyla kullanılan bu üslup, birincisine kıyasla Kur'ân'da daha fazla yer almaktadır. Konuyla ilgili çalışmasında

7/331; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Hafâcî, *İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/356.

<sup>59</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/376-377; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/154; Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/144.

<sup>60</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/71; Hafâcî, *İnâyetü'l-kâdî*, 2/284.

<sup>61</sup> et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb*, 7/287; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/126; Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/249.

<sup>62</sup> Bk. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/144.

<sup>63</sup> Bk. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/284.

Ali Zevârî'nin yirmi yedi örnek zikrettiği görülmektedir.<sup>64</sup> Ancak bahsi geçen tezdeki örneklerin tahdîdî nitelik taşımadığını ifade etmek gerekmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>65</sup> Bu üslup çerçevesinde değerlendirilebilecek birkaç örnek şöyledir:

"Sana hilâleri soruyorlar. De ki: "Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik asla evlere arkalarından girmeniz değildir; bilakis iyilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz."<sup>66</sup>

Âyet-i kerimenin indiriliş sebebi ile alakalı iki farklı rivâyet söz konusudur. Bunlardan birine göre ensârdan Mu'âz b. Cebel ve Sa'lebe b. Ğanme (Ğanem) Allah Resûlü'ne gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü, hilâl nasıl ince bir ip gibi görünüp sonra yuvarlak bir hal alıncaya değin artıyor ve akabinde tıpkı başladığı gibi inceliyor?" diye sormuş, bunun üzerine Yüce Allah, Bakara Sûresi 189'uncu âyeti indirmiştir.<sup>67</sup> Taberî'nin (ö. 310/923) tâbiûndan aktardığı diğer rivâyetlere göre ise Hz. Peygamber'e sorulan soru, yukarıda aktarılandan farklı olarak Ay'ın günbegün farklılaşan görüntüsünün yaratılış sebebine yöneliktir.<sup>68</sup>

db | 1031

İki rivâyet arasında görülen soru kökündeki değişiklik *üslûb-i hakîm* bağlamında önem arz etmektedir. Zira Allah Resûlü'ne sorulan soru şayet Katâde (ö. 117/735) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi tâbiûndan nakledildiği gibi ise soru ile âyette verilen cevap arasında bir mutabakat bulunacağı için, *üslûb-i hakîm*den söz etmek mümkün olmayacaktır.<sup>69</sup> Ancak bu rivâyete nazaran daha fazla yaygınlık kazanan ilk nakil dikkate alındığında ise sorulan soru bu günkü anlamıyla bilimsel bir açıklama beklemektey-

<sup>64</sup> Yazarın tezinde incelemeye aldığı âyetler şöyledir: el-Bakara, 2/26-27, 2/189, 2/215; el-A'râf, 7/59-62, 7/65-68, 7/75, 7/164, 7/187; el-Enfâl, 8/1; et-Tevbe, 9/124-125; Yûnus, 10/20, 10/48-49, 10/53; el-İsrâ, 17/50-51, 17/85; Meryem, 19/7-9, 19/20-21; en-Neml, 27/71-72; Sebe, 34/29-30; Yâ-sîn 36/48-49, 36/52, 36/77-79; ez-Zâriyât, 51/12-14; el-Me'âric, 70/1-3; el-Müddessir, 74/31; el-Kıyâme, 75/5-12; en-Nâzi'ât, 79/42-46. Bk. Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 147-156.

<sup>65</sup> Örneğin el-Bakara, 2/30; el-A'râf, 7/156; Tâ-hâ, 20/49-50; eş-Şu'arâ, 26/23-24; es-Secde, 32/28-29.

<sup>66</sup> el-Bakara, 2/189.

<sup>67</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/165-166.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/280-281. Ayrıca bk. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tîbe, 1999), 1/522.

<sup>69</sup> Ali Zevârî, tezinde bu durumu hiç göz önüne almazken, Hîbe Kû rivâyeti zikrederek üzerinde değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. Hîbe b. Kû, *Üsûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadîs*, 65-66.

ken âyette verilen cevap muhatabın günlük dinî yaşantısında işine yarayacak pratik bir mefhuma dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu cevapla bir amaç doğrultusunda *muktezâ-i zâhirden* çıkmış olmaktadır. O amaç da *muktezâ-i hâl* ile ilgili ipucu vermektedir. Çünkü eğer muhatabın isteğine uygun bir karşılık verilmiş olsaydı onun bilgi kapasitesini açacak, hâliyle de anlamsızlaşacak bir cevap verilmiş olacaktı.<sup>70</sup> Bunun yerine Yüce Allah, hem muhatabın bilgi düzeyini dikkate alan hem de Ay'ın ışığında gözlemlenen farklılaşmanın soru soran kişinin güncel hayatında işine yarayan bir faydasına dikkat çekmektedir.

Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*'ta yukarıda sözü edilen hususa dikkat çekmekle birlikte, benzeri İbn Kemâl'de de görülen kurgusal bir yaklaşım da sergiler. Buna göre; Ay'ın nasıl farklı şekillerde görüldüğünü soran kişi eğer sahâbe haricinde biriye burada *üslûb-i hakîm*den söz edilebilir.<sup>71</sup> Çünkü rivâyette soru soran sahâbiler, ashâbın önde gelen âlimlerindedir ve kâinatta Allah'tan başkasının etkin olduğuna yönelik bir soruyu dile getirmeleri onların konumuna uygun bir soru değildir. Dolayısıyla onlar böyle bir soru sorsalar bile fâil/etken sebebi değil günlük kullanımındaki sıradan bir sebebi sormaktadırlar.<sup>72</sup> Her ne olursa olsun, İbn Kemâl'in bu yaklaşımına, Ay'ın yaratılış hikmetinin sorulduğuna dair Taberî'deki rivâyetlere, ayrıca Mu'âz b. Cebel ve Sa'lebe b. Ğanme'den gelen rivâyetin zayıf olmasına<sup>73</sup> rağmen bu âyet-i kerîme belâğat eserlerinde *üslûb-i hakîm*in ilk akla gelen örneği durumundadır.

\*\*\*

“Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne harcarsanız muhakkak ki Allah onu bilir.”<sup>74</sup>

Âyetin büyük bir mal varlığına sahip olan 'Amr b. Cemûh hakkında indirildiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. 'Amr, Allah Elçisi'ne gelerek sahip olduğu mal varlığından neyi ve nereye infâk etmesi gerektiğini sormuş, ona cevaben bu âyet-i kerîme indirilmiştir.<sup>75</sup> Nereye infâk edilmesi ile ilgili kısım rivâyetlerde mevcut olmasına rağmen âyette sadece

<sup>70</sup> Bk. Durmuş, “Üslûb-ı Hakîm”, 42/381.

<sup>71</sup> Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, 91.

<sup>72</sup> Bk. İbn Kemâl, *Resâil*, 222.

<sup>73</sup> Bk. Bayer, “İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâki Eleştirisi”, 222.

<sup>74</sup> el-Bakara, 2/215.

<sup>75</sup> Ebü'l-Hasen 'Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: Vizâretü't-Ta'limi'l-İlmî, 1340), 1/125-126; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/423.

ne harcanacağıının sorulduğundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla burada soruya uygun bir şekilde, sahip olunan mallardan infâka konu olanların açıklanması beklentisi oluşmuştur. Nitekim Bakara Sûresi 219'uncu âyette aynı soru tekrar etmekte ve soruya verilen cevap "...Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını..." şeklinde olmaktadır.

Bu âyetteki soru ile cevap arasında zâhiren görülen uyumsuzluğa Zemahşerî dikkat çekmiş ve âyetteki, "Hayır olarak ne harcarsanız" ifadesinin infâk edilecek şeyleri içermesinin yanı sıra kelâmın daha önemli olan hususu ön plana çıkarmak üzere kurgulandığını söylemiştir. Nitekim ona göre harcama, yerini bulduğunda ancak bir anlam ifade edecektir.<sup>76</sup> Konuya bu açıdan bakıldığında dahi âyette asıl soruya sadece işâret yoluyla cevap verildiği ve muhatabın zihninin daha önemli olan konuya yönlendirildiği görülmektedir.<sup>77</sup>

\*\*\*

"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir, size ise az bir bilgi verilmiştir."<sup>78</sup>

Buhârî'de ve Taberî'de yer alan rivâyetlere göre âyet, Medine'de Yahudilerin Allah Resûlü'ne ruhun mahiyetini sormaları üzerine nazil olmuştur.<sup>79</sup> Ancak bu âyetin tıpkı sûrenin geri kalanında olduğu gibi Mekke'de nâzil olduğunu gösteren rivâyetler de bulunmaktadır. Buna göre Mekke müşrikleri kendilerince Hz. Peygamber'in doğru söyleyip söylemediğini tespit etmek amaçlı Medine'de bulunan Yahudilerden yardım almaya karar vermişlerdir. Bu amaçla Yahudilere gönderdikleri heyet, onlardan Allah Resûlü'ne tevcih edilmek üzere üç soru ile geri dönmüştür. İşte bunlardan biri de ruhun ne olduğu ile ilgili sorudur. Bu olay üzerine İsrâ Sûresi seksen beşinci âyeti indirilmiştir.<sup>80</sup>

Her iki rivâyetin de ortak noktası sorunun kaynağının Yahudiler olmasıdır. Ancak Mekke müşriklerinin Yahudilerden akıl almak için Medine'ye geldiklerini aktaran rivâyetlerde konuyla ilgili önemli bir ayrıntı daha bulunmaktadır ki Yahudiler onların Ashâb-ı Kef'i, Zülkarneyn'i ve Ruh'u Hz. Muhammed'e sormaları fikrini verdikten sonra: "Eğer bunlardan ilk ikisine cevap verir, üçüncüsüne cevap vermezse o bir peygamber-

<sup>76</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/422.

<sup>77</sup> Taftazânî, *Mutavvel*, 282; İbn Kemâl, *Resâil*, 224.

<sup>78</sup> el-İsrâ, 17/85.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/67-70; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb vd. (Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "İlim" 47, h.no. 125.

<sup>80</sup> el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 13/460; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/547.

dir” demişlerdir. Rivâyetlerdeki bu ayrıntı dikkate alınırrsa ruh hakkında soru soran kişilerin zaten bir cevap alma beklentilerinin bulunmadığını söylemek gerekmektedir. Bu, *üslûb-i hakîm* tanımında yer alan *soru soranın beklemediği bir cevapla karşı karşıya kalması* durumuna uygunluk arz etmemektedir. Ne var ki onların zâhiren bir cevap beklercesine soru sormaları hasebiyle âyetteki cevap *muktezâ-i zâhirden* çıkış olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla her ne kadar kaynaklarda *üslûb-i hakîme* örnek olarak zikredilse de<sup>81</sup> bu âyetin, kabul edilen tanımı itibarıyla *üslûb-i hakîme* tam bir misal teşkil etmesi tekrar üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olarak görülmektedir.

\*\*\*

“Derler ki: “Vah başımıza gelenler! Bizi yattığımız yerden kim diriltti?” “Rahmân’ın vaat ettiği işte budur! Peygamberler gerçekten doğru söylemiştir!”<sup>82</sup>

Bu âyet, âhirette yeniden dirilişin anlatıldığı bir siyâkta geçmekte ve sûra üfürülüp de insanlar rablerine doğru sevk edildikleri esnada inkârcı kişinin kabirden şaşkın bir halde kalkışını tasvir etmektedir. İlk dönemden başlayarak âyette tahkiye edilen cümlelerin farklı kişiler tarafından söylendiği kabul edilmektedir. İbn Abbâs’a (ö. 68/687-88) göre “*Rahmân’ın vaat ettiği işte budur! Peygamberler gerçekten doğru söylemiştir!*” cümlesi, melekler tarafından kâfirlerin içinde buldukları duruma anlam veremediklerini ihsâs eden sorularına cevaben söylenmiştir. Übeyy b. Ka’b (ö. 33/654 [?]), Mücâhid (ö. 103/721) ve Katâde (ö. 117/735) ise bu cümleyi orada bulunan iman ehlinin söylediği fikrindedirler. Taberî’nin naklettiğine göre İbn Zeyd, bu ifadeyi yine kâfirlerin söylediği görüşüne sahiptir. Ancak Taberî bu sözün müminlere ait olduğuna yönelik naklettiği ilk görüşü âyetin zâhirine daha uygun görmektedir.<sup>83</sup>

Âyette *üslûb-i hakîmin* bulunduğu ifade edilebilir. Buna göre yeniden diriliş esnasında kâfirler şaşkın bir vaziyette, kendilerini diriltenden kim olduğunu sormakta, onlara karşılık “*Rahmân’ın vaat ettiği işte budur...*” denilerek cevap verilmektedir. Her ne kadar cevapta onları diriltenden Allah olduğuna telmihte bulunulsa da onların hâli hazırda ne kadar kötü bir durumda olduklarını ön plana çıkaran bir cümle kuruluşu tercih edilmiştir. Dolayısıyla kâfirlere adeta: “Sizi kimin dirilttiğini bir kenara bira-

<sup>81</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 15/154; Hîbe b. Kû, *Üsûbu’l-hakîm beyne’l-Kur’ânî ve’l-hadîs*, 58-59; Ali Zevârî Ahmed, *Üsûbu’l-hakîm fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 80-81.

<sup>82</sup> Yâ-sîn 36/52.

<sup>83</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/582; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/458; el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 18/501.

kın, içinde bulunduğunuz bu durum sizin daha önce inkâr ettiğiniz bir olguydu, bu yüzden siz bu büyük günde ne yapacağınıza odaklanın!” denilerek, onların dikkatleri, sordukları konudan daha farklı bir mecraya çekilmiş olmaktadır.<sup>84</sup>

\*\*\*

“Kahrolası yalancılar, o gaflet içinde yüzen kendini bilmezler, “Kıyâmet günü ne zaman?” diye soruyorlar. O gün onlar ateşle sınanacaklar! Tadın bakalım cezanızı! Hemen gelmesini arzuladığınız şey işte budur!”<sup>85</sup>

Bu âyet grubunda kıyâmet gününü inkâr edenler ve onların karşılaşılabilecekleri ceza konu edilmektedir. Onlar kıyametin gerçekleşme imkânını reddeden alaycı bir üslupla: “*Kıyâmet günü ne zaman?*” sorusunu dile getirmektedirler. Âyet ise onların bu inkârcı sorularına, gerçekleşmesi muhakkak olan o günde karşılaşılabilecekleri azabın altını çizerek, tehdit ve tehekküm içeren bir üslupla cevap vermektedir. Dolayısıyla bu âyetler de bir önceki örnekle uyumlu olarak *üslûb-i hakîm* çerçevesinde değerlendirilmektedir.<sup>86</sup>

### Sonuç

db | 1035

Bir belâğat kavramı olarak *üslûb-i hakîm*den ilk söz eden kişi Sekkâkî olmuştur. O, me’ânî ilmi içerisinde “sözün *muktezâ-i zâhirden* udul edilerek söylendiği durumlar” arasında bu üslûba da yer vermiş ve onun iki şekilde tezâhür ettiğini tespit etmiştir. Bunlardan birincisi karşılıklı konuşmada muhatabın, beklediğinden farklı bir sözle karşı karşıya kalması, diğeri ise soru soran kişinin beklentisinin dışında bir cevap almasıdır. Sekkâkî ile çağdaş olan İbn Ebî'l-İsba' ise *Bedî'u'l-Kur'ân* isimli eserinde benzer bir takım örnekleri *el-kavlü bi'l-mûcib* başlığı altında toplamaktadır. Ancak bir edebiyat eserinde ilk defa zikredilen bu kavram aslında fakihlerin istilahından aktarılmış ve onun tartışmada karşı tarafa verilebilecek sıra dışı cevaplardan biri olma özelliği belâğattaki kullanımına da yansımıştır. Sonraki süreçte belâğat ve tefsir eserlerinde her iki kavram yan yana görülmeye başlanmış, zaman zaman birbirinin yerine kullanılmış, kimi müellifler ise her iki kavramı aynı kabul etmiştir. Kazvînî iki kavramla alakalı önemli bir ayırım gerçekleştirmiş ve *üslûb-i hakîmi* me’ânî ilminde, *el-kavlü bi'l-mûcibi* ise bedî' ilminde ele almıştır. Ondan

<sup>84</sup> Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/182-183; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 23/33; Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 81-82.

<sup>85</sup> ez-Zâriyât, 51/10-14.

<sup>86</sup> Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/345; Ali Zevârî Ahmed, *Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 101-102.

sonra bu iki kavramın belâğat eserlerindeki yeri birtakım istisnâlar bir kenara bırakılacak olursa aynı kalmıştır.

*Üslûb-i hakîm* ve *el-kavlü bi'l-mûcibin* tefsir eserlerindeki kullanımında ise *üslûb-i hakîmin* belâğat; *el-kavlü bi'l-mûcibin* ise fıkıh literatürüne ait bir kavram olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Kavramların ödünç alındığı kaynağa yönelik bu yaklaşımın aksine müfessirler her ikisini de birbirinin yerine kullanmışlardır. İbn Kemâl'in *üslûb-i hakîmi* diğer edebî üsluplardan temyiz etme girişiminin yahut Sekkâkî çizgisindeki belâğat eserlerinde her iki kavramın da ayrı ayrı yerlerde değerlendirilmiş olmasının etkisini tefsir eserlerinde görmek mümkün değildir. Ancak bu kavramlar birbirinden ayrıştırılabilecek özelliklere de sahiptir. Daha teknik bir ifadeyle her iki kavram arasında *umum-husus min vechin* ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre *muktezâ-i zâhirden* çıkışa örnek olması bakımından her iki kavram aynı özelliğe sahipken, *el-kavlü bi'l-mûcib* "tartışmada karşıt fikirdeki kişileri onların kendi delillerini kullanarak susturmak" anlamıyla *üslûb-i hakîm*den ayrışmaktadır. *Üslûb-i hakîm* ise farklı gayelere matuf olarak soru-cevabı veya karşılıklı konuşmayı farklı bir mecraya çekme anlamında kendine has bir özelliğe sahiptir ve bu durum genellikle muhatapların idrak edemediği daha yüce bir hakikate dikkat çekmek için kullanılır. Buradan hareketle *el-kavlü bi'l-mûcibin* belâğat ilmi içerisinde neden daha teknik ve şekilsel bir alan olan bedi' ilmi içerisinde; *üslûb-i hakîmin* de manaya ve gayeye taalluk eden me'ânî ilmi içerisinde ele alındığı daha iyi anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da yer aldığı âyetler incelendiğinde bu üslup çerçevesinde Kur'ân'ın muhataplarına karşı donuk bir söylem değil de aktif, etkileyici, muhatapların durumunu dikkate almakla birlikte onların düşüncelerine yön veren ve onları daha ulvî hakikatlere sevk eden dolayısıyla da kısa bir süreç içerisinde köklü bir ferdi ve toplumsal değişime sebep olan bir söylemi tercih ettiği müşâhede edilmektedir. Araştırma neticesinde nüzûl ortamıyla yakından ilişkili olan *üslûb-i hakîm* ve benzeri söylem analizi içeren konuların daha detaylı incelemelere konu edilmesinin gereği belirginleşmiş bulunmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Ali Zevârî Ahmed. "Cemâliyyetü'l-mufâraka ve kıymetuhâ'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm üslûbu'l-hakîm enmûzecen". *Mecelletü'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ* 6/2 (2013), 723-736.
- Ali Zevârî Ahmed. "Cemâliyyetü'l-üslûbi'l-hakîm ve kıymetühu'l-üslûbiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Tevâsulıyye* 4/12 (2015), 226-258.
- Ali Zevârî Ahmed. "Üslûbu'l-hakîm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse belâgiyye ve üslûbiyye". Kasdi Merbah Ouargla, Yüksek Lisans Tezi, 2013.



- Âlûsî, Ebu-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Bayer, İsmail. "İbn-i Kemâl'in 'El-Üslûbu'l-Hakîm' Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve Es-Sekkâkî Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (30 Haziran 2016), 215-231.  
https://doi.org/10.29288/ilted.304767
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Mahmud Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Bolelli, Nusrettin. *Belagat: (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri): Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. baskı., 2009.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb vd. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1400.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dersaadet: Matbaatu Osmâniyye, 1330.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 7. Basım, 1998.
- Carim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâğatu'l-vâdiha*. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, 1999.
- Cerîrî, Mu'âfâ b. Zekerîyyâ en-Nehrevânî. *el-Celîsü's-sâlihi'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsihi's-şâfi*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2000.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2007.
- Durmuş, İsmail. "Üslûb-ı Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/381-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. thk. 'Adnân Derviş - Muhammed Masrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2018.
- Eren, Cüneyt - Uzunoğlu, Vecih. *Arapça Belâğat*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Eren, Cüneyt - Uzunoğlu, Vecih. *Belâğat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Görgün, Muhammed Emin. "Din Dili Oluşturmada Hz. Peygamber'in Üslûbu'l-Hakîm Sanatının Kullanımı". *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*. Eskişehir, 2019.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *'İnâyetü'l-kâdi ve kifâyetü'r-râdî 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Hîbe b. Kü. "Üsûbu'l-hakîm beyne'l-Kur'âni ve'l-hadisî'n-nebeviyyi's-şerîf". Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdül'azîm b. Abdülvâhid. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâ'ti's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmîyye, 1963.
- İbn Hicce, Ebû Bekir Ali b. Abdullah. *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. thk. Kevkeb Deyâb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 2005.
- İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Kemâl, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân. *Resâilu İbn Kemâl*. 2 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Hanbelî, Nâsihüddîn Abdurrahmân b. Necm. *İstihrâcü'l-cidâl mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Zâhir b. 'Avvâd el-Elma'î. b.y.: y.y., 2. Basım, 1401.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'an İşığında Belagat Dersleri Bedi' İlimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2014.

- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'an Işığında Belagat Dersleri Meânî İlmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Mugalata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs fî 'ulûmî'l-belâğa*. b.y.: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2. Basım, 1932.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-. *el-İzâh fî 'ulûmî'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tetavvuruhâ*. 3 Cilt. Bağdat: Mataatu'l-cem'î'l-ilmî'l-'Irâkî, 1983.
- Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhî'l-'Arabî, 1. Basım, 2002.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Buğyetü'l-izâh li Telhîsî'l-Miftâh fî 'ulûmî'l-belâğa*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999.
- Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2014.
- Sezikli, Ahmet. *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Sübkî, Bahâuddîn Ahmed b. 'Ali. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Fahrüddin Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsî'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2004.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Fahrüddin Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. Dersaadet: Matbaa-i Safa ve Enver, 1311.
- Tâhir b. Âşur. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 2009.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Tîbî, Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdullâh et-. *Futûhu'l-gayb fî keşf 'an ğinâi'r-rayb*. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1. Basım, 2013.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Ali b. Ahmed el-. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: Vizâretü't-Ta'limî'l-'İlmî, 1340.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavamidi't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

# Uslūb al-Hakīm and Its Place in The Qur'ān Rhetoric

Davut AĞBAL \*

## Extended Abstract

In this article, the concept of *uslūb al-hakīm*, which means "to respond to the person in conversation or the person asking the question during a mutual conversation with an unexpected response" and some verses of the Qur'ān that can be evaluated in the framework of this concept, are discussed. Since there are small disputes about the definition of the concept, the article firstly aims to reveal the process of being concept of *uslūb al-hakīm* and accordingly the differences between *al-kavl bi'l-mūcib*. Sekkākī (d. 626/1209) was the first person to talk about the *uslūb al-hakīm* as a concept of Rhetoric. He also included this style among the "the situations in which the word is spoken by moving away from the necessities of the speaking environment (*muktazā al-zāhir*)" in his *Ma'ānī* science. Sekkākī has determined that it manifested in two ways. The first of these is that the interlocutor is faced with a different word than he expected. The other is that the person asking the question gets an answer that is beyond his expectation. Ibn Ebi'l-Isba' (d. 654/1256), who is contemporary with Sekkākī, collects similar examples in his work named *Bedī'u'l-Qur'ān* under the title of *al-kavl bi'l-mūcib*. However, this concept, which is mentioned for the first time in a literary work, was actually transferred from the terminology of the jurists and its characteristic that "feature of being one of the extraordinary answers that can be given to the other party in the debate" is also reflected in its use in rhetoric. In the following period, both concepts began to appear side by side in rhetoric and exegesis works and has been used interchangeably from time to time, and some authors accepted both concepts as the same. Kazvīnī (d. 739/1338) made an important distinction regarding the two concepts. He handled the *uslūb al-hakīm* in *Ma'ānī* science, on the other hand, *al-kavl bi'l-mūcib* in *Bedī'* science. After that, the place of these two concepts in rhetorical works remained the same if some exceptions were left aside. About the *uslūb al-hakīm* and *al-kavl bi'l-mūcib* are used in exegesis works, it has been determined that *uslūb al-hakīm* is seen as a concept belonging to the rhetoric literature, and *al-kavl bi'l-mūcib* is seen as a concept belonging to the fiqh. Contrary to this approach to the source from which the concepts are borrowed, the commentators used both interchangeably. It is not possible to see the effect of Ibn Kemāl's (d. 940/1534) attempt to distinguish the *uslūb al-hakīm* from other literary styles in the exegesis works. In additions to this, it is not possible to see the effect that the evaluation of both concepts in the different places of rhetoric works that follow the Sekkākī line. However, these concepts also have features that can be distinguished from each other. In more technical terms, there is an incomplete interference relationship between both concepts. According to this, while both concepts have the

\* Assistant Professor, PhD, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, Amasya, Turkey, davut.agbal@amasya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0955-5155>

same feature in terms of exemplifying that moving away from the necessities of the speaking environment, *al-kavl bi'l-mūcib* distinguished from *uslūb al-hakīm* by the meaning of “using their own evidence with the aim of silencing the opposing people in the debate”. *Uslūb al-hakīm*, on the other hand, has a specific feature in terms of taking question-answer or mutual conversation into a different medium for different purposes. This situation is often used to draw attention to a higher truth that the interlocutors did not comprehend. From this point of view, It is better understood that why *al-kavl bi'l-mūcib* is handled in the *Bedi'* science, which is a more technical and formal field; again it is better understood that why *uslūb al-hakīm* is handled within the *Ma'ānī* science, which is related to meaning and purpose. The relationship between *uslūb al-hakīm* and the *muktazā al-zāhir* makes the evaluations of the speech, the addressees, and the environment in which is spoken important. When the verses included in the Qur'an are examined, it is seen that it is not a dull discourse against the addressees of the Qur'an, but an active, impressive, taking into account the status of the addressees, guiding their thoughts, leading them to more lofty truths. Therefore, it is observed that The Holy Qur'an preferred a discourse that caused a radical individual and social change within a short period of time. As a result of the research, it has become evident that the issues that include *uslūb al-hakīm* and similar discourse analysis, which are closely related to the *nuzūl* environment, should be subject to more detailed studies.

**Keywords:** Exegesis, Qur'an, Rhetoric, Uslūb al-Hakīm, el-Kavl bi'l-Mūcib.



# BEHLÜL DÂNÂ'NIN MİZAHÎ HİKÂYELERİ BAĞLAMINDA MEZHEBİ KİMLİĞİ VE SOSYO-POLİTİK ELEŞTİRİSİ

Mehmet SEVER\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Haziran2020, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Sever, Mehmet. "Behlül Dâna'nın Mizahî Hikâyeleri Bağlamında Mezhebi Kimliği Ve Sosyo-Politik Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1041-1066.

<https://doi.org/10.33415/daad.757195>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 24 June 2020, **Accepted:** 29 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Sever, Mehmet. "Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlül Dâna in terms of His Humorous Stories". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1041-1066.

<https://doi.org/10.33415/daad.757195>



## Öz

Yaratılışında mizah yeteneği olan insan, bu özelliği hikâye ve anlatılarında ortaya koymaktadır. Düşünce ve inancın dile getirilmesi, karşı çıkılan din ve dünya tasavvurlarının olumsuz yönlerini göstermesi noktasında menkıbe ve mizahi hikâyeler önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle kişilerin kendi mezhep anlayışlarının aktarımı noktasında hikâye ve menkıbeler, tarihsel süreçte fikirlerin ve inançların sürekliliklerini sağlamak için en önemli malzemeyi oluşturmuştur. Tarihteki önemli şahsiyetlerin yaşadığı olaylar, hikâye formatında aktarılmış, zamanla yeni hikâyeler ve menkıbeler ile mezhebî aidiyetler yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda tarihi bir şahsiyet olan Behlül Dâna, Müslüman toplumların hafızasında latife ve hikâyeleri ile meşhur olmuş bir karakterdir. Ancak onun şakalarında ve hikâyelerinde görülen eleştiri, Şîlik ile itham edilmesine sebep olmuştur. Onun Şîliği hakkında ileri sürülen bazı rivayetlerin incelenmesi ve mezhebi kimliğini açığa çıkarılması, İslam düşüncesinde sosyo-politik eleştiri ve muhalefet geleceğinin anlaşılması noktasında önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Behlül Dâna, Şîlik, Hikâye, Eleştiri, Mizah.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, msever@bayburt.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

## Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlül Dänā in terms of His Humorous Stories

### Abstract

Someone with sense of humour reveals this characteristic of his in stories and narrations. Parables and humorous stories take an important place in terms of expressing thoughts and beliefs, and of showing the negative aspects of imaginations of religion and world, which are objected to. Especially in relation to people's transmitting their own religious school's understanding, stories and parables constitute the most important material in order to maintain continuity of ideas and beliefs in the historical process. The events experienced by remarkable figures in history are transmitted in story form, and belongingness to religious schools has been reconstructed through new stories and parables in time. In this sense, Bahlül Dänā, who is a historical personage, is a person that became famous in the memory of Muslims with his jokes and stories. However, the criticism observed in his jokes caused him to be alleged as a member of Shi'a. It is important to analyse some rumours suggested about his being a Shi'ite and to reveal his identity of religious school in terms of understanding socio-political criticism and opposition tradition in Islamic thought.

**Keywords:** Bahlül Dänā, Shi'a, Story, Criticism, Humour.

### Giriş

Dinler tarihi, dinlerin ilk temsilcilerinin ve tabilerinin ardından mezhepleşme vakası ile karşılaştıklarını göstermektedir. Bir vakia olarak mezhepler, dinin algılanma ve yaşayış boyutunu gösteren dini yapılarıdır. Klasik ve modern çalışmalarda mezheplerin ortaya çıkışları ve teşekkül süreçleri birçok faktör çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İslam mezheplerinin ortaya çıkış ve teşekkül süreçleri daha çok kişi merkezli gelişmeler ekseninde değerlendirilmiştir. Mezheplerin gerek doğuşu gerekse tarih içinde yaşadığı gelişme, yenilenme ve teorik farklılaşma tecrübesinde kişiler her zaman önemli bir yer tutmuştur. İtikadî ve siyasî görüşlerin tarihi kimlikleri ile özdeş hale geldiği bu kişiler/karakterler, mezheplerin görüşlerinin anlaşılması noktasında önemli rol oynamaktadırlar.<sup>1</sup> Mezhep kurucuları ve imamlarında karizmatik bir otoriteye dönüşen bu durum, bu karakterlerin hakkında oluşan menakip ve hikâyelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum öyle bir hale gelmiştir ki dinlerin ve mezheplerin bütün farklılıklarına rağmen, ortak paydası haline dönüşmüştür. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de temas etmiş olduğu gibi her mezhep mensubu kendi imamının taklit edilmesi gereken karizmatik otorite ve rehber olduğunu savunmuştur.<sup>2</sup> Zamanla mezhep mensupları kendi imamları hakkında kabul etmiş oldukları bu

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2005), 398.

<sup>2</sup> Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 65.

tasavvuru, daha sonraki süreçte, fikirlerin ve inançların tarihte var oluşlarını temin etmek hususunda ihtiyaç duydukları “süreklilik” zaruretinden dolayı, her dönemde müfessir, müverrih, mütekellim ve nahiv âlimleri gibi farklı sınıflar tarafından temsil edildiğini ispat etmek istemiştir.<sup>3</sup> Öyle ki tarih ilminin bir alt dalı olan tabâkât ilmi bu noktada mezheplerin kendi içindeki temsilcilerini ve ait oldukları gelenek silsilesinin görülebileceği bir alana dönüşmüştür.<sup>4</sup> Tarihi süreç içinde sürekliliği sağlamak noktasında aidiyetleri meçhul olmakla birlikte kimi meşhur şahıslar, farklı mezhep mensupları tarafından kendi mezheplerinin temsilcileri olarak kabul etme eğilimi göstermişlerdir. Bu bağlamda birçok müellif tarafından latifeleri ve hikâyeleri zikredilen önemli karakterlerden biri de Behlûl Dâna’dır. Tarihi şahsiyeti çerçevesinde ona atfedilen hikâyeler, onun mezhebi tercihleri veya mezhebi kimliğinin anlaşılması noktasında önemli bir husustur.

### Gerçeklik ve Efsane Arasında Behlûl-i Dâna’nın Kimliği

Menâkıbnâme geleneği içinde adı sıkça geçen şahıslardan biri olan Behlûl-i Dâna, meşhur olmakla birlikte kimliği hakkında bazı müphem noktalar bulunan bir karakterdir.<sup>5</sup> Asıl adı Bühlûl b. Ömer Ebû Vehîb es-Sayrafi’dir.<sup>6</sup> Muhsin el-Emîn (ö.1952) “es-Sayrafi” isminin tahrif olduğunu; ayrıca İsminde Vehb ve Vehîb olarak iki farklı künyenin zikredilmesinin de bir karışıklık eseri olduğunu düşünmektedir; Emîn’e göre doğru olan es-Sûfi olduğudur.<sup>7</sup> Behlûl hakkındaki rivayetler değerlendirildiğinde onun Kûfe’de doğduğu daha sonra Bağdat’ta yaşamış olduğu ittifak edi-

<sup>3</sup> Bu yaklaşımın ifrat noktada görülebileceği çalışmalardan biri olan Tavîl’in (Nusayrîlik) çalışmasıdır. Tavîl, Bahri Memlükler döneminde Gulât gruplara karşı verdikleri mücadele ile dikkat çeken Sultan Baybars ve Kalavun’u kendi mezhebinden olduğunu iddia etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed emîn Galib et-Tavîl, *Nusayriler/ Arap Alevilerinin Tarihi*, trc. İsmail Özdemir, 2. Bs (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2004), 18.

<sup>4</sup> İslam düşüncesinde tabakât ilminin farklı yönlerini ve özellikle sosyal tarihin inşası açısından taşıdığı önemi, geçirmiş olduğu evreleri daha geniş görmek için bk. Wadad al-Qadî, “Biographical Dictionaries As The Scholars’ Alternative History Of The Muslim Community”, *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 23-77.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, “Behlûl-i Dâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5: 352.

<sup>6</sup> Ebû’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefâyât* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyy, 2000), 10/194; M. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefâyât* (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), 1/228; İbn Hacer el-Askalanî, *Ta’cîlü’l-Menfe’a bi Zevâidi Ricâli’l-Eimmeti’l-Erbaa* (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1996), 1/358; Uludağ, “Behlûl-i Dâna”, 5/352.

<sup>7</sup> Muhsin el-Emîn, *Ayânü’ş-Şîa* (Beyrut: Dârü’t-Teârûf, 1983), 3/617.

len bir husustur. Daha çok mecnûn olarak tanınmış olan Behlûl, bazı müelliflere göre Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in kuzenidir. Bu iddiayı değerlendiren Şîî müellif Muhsin el-Emin bunun yanlış bir kanaat olduğunu düşünmektedir. Bu durumda onun künyesinde Hâşîmî ya da Kureşî gibi isimlerin olması gerektiğini düşünmektedir. Kaynaklar incelendiğinde Behlûl hakkında Abbasî sülalesinden olduğunun düşünülmesi Behlûl tarafından dile getirilen sözlerin ancak iktidar ailesi üyeleri içinden ve özellikle mecnun olması hasebiyle böyle bir kişiden sadır olduğunda cezalandırılmamış olabileceği düşüncesidir. Yaşayıp yaşamadığı ve ismindeki künyelere dair farklı sorunların bulunduğu Behlûl'ün cinneti/mecnun oluşu da net değildir. Nisâburî'nin eserinde de görülebileceği gibi Behlûl ve benzeri kişilerin bazı tutum ve davranışları delilik alameti olarak kabul edilse de kimi sözleri ve eylemleri birçok akıllı insanın bile aklına gelmeyen zekâ ve akıl işaretlerini taşımaktadır. Bu noktada aslında Behlûl'ün akıllı bir kimse olduğu da düşünülmektedir. Şayet cinneti gerçek ise buna dair rivayetlerin ilerleyen yaşlarda geçirmiş olduğu psikolojik bir rahatsızlığa dair olması muhtemeldir. Bu iddianın aksine, dönemin halifesi Hârûnürreşîd'in kendisine kadılık teklif ettiği onun bu görevlendirmeden kaçabilmek için hayatı boyunca delilik gibi bir ithamı göze alarak mecnun gibi davrandığına dair rivayet bazı yönlerden daha makul görünmektedir.<sup>8</sup>

1044 | db

### İslam Toplumunda Sosyo-Politik Eleştiri Olarak Latife/Mizah

İnsan, felsefe ve kelimelerinde toplumsal bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal hayatın idame ettirilmesinde en önemli pay insanın düşünen/akıllı bir varlık olması özelliğidir. Birçok özelliğin yanı sıra düşünen varlık olarak insanın diğer bir özelliği, mantık kitaplarında "tabiatında gülücü" olduğu özellikle zikredilmektedir.<sup>9</sup> Bu yapısal özelliğinden dolayı insan düşüncesinde ve bu düşüncenin kurmuş olduğu dünyada gülme ve gülmece/mizah her zaman var olmuştur. Hz. Peygamber ve sonrasında İslam toplumlarında mizah kültürü her zaman var olmuştur.<sup>10</sup> Mizah, zamanla mahmûd ve mezmûm şeklinde tasnif edilerek farklı gö-

<sup>8</sup> Muhammed Bâkır el-Musevî el-Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât* (Tahran, ts.), 2/146.

<sup>9</sup> Klasik felsefe eğitiminin ilk kitaplarından kabul edilen Ebherî'nin İshâğûcî adlı mantık kitabının birçok şerhinden biridir. Mehmed Zühdî, *Mürşidü'l-Mübtedî* (Dersaadet: Mektebe-i Sanyî Matbaası, 1311), 19.

<sup>10</sup> Mizah ve şakanın insani psikolojisine faydaları, Hz. peygamber ve sahabe başta olmak üzere daha sonraki süreçte bazı kişilerin şiir ve hikâyelerinden örnekler ile anlatılmış bir kaynak için bk. Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4: 3-74.



rüşlerin ve yaklaşımların görülebileceği bir alan olmuştur.<sup>11</sup> İnsanın tabiatının vaz geçilmez bir unsuru olan mizah ve latifeler, insan için psikolojik bir rahatlama olduğu kadar, yaşadığı dini, siyasi ve ekonomik olumsuzluklar karşısında normal bir ruh halinde kalmasını sağlamıştır. Bu bağlamda insanın tabiatından kaynaklanan mizah ve onların nesilden nesile naklini sağlayan latifeler ahlaki öğretilerin yanında, toplumun şikâyetlerini dile getirdiği eleştiri kültürünün temel malzemesini oluşturmuştur. İnsanda var olan politik ve sosyal yönün, sınırları itibarıyla her zaman net olmaması<sup>12</sup> bu menkıbe ve latifelerin ifade ettiği mizahi rivayetlerin şaka olduğu kadar ciddi ikazları barındıran<sup>13</sup> eleştiriler olarak da anlaşılabilen ihtimalini taşımıştır. Hatta bazı durumlarda şakanın ciddi eleştirilerden daha etkili olduğu düşünülmüştür. Özellikle baskı ve sansürün olduğu, iktidar ve nüfus sahiplerinin eleştirilemediği dönemlerde şahıs isimleri zikredilmeksizin mizah, sosyo-kültürel ve politik eleştirinin en önemli malzemesi olmuştur.<sup>14</sup> Daha çok mizah, hiciv, hezel, letâif, şaka, nakize, emsâl, nevâdir, tarâ'if ve makâmât gibi isimler altında zikredilen fıkrâ türü diyebileceğimiz hikâyeler, özellikle mecnûn, maskara, hoca ve Behlûl karakterlerinin zikredildiği anlatılardır.<sup>15</sup> Bu noktada Behlûl kelimesi, özel bir isim olmanın dışında, cömert, güzel yüzlü, hândân ve seyid anlamlarına gelen bir kelimedir. Hicrî ikinci asırda nadir görülen fakat daha sonraki yüzyıllarda sıkça isimlerini kaynaklarda rastlanılan meczup ve ermişlere verilen bir unvandır. Daha çok "suret-i mecâninde olan ukalâ" olarak tarif edilmiş karakterlerin genel adı olan Behlûl kelimesi, veli ve mecnun kabul edilen Behlûl-i Dâna ile özdeşleşmiştir.<sup>16</sup>

Behlûl'ün kıssalarından bahsetmiş olan Lami'î Çelebi'ye göre maskaralık ve şakalar, ariflerin çekmiş oldukları meşakkat ve mihnelere, uğramış oldukları haksızlıkları kinaye yoluyla dile getirme sanatıdır. Hatta bazı ariflerin, sevenlerine ve kimi öğrencilerine "*Hakkını büyük ve küçükten alabilmek için git maskaralığı sanat edinip çingeneliği öğren!*" şeklinde

<sup>11</sup> Ramazan Altınay, "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* IV/15 (2004), 79.

<sup>12</sup> Franz Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan (İris, 1997), 49.

<sup>13</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul, 1304), 443.

<sup>14</sup> Altınay, "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", 86.

<sup>15</sup> İslam düşüncesinde konu ile ilgili literatür için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İsha en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 426.

<sup>16</sup> Ahmed Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (İstanbul: Darü't-Tibaa, 1815), 3/150; Süleyman Uludağ, "Behlûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/351.

tavsiyede bulduklarını nakletmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla mecnunların ve Behlûllerin dilinden eleştiri yapmak ve hakikati dile getirmek bir meslek ve sanat olarak kabul edilmiştir. Toplumda ortaya çıkan rahatsızlıkları çözme durumunda olan kişilere, şaka görüntüsü içinde var olan rahatsızlıkları ince bir üslup ile anlatma geleneği evrensel bir dil olup sadece İslam Dünyasına mahsus değildir. İnsanın doğasının bir neticesi olarak mizahta var olan politik ve teolojik anlam<sup>18</sup> farklı kültür ve medeniyetlerde de görülmektedir. Örneğin Shakespeare, *Kral Lear* adlı eserinde soytarı bir meslek olduğu kadar bir felsefi eylem olarak da kabul etmektedir. Meslek icabı insanları eğlendiren soytarı, felsefi görev olarak hakikati söylemek ve göstermek vazifesini icra eder. Asıl mesele hakikatin ortaya konması olduğundan Kral Lear'da soytarının bir adı bile yoktur.<sup>19</sup> Bu noktada Behlûl'ün biyografisinde görülen "meçhûliyet" latife ve mizahta asıl olanın karakterlerden daha çok, anlatılmak istenen nükte olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>20</sup> Yine *Kral Lear* adlı eserde soytarı, aynı zamanda bir danışmandır. Benzer bir durum Behlûl'de de görülmektedir. Behlûl her ne kadar kendisine verilen görevleri cinnet öncesi ve sonrasında red eden bir kişi olarak resmedilmiş olsa da menkıbelerde Harûnurreşîd'in sokaklarda gördüğü, zaman kendisine danıştığı gayri resmi bir danışman olarak görülmektedir. Bu bağlamda mizah, yöneten-yönetilen ilişkileri, toplumsal tartışmalar, din anlayışları ve sosyal-kültürel hayatın görülebileceği toplumsal iletişimin dili olarak kabul edilmektedir. Toplum ve siyasetin eksik yönlerini karikatürize edilmesi ve tenkidi, toplumun uyarılmasına ve zamanla siyasal otoritenin sorgulanması ile muhalefet düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamaktadır.<sup>21</sup> Sosyal hafızanın yaşamış olduğu olumsuzluklar karşısında mitolojik halk kahraman tiplerini, birçok coğrafyada farklı isimler altında icat etmesi, toplum psikolojisinin bir yansımasıdır. Bu noktada mecnûnların dışında İslam kültüründe başka "akıllı görünümlü deliler" de vardır. Bunlardan biri "Cuhâ" tipleridir. Öyle ki iktidarın baskıcı politikalarına mizah ile karşı çıkma hususunda en iyi örneklerden biri kabul edilen Cuhâ, birçok toplumda görülmektedir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Abdullah Çelebi Lâmi'î-zâde, *Latifeler*, trc. Yaşar Çalışkan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 27.

<sup>18</sup> Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, 23.

<sup>19</sup> William Shakespeare, *Kral Lear*, trc. Özdemir Nutku, 14. Bs (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), xix.

<sup>20</sup> Soytarı ve budala arasındaki ilinti için bk. Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, 20.

<sup>21</sup> Emin Uz - Muhammed Efil, "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi", *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 292.

<sup>22</sup> François Geogon - Irene Fenoglio (ed.), *Doğu'da Mizah*, çev. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 40.

Behlûl'ün Şîî olduğuna dair Câhız'ın (ö.255/869) ve sonraki dönemde Şîî tabakât yazarlarının iddiasının aksine Sünnî müellifler tarafından telif edilen eserlerde<sup>23</sup> Behlûl, İslam toplumunda hayatın içinde olan, bir sokak köşesinde veya mezarlıkta hatta sultanın sofrasında dokunulmazlık hakkına sahip olan mecnûn olarak, toplumsal hoşgörünün temsil edildiği karakterdir. Ancak onların mecnûn olmaları, hakikati görmelerine mâni değildir. Attâr (ö.618/1221), *Tezkiretü'l-evliya*'da "Mecnunları hakir görmeyin, onlar nebilerin halifeleridir." şeklinde tasavvufi bir yorum ile meseleye bakmaktadır.<sup>24</sup> Abdurrahman el-Câmî (ö.898/1492), delilik ile akıllılık arasında bir bağın olduğu kanaatindedir. Ona göre akıllı olanlarda divanelik bir nebze de olsa vardır. Hatta sosyal ve politik olayların bunalıcı ortamında divanelik sığınması gereken bir gölgeliktir.<sup>25</sup>

Bu iddialar ekseninde üzerinde durulması gereken diğer nokta ise Behlûl'e nispet edilen menâkıp ve latifelerin daha sonraki dönemde Şîî tarih tasavvuru ekseninde yorumlanmış olma ihtimali ve Behlûl'e nispet edilen "Şîîleşme iddiası"nın tarihsel Şîa ile ne kadar örtüşmekte olduğudur. Bu noktada bazı hikâyelerin Câhız'ın ifadesi üzerinden Şîî tarihçiler tarafından kurgulanmış olması muhtemeldir. Zira Nişâbü'rî'nin eserinde zikretmiş olduğu kimi hikâyelerin ya da Şîî tabakât âlimlerinin eserlerine kaydetmiş oldukları olayların bir kurgu olma ihtimali, edebi eserlerde görülebilecek olan bir yöndür. Birçok edebiyat eserinde, siyasi olmasa da ideolojik bir yazımın tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca edebi eserler ve onların ortaya koyduğu tarihin, siyasî ve dinî malzemenin, uygun şartlarda siyasallaşma ve ideolojik bir argümana dönüşme imkânı vardır.<sup>26</sup>

Behlûl'ün latifeleri ve özellikle hakkında ileri sürülen Şîilik ithamını anlamak için dönemin iktidarı tarafından takip edilen din ve mezhep siyasetinin ortaya konması bu noktada önem taşımaktadır.

<sup>23</sup> Askanî, *Ta'cîlü'l-Menfe'a bi Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa*, 1/357-358; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "Sıfatü's-Safve" (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 1/572-573; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefâyât*, 1/228.

<sup>24</sup> Türk-İslam edebiyatında Behlûl'ün hikâyelerine dair beyitler oldukça fazladır. Bu beyitlerde vurgulanan mecnunların, akıllı insanları irşat etmesidir. Örnekler için bk. Ahmet Talât Onay, *Edebiyatımızda Mazmunlar* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 135.

<sup>25</sup> Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, çev. M.Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 104.

<sup>26</sup> Talal Asad, *Dinin Soykürükleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 308.

### Harun er-Reşid ve Ehl-i Beyt Siyaseti

Abbasî Hilafetinin en önemli halifelerinden biri de şüphesiz Hârûnürreşîd (ö. 193/809)'tir. Bir Müslüman olarak dini hayatında ibadetlerine dikkat eden bir halife olan Hârûnürreşîd, kimi zaman bazı günahlara düştüğü rivayetleri mevcut ise de yapmış olduğu zekât ve sadaka yardımları, Hicaz bölgesinde dini ve tarihi değeri olan yapıları restore etmesi ile tanınmıştır. Kendisini ikaz edenlere karşı göstermiş olduğu müsamaha ile dikkat çekmiştir. Ancak tenkidin ve muhalefetin konusu devlet yönetimi ve takip edilen politikalar olduğunda Hârûnürreşîd'te diğer halifelerden pek farklı davranmamıştır. İktisadî, askerî ve siyasî kararları tartışılan birçok Abbâsî halifesi gibi onun da kararları bu tenkitlere maruz kalmıştır.<sup>27</sup> Özellikle daha çok takip etmiş olduğu Ehl-i Beyt siyaseti ciddi şekilde tenkit edilmiştir. Hatta Abbâsîler döneminde ortaya çıkan idari isyanların dışında özellikle Şîî ve Hâricî orjinli dini ve siyasi isyanların sebeplerinden birisi de Ehl-i Beyt siyaseti olmuştur.<sup>28</sup> Hârûnürreşîd genel anlamda Ehl-i Beyt'e karşı müspet kanaatlere sahip olsa da hilafet ve iktidar söz konusu olduğunda sergilediği tavır diğer halifelerin uygulamalarından ayrılmamıştır.<sup>29</sup> Öyle ki Ehl-i Beyt mensuplarını sıkı bir şekilde takip etmesi, eman vermiş olduklarını öldürtmesi ve Ehl-i Beyt mensuplarını cezalandırması toplumun gündeminde eleştirildiği önemli bir mesele olarak her zaman canlılığını muhafaza etmiştir.<sup>30</sup> Özellikle İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi Ehl-i Beyt'i sevdiğini her mecliste ve söylediği şiirlerde<sup>31</sup> dile getiren âlim, şair ve yöneticiler mihne uygulamalarına maruz kalmışlardır.<sup>32</sup> Böylece toplumda Ehl-i Beyt taraftarlığı ekseninde Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755) geri dönmesini bekleyen Mesihânî beklentiler<sup>33</sup> ve gruplaşmalar olmuş ve dönemin iktidarını rahatsız etmiştir. İktidarın toplumsal gözetimi, bu durumdan haberdar olmakta gecikmemiştir. Hârûnürreşîd kendisinin Ehl-i Beyt ve özellikle Hz. Ali'yi sevmediğine

<sup>27</sup> Andre Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 63.

<sup>28</sup> Bu dönemde valiler başta olmak üzere Arap-Mevali çekişmesi temelinde ortaya çıkan milli ve mezhebi karakterli isyanların tarihine dair bk. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar* (Ankara Okulu Yayınları, 2001).

<sup>29</sup> Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatma Evladı* (Gelenek Yayıncılık, 2004), 263.

<sup>30</sup> Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi*, 65.

<sup>31</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfiî* (Kahire: el-Kuds, 2012), 61.

<sup>32</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafii*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 26-28; Namık Kemal Karabiber, "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2009), 105.

<sup>33</sup> Clot, *Hârûnürreşîd ve Abbasiler Dönemi*, 64.

dair dile getirilen bazı iddialardan haberdar olmuştur.<sup>34</sup> Bir mecliste halk arasında konuşulan ve kendi aleyhine gelişen bu duruma cevap vermiştir. Harun er-Reşîd kendisinin Hz. Ali'yi çok sevdiğini ve Ehl-i Beyt'in hiçbirini kendisinden aşağı görmediğini söylemiştir. Ancak Alioğullarının haklarını gözetip ve Emeviler'den "intikamlarını" aldıkları halde Ehl-i Beyt mensuplarının kendileri aleyhlerinde ortaya çıkan olaylara iştirak ettiklerini ve böylece toplumda birçok huzursuzluğun ortaya çıkmasına sebep olduklarını zikretmiştir. Kendi döneminde Ehl-i Beyt'e karşı ortaya koyduğu sert siyasetin temelinde böyle bir durumun olduğunu ileri sürerek kendini savunmuştur.<sup>35</sup> Bu politikaların devamında özellikle Tâlibîler'i Bağdat'tan Medine'ye sürmesi (171/787-788), varlıkları hilafet için tehdit unsuru olarak kabul edilen Ehl-i Beyt hakkında iktidarın politikalarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu atmosferde Ehl-i Beyt taraftarlarının tepkilerini ortaya koyacak bir figürü ya da muhalif duruşuyla kendilerinden kabul edebilecekleri bir karakter olarak Behlûl'ü keşfetmeleri çok da zor olamamıştır.

#### Behlûl Dâna ve Şiilik İddiaları

Behlûl Dâna hakkında ileri sürülen Şiilik iddiası da kimliği hakkında yaşanan tartışmalar gibi kesinlikten uzaktır. Behlûl'ün Sünnî kaynaklarda menkıbevi hayatının zikredilmesi veya başka bir ifade ile Sünnî düşünce içinde sahiplenilmiş olması bu iddianın tartışılır hale gelmesini kuvvetlendirmektedir. Zira Sünnî mutasavvıfların Ehl-i Beyt algısı muhabbet boyutundadır ve onların muhabbeti Şiilik iddiasına malzeme vermez.<sup>36</sup> Bununla birlikte Behlûl, sufi, mecnun, halktan biri, muhalif ve bilge bir kişilik olması onun her türlü mezhebî yaklaşımın kullanımına müsait bir figür olmasına neden olmuştur.<sup>37</sup> Bu bağlamda Behlûl'ün Şiiliği hakkındaki iddiayı ilk olarak Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Beyân* adlı eserinde görmekteyiz. Câhız onun Şii olduğunu bazı olaylar üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>38</sup> *İslam Ansiklopedisi*'nde ise Câhız'ın bu kanaatinin kesin olduğu ileri sürülmüştür.<sup>39</sup> Bu iddia Câhız'ın dışında İbn Abdürabbih<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Uyar, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatıma Evladı*, 265.

<sup>35</sup> Ahmet Cevdet, *Kıtas-ı Enbiya*, çev. Mahir İz (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 4/156.

<sup>36</sup> Ahmet Özkan, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri = The Influence of Hacı Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi", *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu I/* (2016), 91.

<sup>37</sup> Shereen el Ezabi, "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction / ڤروپاسینلا", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 194.

<sup>38</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beirut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003), 2/479.

<sup>39</sup> "Behlûl", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb vd. (Leiden, 1986), 1/1288.

(ö.328/940) ve Sünnî hadisçilerden İbn Hacer (ö.852/1449) tarafından da sahiplenilmiştir. İbn Hacer, Behlûl'ün Cafer es-Sadık'ın (ö. 148/765) sözlerini nakleden râvilerden olduğunu ve Şîî hadis ricali içinde olduğunu zikretmektedir.<sup>41</sup> Aynı şekilde Tûsî'de (ö. 460/1067) Behlûl b. Muhammed es-Sayrafi el-Kûfi isimli kişiyi Şîî hadis ricali içinde zikretmiştir.<sup>42</sup> Ancak bu kişinin Behlûl Dâna olması şüpheli görünse de Safedî'nin (ö. 764/1363) ifadeleri aynı kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Hatta Sünnî tabakât müelliflerinden Safedî, hadis tekniği açısından Behlûl'ün cerh ve tadile konu olacak bir kusur ile ma'lûl olmadığına dair görüşü nakletmektedir.<sup>43</sup> Safedî'nin Behlûl Dâna hakkında hadis tenkidine dair ifadeleri, Tusî ve İbn Hacer'in Şîî hadis ricali arasında zikrettikleri kişi ile aynı kişi olma ihtimalini<sup>44</sup> güçlendirmektedir. Mâmekânî'niye göre (ö.1351/1933) Şîî-İmâmîyye mezhebine mensup olduğu söylenen Behlûl hali meçhul bir kişi olup, mecnun olan Behlûl değildir.<sup>45</sup> Ancak zamanla isim ve künye benzerliğinin yanı sıra kimliğin meçhul olması, iki ayrı Behlûl'ün tek şahıs olarak tasavvur edilmesini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Câhız'ın nakletmiş olduğu olay önem taşımaktadır. İshak b. Sabbah (ö. ?) Behlûl'ü gördüğü bir gün ona "Allah, Şîîler içinde senin gibileri artırsın" demiştir. Bu ifadeye karşı Behlûl de "Hayır Allah, Mürcie içinde benim gibileri, Şîîler içinde de senin gibileri artırsın" şeklinde cevap vermiştir.<sup>46</sup> Aslında Behlûl'ün Şîî olduğuna dair bilgiler Câhız sonrasındaki müellifler tarafından zikredilen menkıbeler üzerinden şekillenmiştir. Daha sonra da temas edileceği gibi, sadece Ehl-i Beyt mensuplarının meclislerine devam etme ve onların sözlerini nakletmek başlıca Şîîlik isimlendirmesi için yeterli değildir.

Behlûl hakkında zikretmiş olduğumuz kaynaklarda da görüleceği gibi teşeyyu iddialarını ya da en azından Câhız'ın ifadelerini destekleyen olaylar mevcut olsa dahi aksini ortaya koyan ifadeler de vardır. Örneğin râvinin nakline göre bir grup Behlûl'ü yanlarına çağırılmışlar ve ona bir dirhem

<sup>40</sup> Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd* (Beyrut: Dârü Kütübî'l-İlmiyye, 1404), 7/166.

<sup>41</sup> Burada zikredilen Behlûl'ün isminde bazı farklılıklar mevcuttur. İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2002), 2/371.

<sup>42</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 173.

<sup>43</sup> es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 10/194.

<sup>44</sup> Behlûl'ün babasına dair isim hatasının ya da karışıklığının bu sorunu ortaya çıkarması hakkında bk. el-Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3/618.

<sup>45</sup> Abdullah el-Mâmekânî, *Tenkîhü'l-Makâl fi İlmi'r-Ricâl* (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1423), 13/121-122.

<sup>46</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/479.

karşılığında Hazreti Fatıma'ya şetm/hakaret etmesini söylemişlerdir. Bu isteğe karşı Behlûl, Hz. Peygamber'in kızına dair böyle bir ifadenin söylemeyeceğini ancak diledikleri takdirde Aişe'ye karşı yarım dirheme istediklerini yapacağını<sup>47</sup> söyledikten hemen oradan ayrılırken Aişe'nin ise Hz. Peygamberin hem dünyada hem de ahirette eşi olduğunu söyleyerek tövbe etmiştir.<sup>48</sup> Bu rivayet değerlendirildiğinde Behlûl'ün en azından Râfizî olarak isimlendirilen grup içinden olmadığı anlaşılmaktadır.

Behlûl'ün Şîî olduğuna dair iddianın en önemli delillerden biri de Ehl-i Beyt hakkında zikretmiş olduğu hadistir. Râvî olarak zikredilen es-Sayrafi'nin kimliği hakkında bazı tartışmaların olduğuna daha önce temas edilmişti. Bu kişinin Behlûl el-Mecnûn olması hakkındaki tartışmanın ötesinde, rivayetin Behlûl el-Mecnûn'a nispet edilmiş olması ve onun mezhebi kimliği ile irtibatlandırılması önemlidir. Abbâsîlerin, Ehl-i Beyt'in imamet hakkını elde etmek üzerinden kurmuş oldukları ve kendi hilafetlerini inşâ etmiş oldukları bir dönemde bu rivayetin dile getirilmesi Şîîlik ile itham olunmaya yeterli bir delil kabul edilecek özellik taşımaktadır. Behlûl'ün nakletmiş olduğu hadis "*Dünyanın bir günlük vakti kalsa bile, Allah, benim Ehl-i beytim'den bir kişiyi ümmetin işine yetkilendirmesi için o günü uzatır*" şeklindedir.<sup>49</sup> Mehdilik düşüncesinin en temel argümanlarından kabul edilen bu hadis, özellikle Şîî mezheplerin ortak kabulünü yansıtmaktadır. Dönemin atmosferi göz önüne alındığında bu hadisi rivayet eden ve bu bağlamda görüşleri dillendiren kişilerin Şîîlik ithamıyla yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır.

db | 1051

### Behlûl'ün Menkıbe ve Latifeleri Ekseninde İslam Mezheplerine Eleştirileri

Behlûl Dâna'ya dair anlatılan menkıbe ve latifeler bir hayli fazladır. Câhız'ın *et-Tebyîn*'i ile başlayan daha sonra *Binbir Gece* masallarında da görebileceğimiz<sup>50</sup> bu hikâyeler, toplumların hafızasında her zaman mevcut olan Hoca/Cuhâ tiplerini ile karışarak tarih içinde çoğalmıştır. Bu sebepten dolayı onun Şîîliği hakkındaki iddialar ve diğer İslam mezheplerine dair görüşlerini naklederken belli başlı klasik eserlerden hareket etmek daha gerçekçi olacaktır. Bu bağlamda kendilerinden sonraki süreç-

<sup>47</sup> İbn Abdürabbih'in nakletmiş olduğu rivayette sadece yarım dirheme bu işi yapacağı zikredilmiş, tövbe kısmı nakledilmemiştir. Muhtemelen daha sonraki süreçte toplumun tepkisi veya en-Nisâbü'rî tarafından görülen ihtiyaç üzerine "tövbe" rivayeti eklenmek suretiyle zikredilmiştir. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-Ferîd*, 7: 166.

<sup>48</sup> İbn Habîb en-Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987), 144-145.

<sup>49</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 157.

<sup>50</sup> *Binbir Gece Masalları 1*, çev. Alim Şerif Onaran (Afa Yayınları, 1992), 9.

te Behlûl ve onun gibi karakterleri anlatan İbn Habîb En-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) '*Ukalâ'ü'l-mecânîn* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>51</sup> Onun Behlûl hakkında rivayet etmiş olduğu menkıbe ve latifelerin mezhebi kimliğini yansıtanları daha sonraki Şîî kaynaklarda zikredilmişken, ahlak, takva ve dünya sevgisinin kötülüğüne dair olanları ise genel olarak birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir. Bu bağlamda nakledilen rivayetleri sosyo-kültürel eleştiriler olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Behlûl'ün İslam fırkalarına dair eleştirilerini onun Şîî ya da en azından Şîî eğilimleri olan bir mecnûn olduğundan hareketle değerlendirmek onun nasıl bir Şîî tasavvuruna sahip olduğunu da göstermesi bakımından önemlidir. Câhız ve Nîsâbûrî'nin naklettiği rivayete göre İshak b. Sabbâh'ın Behlûl'e Şîîler içinde kendi gibi olanların çok olmasını istemesini ya da başka bir ifade ile Behlûl gibi mecnunların Şîîler içinde olabileceğini düşünmesi bir sataşma ve taciz olarak görülebilir. Fakat başka bir yönden müspet olarak bakıldığında, Behlûl gibi insanlara zararı dokunmayan ve iktidar aleyhine isyana kalkışmayan bir Şîî olarak örnek alınmasını istemiş de olabilir. Buna karşı Behlûl'ün cevabı ise yine iki yönlü okumaya elverişli müphem bir ifadedir. Burada İshak b. Sabbâh'ın Hârûnürreşîd döneminde uzun zaman Kûfe valiliği yapmış ve İslam Filozofu unvanı taşıyan Yakup b. İshak el-Kindî'nin babası olması ihtimali yüksektir. Dönemin kadıları ve yöneticilerinin çoğunlukla Hanefi olması ve Behlûl'ün "Mürchie" içinde kabul ederek İshak b. es-Sabbâh'a verdiği cevap Mürchie aleyhinde itikadi ve siyasi itirazları barındıran bir cevaptır.<sup>52</sup> Behlûl'ün cevabı değerlendirildiğinde, kendi gibi ahlaki ilkelere önem veren, doğru sözlü ve dünyaya önem vermeyen insanların Şîîler içinde fazla olduğunu, bundan dolayı dünya makamları olan yöneticilik gibi görevlerde bulunmadıklarını dile getirmiş olduğu düşünülebilir. Cevabın ikinci kısmında dünyevi makamları elimde bulunduran Mürchie'nin de içinde Behlûl gibi kişilerin çoğalmasının arzulanması, Mürchie'ın, tenkit edilen hususlardan uzaklaşmalarının mümkün olacağını ifade etmiş olması yönünden eleştirel bir ifade olarak anlaşılabilir. Behlûl'ün bu menkıbesinde gördüğümüz eleştirel yaklaşım ve Hanefiler'in Mürchie'le itham edilmeleri daha sonra Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin *Makâlât*'inde da dile getirilmiştir.<sup>53</sup> Diğer bir yönden bu menkıbe, dönemin iktidarının Mürchie olarak da kabul edilen Hanefiler'i desteklemiş olduğunu da göstermektedir. Behlûl'ün Mürchie hakkındaki bu eleştirisi aslında Şîî makâlât yazarı

<sup>51</sup> Nîsâbûrî, *Ukalâ'ü'l-mecânîn*.

<sup>52</sup> Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618.

<sup>53</sup> Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 119.



Nevbahtî'nin (ö. 310/922) Mürcie hakkında " *Kralların dini üzere oldukları*" yönündeki görüşüyle paralellik taşıyan açık bir siyasi eleştiridir.<sup>54</sup> Behlûl'ün Mürcie kavramını, Hanefiler hakkında kullandığını teyit eden başka bir menkıbe de zikredilmektedir. Ravînin naklettiğine göre Kûfe'de kendi komşuları vefat ettiğinde, yakınları ve dostları kabrini nasıl yapacakları hakkında tartışmaya başlamışlardı. Bu esnada oradan geçen Behlûl'e danışarak kabri nasıl yapacaklarına dair fikir vermesini istemişlerdir. Bunun üzerine Behlûl, hâkimin huzurunda yargılanmak üzere gelen hasımlar gibi oturmalarını istemiştir. Behlûl, eğer ölen kişinin cenaze namazını Şiîler gibi kıldı iseler, mezarın da Şiî mezarı gibi düz yapılmasının gerektiğini, eğer cenaze namazını Mürcie'nin namazı gibi kılmış iseler bu takdirde mezarı deve hörgücü gibi yapmaları gerektiğini söylemiştir.<sup>55</sup> Burada Mürcie'nin görüşü olarak zikredilen husus genel olarak cumhurun görüşü olarak kabul edilse de özellikle Hanefi mezhebinin görüşüdür. Bu rivayetinde ortaya koyduğu gibi Behlûl'ün Mürcie ile kastetmiş olduğu mezhep mensupları dönemin Hanefileri'dir. Behlûl'ün dönemin Hanefileri'ni eleştirisine dair en önemli rivayetlerden bir diğeri de Cehmiyye ve Mürcie görüşlerini cem etmekle meşhur olan Bişr el-Merîsî'ye (ö. 218/833) hakkındaki eleştirileridir.<sup>56</sup> Bişr el-Merîsî'nin Cehmiyye'nin savunmuş olduğu *Halku'l-Kur'an* görüşünü savunması ve bu gibi görüşlerinden dolayı Hârûnürreşîd döneminde saklanmış olması bu rivayetin bir hikâyenin ötesinde bir gerçekliği yansıtmakta olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>57</sup>

Dönemin hâkim siyasi anlayışına muhalif bir tavır içinde olduğu anlaşılan Behlûl'ün Şiîliği hakkında ileri sürülen en önemli rivayet, Behlûl'ün Cafer es-Sadık'ın talebelerinden olduğudur.<sup>58</sup> Onun Şiîlikle irtibatlandırılması noktasında bu iddia diğer rivayetlerden daha fazla dikkat çekmektedir. Cafer es-Sadık'ın vefatı 148/765 olduğu Behlûl'ün ise kesin olmakla birlikte 183/799 (?) senesinde ölmüş olduğu düşünüldüğünde onun kısa bir dönem de olsa Cafer es-Sâdık'ın meclislerine katılmış olma ihtimali vardır. Yine bu rivayetlerde zikredilen Behlûl'ün İmamiyye'nin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım(ö.183/799) ile beraber olduğu ya da onun-

<sup>54</sup> İbrahim Hakkı İnal, "İbn Temiyye ve Mürcie", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 16.

<sup>55</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 151.

<sup>56</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ 'ül-mecânîn*, 156.

<sup>57</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 102-103.

<sup>58</sup> Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618; el-Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, 2: 145.

la görüştüğüne dair bilgiler tarihsel gerçekliğe daha yakındır. Mûsâ el-Kâzım, babası Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra Bağdat'ta uzun dönem hapsedilmiştir. Halife Mehdî-Billâh'ın (ö.169/785) kendisinden şüphelenmesi üzerine hapiste kalan ve daha sonra isyan etmeyeceğine dair söz alınan Mûsâ el-Kâzım, Medine'ye giderek burada ikamet etmeye başlamıştır. Ancak Hârûnürreşîd'in hilâfete geçmesi (170/786) ile tekrar Bağdat'a getirilmiş ve hayatının son dört yılını hapisanede geçirmiştir. Bu dönemde Ehl-i Beyt mensuplarının hapishane ya da ev hapsinde tutulması, taraftarlarını gizlenmeye teşvik etmiş olabilir. Nitekim bu rivayetlerde Behlûl'ün aslında bir kadı olduğu, Hârûnürreşîd'in Muhammed Bâkır'ı öldürmek için ulemadan fetva istemesi üzerine durumu Muhammed Bâkır'a anlattığı ve kendisine hidayeti için dua isteğinde bulunduğu zikredilmiştir.<sup>59</sup> Bunun üzerine Muhammed Bâkır'ın, Behlûl'e Ehl-i Beyt taraftarı olduğunun anlaşılmasında ve kendini koruması için deli/behlûl kılığında saklanmasını tavsiye etmiş olduğu bilgisi de nakledilmektedir.<sup>60</sup> Birçok Şîî grupta görülen takıyye anlayışının bu yöntemi destekleyeceği de açıktır. Dolayısıyla Behlûl'ün Şîîliğine dair aktarılan rivayetlerin yanı sıra teolojik zemin ve tarihsel şartların bu iddiayı desteklemiş olduğu düşünülebilir.

1054 | db

Bunların haricinde Behlûl'ün muhalif duruşunu destekleyen, iktidarın karşısında olduğunu ve muhtemelen Şîîlikle itham edilmesini destekleyen başka rivayetler de bulunmaktadır. Behlûl hikâyelerinde politik ve dini/mezhebi kaygıların ve eleştirilerin olma ihtimalinin en güçlü delillerinden biri, şüphesiz Vâsık'a (ö. 232/847) ve dönemin meşhur kadısı İbn Ebû Duâd'a (ö. 240/854) yazmış olduğu söylenen mektuplardır. Mektupların muhtevasında *Halkul'l-Kur'an* tartışmalarında halifenin Kur'an mahlûktur görüşünü savunması eleştirilmiştir. Behlûl, halifenin etrafını Ehl-i Bid'at'ın kapladığını, iktidarın ve özellikle kadı İbn Ebû Duâd'ın mütecebbir/despot olduğunu dile getirmiştir.<sup>61</sup> *Halkul'l-Kur'an* tartışmalarındaki görüşleri göz önüne alındığında Behlûl'ün Kelamullah'ın kadim olduğunu savunanlardan olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin bu noktasında Behlûl'ün zikredilen mektupları Vâsık ve Kadı Ebu Duâd'a yazma ihtimalini kronolojik olarak gerçekleştirmiş olması mümkün değildir. Zira Vâsık 196/ 812'de doğmuştur. Behlûl'ün vefatı ise 183/799 yılıdır. Ayrıca İbn Ebû Duâd'ın doğum tarihi 160 (776-77) yıllarıdır ve Behlûl'ün vefat etmiş olduğu yılda daha genç bir öğrencidir. Tarihi olarak yazılan mektup-

<sup>59</sup> Esbehânî, *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, 2: 147.

<sup>60</sup> Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 618.

<sup>61</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ ü'l-mecânîn*, 156.

ların bir gerçekliği olmadığı açıktır. Ancak var olduğu ileri sürülen mektuplar ve hikâyenin kahramanı Behlûl karakteri üzerinden inşâ edilen ve savunulan fikir, iktidarın din politikalarının eleştirilmesi olduğu açıktır. Ancak bu eleştirilerin daha sonraki süreçte iddia edilen siyasi bir Şîlik olma ihtimali kanaatimizce zayıftır.

### Hârûnürreşîd Üzerinden Abbâsî İktidarının Eleştirilmesi

Mizahın işlevlerinden en önemlisi iktidarın bir baskı aracı aygıtına dönüşmesini engellemek ve bu noktada toplumsal direnci canlı tutmaya çalışmaktır. Bundan dolayı mizah daha çok ezilen ve mağdur edilen grup, fırka ve halkın sesi olarak var olmuştur. Hatta gücün ve iktidarın yanında olan mizahın, toplum nezdinde muteber olmadığı bizatihi günümüze kadar gelmeyi başarmış mizahi anlatıda görülmektedir.<sup>62</sup> Bu bağlamda menkıbelerindeki mizahi yönü ile Behlûl'ün, dönemin iktidarını eleştirmiş olduğu görülmektedir. Bu noktada mizahın bizzat mizahı yapan kişi hakkında olumsuz sonuçlarının var olduğu da bir gerçektir. İktidar eleştirisi her zaman müsamaha ile karşılanmamıştır. Bazı durumlarda ölüme giden mizah/latife, dokunulmazlık perdesini yırtmadan yapılması gereken bir sanattır. Politik mizahın ne kadar riskli bir alan olduğunu yine Behlûl üzerinden anlatan bir beyitte "*Behlûl gibi ben divaneyim diyeyceksen, kaplanın sırtına çıkıp eline yılan aldın mı, hani?*" şeklinde dile getirilmiştir.<sup>63</sup> Bu tehlikeli alanda en masum kabul edilenler bile risk altında olmuşlardır. Her ne kadar Behlûl, mecnûn görünümünün verdiği dokunulmazlık zırhını kullanarak mizahında affa uğramışsa da bazen ölümlerle tehdit edildiği de olmuştur. Örneğin birgün Harûnürreşîd'in meclisinde mizahın dozunu kaçıran Behlûl ve yanındaki meçhul kişi, halifeyi fazlasıyla kızdırmıştır. Halife celladı çağırarak Behlûl ve arkadaşının kafalarını kesmesini istemiştir. Durumun vahametini anlayan Behlûl yanındakine "İki deli idik şimdi üç olacağız" demiş ve halifeyi neşelendirerek kendini ve arkadaşını kurtarmıştır. Abbâsî halifeleri içinde menakıp eserlerinde ismi en çok geçen halifelerden biri şüphesiz Hârûnürreşîd'dir. Halifenin iyiliklerini ortaya koyan birçok menakıp olsa da Behlûl'ün tenkitlerinden kurtulamamıştır. Örneğin Behlûl bir gün Hârûnürreşîd'in tahtına oturmuştur. Onu gören askerler Behlûl'ü hızlıca tahtan indirip güzel bir şekilde dövmüşlerdir. Behlûl yemiş olduğu dayığın ardından bir köşeye sığınmış ve

<sup>62</sup> Uz- Efil, "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi", 293.

<sup>63</sup> A. Hilal Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 37 (2012): 50.

ağlamaya başlamıştır. Bu esnada içeri giren Hârûnürreşîd, sohbet arkadaşının ağladığını görünce görevlilere kızmıştır. Bunun üzerine Behlûl:

- “Dur onlara kızma” der. Beni dövdükleri için değil, senin için ağlıyorum demiş. Hârûnürreşîd “neden benim için ağlıyorsun” deyince Behlûl:

- “Ben birkaç dakika şu tahta oturdum ve dayak yedim. Ya sen yıllardır bu koltukta oturuyorsun acaba ahirette durumun nasıl olacak ne yapacaksın” demiştir.<sup>64</sup> Behlûl’ün kıssada aktarıldığı gibi halifeye, görevinin omuzlarına yüklediği sorumluluğun ahiret açısından tehlikeli olduğunu hatırlatmış olması birçok âlim tarafından dile getirilen bir husustur. Aslında bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Ancak hikâyeyi farklı bir biçimde okuduğumuzda bunun politik bir eleştiri olması da mümkündür. Şayet hikâyede Behlûl, kendine ait olmayan, halifeye ait bir taht ya da makama oturmuş ve bundan dolayı darp edilmişse ki hikâyeye açıkça bunu anlatıyor, bu takdirde Behlûl’un halifeye “yıllardır oturduğu” bu koltuğun ve makamın kendisine ait olmayan bir makam olmasından dolayı ahiretteki durumunu hatırlatması ciddi bir itham ve ihtar olarak görülebilir.<sup>65</sup> Hikâyenin sadece sorumluluklarını yerine getirmeyen halifenin başına gelecek olan ebedi cezalarla değerlendirilmesi, hikâyenin ilk kısmında Behlûl’un niçin darp edildiğini görmezden gelmek olur. Zira Behlûl kendine ait olmayan bir yeri kısa bir vakit için olsa bile işgal etmiştir. Bundan dolayı hikâyenin eleştirisi, makamın aidiyetine dair bir eleştiridir. Dolayısıyla Behlûl’un eleştirisi ilk başta ahiret hayatında cezaya sebep olacak mesuliyetleri hatırlatmış olsa da daha derinde ciddi bir siyasal eleştiri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda iktidara dair eleştiri her zaman direk padişah, sultan, halife ismi üzerinden gerçekleşmez. Bazen bir ağa, sultanın sofrasına katılan bir zengin, ya da iktidarın memurları olarak kadı, kâtip ve muhtesipler mizahın başkarakterleri olurlar.<sup>66</sup> Bu noktada Behlûl’ün, kadı tarafından haksız bir şekilde mirasına el koyulan bir kişinin malını geri alması zikredilebilir.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Mehmet Nezir Gül, *Geçmişten Günümüze Latifeler Hikmetler* (İstanbul: Mevsimler Kitap, ts.), 119.

<sup>65</sup> İslam edebiyatında metinlerin farklı okumalara ve yorumlara elverişli doğası hakkında daha geniş bilgi ve örnekler için bk. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

<sup>66</sup> Uz- Efil, “Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi”, 294.

<sup>67</sup> Hacca gitmek için altınlarını Bağdat kâdisına emanet olarak bırakan adamın hikâyesidir. Hac dönüşü emanet bıraktığı altınları kâdının "altın keselerini fareler delmiş ve altınları çalmışlar" demesi üzerine, altınları kâdının zimmetine geçirdiğini anlayan adamın şikâyetini Behlûl’e atlatması üzerine Behlûl’ün halifeden izin alarak adamın altınlarını çalan fareleri, kâdının evinde aramaya başlaması üzerine kâdı hatasını an-

Behlûl ile halife arasındaki ilişki öyle bir noktadadır ki Hac dönüşü Kûfe'ye girmek üzere iken Behlûl, Hârûnürreşîd'in görmek istediği ilk kişilerden biri olmuştur. Hârûnürreşîd'in bu isteğini Kûfe valisi yerine getirmek için Behlûl'ü çağirtmiş ve üzerini giydirdikten sonra yol güzergâhında bir yer göstererek Halifenin geçişi esnasında dua etmesini söylemiştir. Halife ile karşı karşıya geldiğinde Behlûl, "Ya Emîre'l-Müminîn Allah'ın sana bol rızık vermesini ve sana ihsanda bulunmasını istiyoruz" diyerek dua etmiştir. Halife birkaç adım daha ilerledikten sonra Kûfe valisi, halifeye yapmış olduğu duanın uygun olmadığını söylemesine binaen "Sus! Halifenin dünyada en çok sevdiği dirhemdir" demiştir. Bu konuşmayı duyan halife gülümsemiş ve yoluna devam etmiştir.<sup>68</sup> Yine bir gün halifenin nedimlerinden biri Behlûl'ü görmüş ve ona "Burada böyle niye oturuyorsun? Kalk halifenin yanına git. Her divaneye beş dirhem veriyor" demiş. Behlûl nedime "Doğru söylüyorsan sen git bakalım sana dirhem verecek mi?" şeklinde cevap vermiştir.<sup>69</sup> Onun tenkidi bu latifelerde de görüleceği gibi sadece halife değil, onun iktidarının bütün unsurlarına yönelmiştir. Bu rivayetler değerlendirildiğinde, sıklıkla halife ve onun meclisinde görülen, en yakınında olan bir karakter olarak Behlûl, menkıbelerinde dile getirmiş olduğu ahlaki, dini ve iktisadi eleştirileri ile halife ile fiziksel mekân birlikteliğinin haricinde düşünsel ve sosyokültürel bir uzaklığı<sup>70</sup> temsil etmiş görünmektedir. Bu hikâyelerde sadece iktidar ve unsurları değil, dönemin özellikle Bağdat ve Kûfe başta olmak üzere Müslüman toplumu da eleştirinin merkezinde yer almıştır.

### Abbâsî Döneminde Behlûl'ün Toplum Ahlâkına Yönelik Eleştirileri

Kaynaklarda nakledilmiş rivayetler incelendiğinde Behlûl'ün eleştirilerinin sadece iktidar ve kurumlarına dair olmadığı, toplumun birçok kesimine yönelik olduğu görülmektedir. Bu eleştiriler genelde insanların dünya hayatına düşkünlükleri, haksız kazanç peşinde koşmaları, kanaati terk etmeleri, devlet görevlilerinin görevi kötüye kullanması ve hakikatler karşısındaki duyarsızlıklarına tepki olarak yalnızlığı tercih edişi konu edilmektedir. Bu bağlamda Behlûl hikâyelerinde sıkça zikredilen mekân-

layıp altınları teslim eder. Bk. Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 57-62.

<sup>68</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ ü'l-mecânîn*, 142.

<sup>69</sup> Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 62.

<sup>70</sup> Roman karakterlerinde görülebilen bu farklılaşma ve temsil dünyası ekseninde arzunun farklılaşması modelinden hareketle, İslamî rivayet kültüründeki menkıbeler üzerine uygulanabilecek bir anlama yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Rene Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat/Rene Girard/Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, trc. Arzu Etensel İldem, 3. Bs (Metis Yayınları, 2013), 29.

ların başında mezarlıklar ve sokakların geçmesi önemlidir. Sosyal hayatın en canlı ve hareketli yerleri olan sokaklar ve mezarlıklar gibi insanın yalnızlığını hissettiren تنها köşeler Behlûl hikâyelerinin resmedildiği alanlardır. Zira hayatının sonunda mezarlığa gelecek olan şehir halkından elinden geldiğince uzak durmaya çalışır. Çünkü ona göre şehirli insanlar günahkârdır.<sup>71</sup> Behlûl, yaşadığı toplumun ruh halinden memnun değildir. Bundan dolayı kendisinden toplumdaki delileri tespit etmesini isteyen Halife'ye "Delilerin adedi ve hududu sayılmayacak kadar çoktur. Ama akıllı olanları birkaç kişidir. İsterseniz onları sayayım" demiştir.<sup>72</sup> Hangi şartların ve ahlaki tutumun Behlûl tarafından delilik alameti sayıldığı da pek net değildir. Bununla beraber bazı hikâyelerde toplumun içinde bulunduğu kötü durumun izlerini bulmak mümkündür. Örneğin Behlûl, bir gün boş bir mezara ayaklarını sarkıtmış otururken onu gören bir şahıs "Ey Mecnûn! Niçin insanların içine karışıp diğer insanlarla hemhal olmuyorsun?" diye sormuştur. Behlûl, insanların içine karıştığında kendisi hakkında giybet yaptıklarını, mezarlıkta yatan ölülerin ise onu giybet ve dedikodu yaparak rahatsız etmediklerini dile getirmiştir.<sup>73</sup> Toplumun hangi konular hakkında Behlûl'ü rahatsız ettikleri net değildir. Ama her halükârda Behlûl'ün kendisinde görülen anormal haller (mecnunluk) hakkında olduğu muhtemeldir. Bu ihtimalle birlikte belki toplumun büyük kısmı Behlûl'ün dile getirmiş olduğu hususlardan da rahatsız olmuş olabilir. Toplumun zengin ve fakir kesimini resmeden başka bir rivayette Behlûl bir memur olarak tasvîr edilir. Hârûnürreşîd zekâtının dağıtmak için toplumu yakından tanıdığına inandığı Behlûl'ü görevlendirir. Behlûl yanına aldığı görevliler ile bütün şehirleri gezerek uygun gördüğü kişilere zekâtları dağıtır ve isimlerini bir liste olarak dönüşte halifeye takdim eder. Listeyi inceleyen halife:

- "Behlûl sen gerçekten delisin. Ne yaptın sen! Bu listede ki adamlar şehirlerin zengin insanları, fakirlere dağıtacağın parayı zenginlere dağıtmışsın" diyerek çıkışır. Behlûl, bu durum karşısında:

- "Kardeşim, ülkeni gezdim. Bu adamların kalpleri dünya malına aç ve muhtaç. Fakirler ise tok ve kanaatkâr dolayısıyla zengin durumdadır. Zekât, muhtaç olana verilir. Bunun için listedeki adamlara verdim" demiştir.<sup>74</sup> Toplumda zenginlerin düşmüş olduğu durumu anlatan hikâyede, fakirlerin görünmemesi, onlara sıra gelmemesi, iktisadi gelirlerin payla-

<sup>71</sup> Kalkandelen, "Fars Edebiyatı'nda Behlul Hikâyeleri", 53.

<sup>72</sup> Lâmi'î-zâde, *Latîfeler*, 121.

<sup>73</sup> Nisâbü'rî, *Ukalâ ü'l-mecânîn*, 139.

<sup>74</sup> Sebilürreşad (1954), c. 08, sa. 181, sy. 091 – 092.

şımında zenginlerin elde ettiklerinin dışında hak etmedikleri dini bir veci-beye bile tamah etmiş olduklarının tasvir edilmesi, yaşanan iktisadi adaletsizliğin kara mizah şeklinde bir eleştirisi gibi görünmektedir. Yine başka bir hikâyede Behlûl, fiyatların artmasından şikâyetçi olan kişiye verdiği cevapta “bunu hiç sorun yapmadığını, bir habbenin bir dinar olsa bile umursamadığını” söylemesi yaşadığı dönemde iktisadi krizlerin yaşandığını göstermesi açısından önemlidir.

Ekonomik sıkıntıları dikkate almayan Behlûl, konu dini hayat ve amel-i sâlih olduğunda en ufak ayrıntıyı dikkate almaktadır. Genel olarak Behlûl, bir divane olarak kabul edilmesine yakışacak işler yapmaktadır. Birçok hikâyede akıl almaz işler yapar. Bunlar mecnun olmasının doğasından kaynaklanan eylemlerdir. Asıl normal olmayan şey, bu işleri yaparken söylemiş olduğu sebeplerdir. Onun çocukları şamarlaması ve dövmesini görenler “Behlûl yaptığın hiç reva mı bunlar çocuk” diyenlere “Ben onların babalarından kaynaklanan şerler için onları şimdi dövüyorum. Büyüyünce onlar beni döverecek intikamlarını alırlar” demiştir.<sup>75</sup> Yaşadığı topluma tenkitlerini mezarlıklar ve ölümler üzerinden söyleyen Behlûl, insanların yalancı olduğunu düşünmektedir. Hayatta iken “şu benim evim, sarayım, malım” diye iddia eden insanların öldüklerinde ellerinde bir şey kalmadığını mezarlıklarda kendi hallerinde tek başına kaldıklarını ifade etmektedir. Dünya hayatında iddia etmiş oldukları şeylerin bir yalandan ibaret olduğu için, yalancıları dövdüğünü ve mezarlarını tahrip ettiğini açıklamıştır. Toplumda günahlar o kadar çoğalmıştır ki, mezarlıklar zalimlerin, yalancıların, gıybet edenlerin ve haksızlık yapanların mezarları ile doludur. Öyle ki Behlûl soğuk ve yağmurlu bir gece bir dilenciye rastlar. Dilenci Behlûl’e “*Nerede bekçilik yapmak istersin*” diye sorar. Behlûl, “*Azap içinde yanan bir zalimin bulunduğu mezarlığa koşarım. Onun mezarı ateşle dolu olduğu için soğuk gecede ısınırım*” demiştir.

Behlûl’ün hikâyeleri içinde toplumu amel-i salih davet eden ve amel-i salihin önemi, rızık ve tevekkülün önemi gibi konuları ifade eden hikâyeleri görmek mümkündür. Ancak bu nasihatleri toplumda kabul eden kişiler azınlıktadır. Bu bağlamda ona atfedilen bir hikâyede Behlûl, mezarlıktan bulduğu iki tane insan kafatasını çarşıda bir tezgâh kurarak satmak ister. Tezgâha koyduğu kafataslarında birini bir pula, diğerini bin altına satmaya çalışır. Bu durumu gören halk, Behlûl’ün meczupluğuna gülerken aralarında bir fark olmasına rağmen fiyat farkının neden kaynaklandığını sorarlar. Behlûl, bir pula satmış olduğu kafatasının dost nasihati

<sup>75</sup> Nisâbü’rî, *Ukalâ ü’l-mecânîn*, 146.

dinlemeyip kabul etmekten kaçınan bir kişiye ait olduğunu; bin altına satmakta olduğu kafatasının ise nasihat dinleyen, ikazlara dikkat eden bir kişiye ait olduğu için değerli olduğunu beyan eder.<sup>76</sup>

### Behlûl'ün Menkıbelerinin Gerçekliği ve Mezhebî Kimliği İddiaları üzerine Farklı Bir Değerlendirme

Behlûl hakkında farklı eserlerde zikredilen ve mizahi yönü ağır basan menakıba dair rivayetlerin gerçekliği sorununu bir başka açıdan ele alınabilir. İslam düşünce geleneği içerisinde mevzu hadislerin ortaya çıkış sürecinin de gösterdiği gibi, insanlar siyasi, iktisadi ve milli duygularından hareketle hadis vaz' etmişlerdir.<sup>77</sup> Bu süreçte en önemli faktörlerden biri de şüphesiz mezhebi kaygılardır. Öyle ki kimi mezhep mensupları görüşlerini ve hatta uydurma hadis vaz' ettiğini insanlara ulaştırmaktan çekinmemiş, böylece meşhur olmayı bile düşünmüşlerdir.<sup>78</sup> Dolayısıyla menkıbe ve kıssalarda ortaya konan görüşlerin, uydurma rivayetler olması imkân dâhilindedir. Bu ihtimal ve risk alanında dair Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) zikretmiş olduğu hususlar Behlûl rivayetlerini değerlendirme de farklı bir bakış açısı kazandırabilir. Kıssaların ilk olarak fitne döneminde ortaya çıkmış olduğunu kabul eden Gazzâlî, fitne olaylarının bu kıssalar üzerinde etkili olacağını ve bundan dolayı selefın kıssa anlatanlara pek itibar etmediğini örnekleri ile göstermektedir.<sup>79</sup> Kıssa anlatmayı belli şartlar çerçevesinde bid'at olarak kabul eden Gazzâlî, kötü ve yasaklanan kıssaların, Ahiret hayatını izah eden, dünyanın levmedilmesi ve güzel amellerin teşvik edilmesi haricindekiler olarak sınıflandırır. Yani bu konuların dışındaki kıssaların anlatılması hoş kabul edilmemiş, mezhebi ve siyasi muhtevaya sahip olanların fitne dönemi eserleri olduğu ve itibar edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bu durumun farkında olan kimi

<sup>76</sup> Muhammed Murad Nakşibendî, *Mâ Hadar* (Dârü's-Saltanatî'l-Âliyye, 1836), 89.

<sup>77</sup> Mescitlerde lamba yakılması, çiçekler, hayvanlar gibi güncel hayata dair uydurma hadisler olduğu gibi konumuzla alakalı olarak belli ırkların üstünlüğü, muhtelif şahısları övülmesi veya yerilmesi, bazı halifelerin ismen zikredilmesi Ali'nin faziletleri gibi birçok konuda uydurulan hadisler için bk. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi: Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 28-32.

<sup>78</sup> Mezhep mensuplarının kendilerini tanıtmak ve toplumun gündeminde yer edinebilmek adına yapmış olduğu uygulamaların en ilginç örneklerinden biri de Za'ferâniyye'nin kurucusu ez-Za'ferân'ın yaptıklarıdır. Kendisini ve görüşlerini bütün Müslümanlara duyurmak için hac mevsiminde Mekke'ye giderek, kendisini ve görüşlerini lanetleyecek bir kişi kiralamış ve böylece tanınmak istemiştir. Bk. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdül-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Farğbeyne'l-fırağ* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 185.

<sup>79</sup> Ebu Hâmid el-Gazâlî- Seyyid İmran, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1: 52-53.



müellifler, özellikle Behlûl'e nispet edilen latife ve hikâyelerde mezhebî tasavvurları öne çıkaran kısımları zikretmemeyi tercih etmişlerdir. Bu noktada tarihi olarak gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan Ebu Hanîfe'ye dair hikâyeler zikredilebilir. Bu hikâyeleri değerlendiren Muhsin el-Emîn bu rivayetlerin uydurma olduğunu düşünmektedir.<sup>80</sup> Ehl-i Beyt önderlerinden olan Cafer es-Sâdık ile olan ilişkileri düşünüldüğünde Behlûl'ün Ebu Hanîfe aleyhinde görüşler ileri sürmesi pek de mümkün değildir. Zira Ebu Hanîfe, Cafer es-Sâdık'tan ders dinleyen ve ondan rivayette bulunan bir âlimdir.<sup>81</sup> Bu rivayetleri kabul edenlerin Behlûl'ün Mürchie hakkındaki eleştirileri ile Ebu Hanîfe hakkındaki ircâ ithamı arasında bir ilinti kurmuş olmaları muhtemeldir. Bu durum da göstermektedir ki, râvilerin mezhebi kimlikleri var olan bir olayı farklı bir tarik ile değiştirmekte ya da yeniden bir olay kurgulamak suretiyle tamamen yeni bir tarih yazmaktadır.

### Sonuç

İslam düşünce geleneğinde kıssa, hikâye ve latife şeklinde rivayet edilen olaylar, tasvir edilen dönemin sosyal, iktisadî, siyasi ve dini/mezhebi kabullerinin görülebileceği edebi malzemelerdir. Bu rivayetlerde sultanlar, âlimler, tüccâr ve hırsızlar olabildiği gibi, toplum tarafından sabır ve hoşgörü ile kabul edilmiş mecnûnlar ve onların hikâyeleri de zikredilmektedir. Behlûl, yaşadığı toplumun itikadi ve sosyo-kültürel yapısı içinde en uçta ya da alt tabakanın bir temsilcisi olarak evliya-meczûp kabul edilen bir figür olarak menkıbelerde resmedilmiştir. Bununla birlikte halifenin sarayına rahatça girebilen ve Hârûnürreşîd'in huzurunda aklına geleni söyleyebilen bir karakterdir. Menakıp ve hikâyelerinde anlatılan olaylardan anlaşıldığına göre her ne kadar fiziki olarak her zaman halifenin yanında olsa da halifeyle arasında zihnî ve sosyal mesafe kapatılmayacak kadar uzaktır. Halifeyle arasında var olan bu zihnî/itikadi ve sosyal mesafenin varlığı sebebiyle ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, tarihsel süreçte farklı tarih tasavvurlarının oluşmasına ve özellikle mezhebî değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kaynaklar incelendiğinde Behlûl'ün Şîî olduğu iddiası, daha sonraki süreçte kurumsallaşmış Şîîliğin özellikleri ile örtüşmemektedir. Onun Şîîliği daha çok Abbâsîler tarafından hakları gözetilmeyen ve baskılara maruz kalmış olan Ehl-i Beyt'i sevmek yönünde belirginleşen bir eğilime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki eğer rivayetler gerçek ise, Ehl-i

<sup>80</sup> Emîn, *Ayânü's-Şîa*, 3: 617-620.

<sup>81</sup> Mehmet Atalan, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri* (Araştırma Yayınları, 2005), 88.

Beyt'in hakkını ele geçirmiş olan Abbâsî iktidarının dini politikalarına alet olmamak için görevinden istifa etmiş bir âlimdir. Özellikle bu dönemde Ehl-i Beyt'i sevmek ve onlara yakın olma isteğinin, dini ve siyasi muhalefet olarak algılanması, bu yaklaşım içinde olan kişilerin Şiîlik ile itham edilmesi gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Ancak daha sonraki süreçte özellikle Şiî-İmâmîyye müelliflerinin bir kısmı tarafından Behlûl'ün Şiî olduğu iddiasının sahiplenilmesi, tarihin ideolojik bir okumaya tabi tutulması şeklinde izah edilebilir. Şiî müelliflerin Müslüman toplumun bütün kesimleri tarafından sahiplenilmiş ve toplum hafızasında önemli bir yer edinmiş bir karakterin kendi mezheplerine aidiyetini vurgulaması, tarihi gerçekleri kendi dönemleri noktasında değiştirme gücüne sahip olmasa da kendinden sonraki süreci etkileyebilecek bir potansiyele sahiptir. Bunun yanı sıra Behlûl hakkında rivayet edilen latifeler, İslam tarihinde iktidar eleştirisinin, dönemin "Şiîlik ve Haricîlik" gibi muhalif olarak anılma suretiyle siyasi bağlamda "öteki"; toplumun genel kabulleri, adetleri ve tepkilerinin, yaşam tarzının dışında bir çizgiyi takip etmenin de aklî kusurlar ile malul "mecnun/meczip" olarak isimlendirilmek suretiyle toplumsal "öteki"nin tasvirini ortaya koymaktadır.

1062 | db

Behlûl hakkında ileri sürülen ve kimi Şiî müellifler tarafından da kabul edilen Şiîlik iddiası, İmam Şafîî örneğinde de görülebileceği gibi Ehl-i Beyt sevgisinin dönemin iktidarı tarafından siyasi bir tavır olarak algılanmasının bir sonucudur. Ancak rivayetler değerlendirildiğinde Behlûl Dâna'nın Ehl-i Beyt sevgini dile getiren bir mecnûn/meczip olduğu kadar, Müslümanca bir muhalefetin hayatın tam merkezinde nasıl yapılabileceğini gösteren, dışlayıcı bir dilden uzak durmaya çalışan ve çatışmadan uzak bir yönü olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet. *Kıssa-ı Enbiya*. çev. Mahir İz. 6 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Altınay, Ramazan. "İslâm Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* IV/15 (2004), 77-96.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Âsım Efendi, Ahmed. *el-Okyânûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. İstanbul: Darü't-Tıbaa, 1815.
- Askalanî, İbn Hacer el-. *Lisânü'l-Mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2002.
- Askalanî, İbn Hacer el-. *Ta'cîlü'l-Menfe'a bi Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erbaa*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*. Araştırma Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farğ beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003.
- Câmî, Abdurrahman. *Baharistan*. çev. M.Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi : Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar*. Samsun : Etüt Yayınları, 1997.  
http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=176289&wYazarlar=sad%C4%B1k+cihan
- Clot, Andre. *Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. "Sıfatü's-Safve". Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2000. Basım, ts.
- Emîn, Muhsin el-. *Ayânü's-Şîa*. Beyrut: Dârü't-Teârûf, 1983.
- Esbehânî, Muhammed Bâkir el-Musevî el-. *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*. Tahran, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Ezabi, Shereen el. "Al-Naysaburi's Wise Madmen: Introduction / عقلاء المجانين". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 192-205. https://doi.org/10.2307/521772
- Gazâlî, Ebu Hâmid el- - İmran, Seyyid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Georgeon, François - Irene Fenoglio (ed.). *Doğru'da Mizah*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- "Buhlül". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. H.A.R. Gibb vd. 1/1288-1289. Leiden, 1986.
- Girard, Rene. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat/Rene Girard/Edebi Yapıda Ben ve Öteki*. çev. Arzu Etensel İldem. Metis Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Gül, Mehmet Nezir. *Geçmişten Günümüze Latifeler Hikmetler*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2019. Basım, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-İkdü'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Kütübü'l-İlmiyye, 1404.
- İnal, İbrahim Hakkı. "İbn Temiyye ve Mürcie". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 6-21.
- Kalkandelen, A. Hilal. "Fars Edebiyatı'nda Behlül Hikayeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 47-64.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2009), 97-121.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 99-109.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 391-440.
- Kütübî, M. Şâkir el-. *Fevâtü'l-Vefâyât*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- Lâmî'î-zâde, Abdullah Çelebi. *Latifeler*. çev. Yaşar Çalışkan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Mâmekânî, Abdullah el-. *Tenkîhü'l-Makâl fî İlmî'r-Ricâl*. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1423.
- Matürîdi, Ebu Mansur el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Nakşibendî, Muhammed Murad. *Mâ Hadar*. Dârü's-Saltanatî'l-Aliyye, 1836.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İsha en-. *el-Fihrist*. ed. abdülkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nisâbü'rî, İbn Habîb en-. *Ukalâ'ü'l-mecânîn*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1987.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Binbir Gece Masalları 1*. çev. Alim Şerif Onaran. Afa Yayınları, 1992.
- Onay, Ahmet Talât. *Edebiyatımızda Mazmunlar*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

- Özkan, Ahmet. "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri = The Influence of Haji Bayram Wali on Eshrefoglu Rumi". *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu I/* (2016), 347-358.
- Qadı, Wadad al-. "Biographical Dictionaries As The Scholars' Alternative History Of The Muslim Community". *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*. ed. Gerhard Endress. 23-77. Leiden: Brill, 2006.
- Rosenthal, Franz. *Erken İslam'da Mizah*. çev. Ahmet Arslan. Iris, 1997.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*. Beyrut: Dârü l-hya'it-Türâsî'l-Arabiyy, 2000.
- Shakespeare, William. *Kral Lear*. çev. Özdemir Nutku. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, 2020.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfiî*. Kahire: el-Kuds, 2012.
- Tavil, Muhammed emin Galib et-. *Nusayriler/ Arap Alevilerinin Tarihi*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2. Basım, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavvel*. İstanbul, 1304.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-. *Ricâlü't-Tûsî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.
- Uludağ, Süleyman. "Behlül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/351-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Behlül-i Dânâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/352-353. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali - Fatıma Evladı*. Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Uz, Emin - Efil, Muhammed. "Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi". *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 289-320.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İmam Şafii*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996.
- Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*. Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Zühdi, Mehmed. *Mürşidü'l-Mübtedî*. Dersaadet: Mektebe-i Sanyî Matbaası, 1311.

# Religious School Identity and Socio-Political Criticism of Bahlūl Dānā in terms of His Humorous Stories

Mehmet SEVER\*

## Extended Abstract

Within the historical process, in order to maintain continuity, though their belonging is unknown, some famous people were considered representatives of certain religious schools by followers of various religious schools. In this sense, one of the most remarkable figures whose waggeries and stories are mentioned by many authors is Bahlūl Dana. The stories attributed to him due to his historical personage are important in terms of understanding his denominational preferences and identity. Despite being famous, Bahlūl Dānā is a person about whose identity there are undetermined aspects. When the reports about him are evaluated, it is agreed that he was born in Kufa and lived in Baghdad. Being known more as a majnun, Bahlūl is the cousin of Abbasid Caliph Harun al-Rashid according to some authors. Having evaluated this claim, Shi'ite author Mohsen al-Amin thinks this is a misconception.

As an indispensable part of human nature, humour and waggeries are both a psychological relief and they also help people maintain a normal mood against the religious, political and economic problems they experience. In this sense, the humour deriving from the human's nature and the waggeries transmitting it from one generation to the next, both provide moral precepts and the basic material of criticism culture through which the society expresses its complaints. That the political and social aspects of people is not clear all the time means the humorous reports in these stories may be regarded as criticism with serious warnings as well as their funny aspect. Moreover, in some cases, it is thought that jokes might be more influential than serious criticism. Especially in times of oppression and censorship, when the rulers and the strong cannot be criticized, without mentioning names, humour has become the most important element of cultural and political criticism.

In the stories, as part of the faith and socio-cultural structure of the society he lived in, Bahlūl is depicted either at the extreme or as a representative of lower class being considered an 'awliyā'-majzooob. Along with that, he can enter the palace of the caliph easily and tell anything he thinks before Harun al-Rashid. As inferred from the anecdotes and stories, no matter how close he is physically to the caliph all the time, the mental and social distance between him and the caliph is too far to be closed. The different approaches deriving from this mental/faith-related and social distance between him and the caliph caused different history perceptions and especially denominational evaluations to arise in the historical process.

\* Faculty Member, PhD., Bayburt University Faculty of Divinity, Department of Theology and History of Islamic Sects, msever@bayburt.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

When the sources are examined, the claim that Bahlūl was Shi'ite does not match up with the characteristic of Shi'ism, which institutionalized later. It is understood that he had an evident tendency to love Ahl al-Bayt, whose rights were not protected by the Abbasid and who were oppressed, rather than Shi'ism. It is such that if the reports are genuine, he is a scholar who resigned not to be a part of the Abbasid government's religious policies, who entrenched upon the rights of Ahl al-Bayt. The quest to be close to Ahl al-Bayt and to love them was perceived as religious and political opposition especially in that time, and that caused the people adopting this approach to be alleged as Shi'ites. However, especially later Shi'ite-Imamiyya authors' adopting the claim that Bahlūl was Shi'ite can be explained as an ideological reading of history. Although Shi'ite authors' emphasis on the belonging of a character, who is well-adopted and important for all Muslims, to their religious school cannot change historical facts of the past, it still has a potential to influence the future. In addition, the waggeries reported about Bahlūl present the depiction of criticism of government in Islamic history, depiction of "the other" in political sense at that time by calling a dissenter with names such as "Shi'ite and Kharijite", and depiction of the societal "other" by calling someone going beyond the general acceptances, traditions and reactions and the lifestyle of the society "majnun(crazy)/majzoob(insane), meaning mentally disabled.

The Shi'ism claim about Bahlūl suggested and accepted by some Shi'ite authors is a result of perceiving the love of Ahl al-Bayt as a political manner by the ruling power of that time, as can be seen in Imam Shafi'i example. However, the evaluated reports are important in terms of showing that as Bahlūl Dānā was a majnun/majzoob expressing his love of Ahl al-Bayt, he also had an aspect showing how a Muslim opposition can be made in the centre of life away from an exclusionist manner and conflicts.

**Keywords:** Bahlūl Dānā, Shi'a, Story, Criticism, Humour.



# NİSYANIN (UNUTMANIN) USÛL VE FÜR'Û-I FIKİH AÇISINDAN HÛKÛMLERE ETKİSİ

Abdülkadir TEKİN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Tekin, Abdülkadir. "Nisyanın (Unutmanın) Usûl Ve Für'û-ı Fıkıh Açısından Hükümlere Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1067-1098.

<https://doi.org/10.33415/daad.757269>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 24 June 2020, **Accepted:** 15 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Tekin, Abdülkadir. "Effect of Forgetting on the Terms of Method and al-Furu Fiqh". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1067-1098.

<https://doi.org/10.33415/daad.757269>



## Öz

Günlük hayatta sıkça karşılaşılan ve de usûl kaynaklarının çoğunda semavî nitelikteki avâriz arasında değerlendirilen "nisyan/unutma", son dönemlerde ehliyeti daraltan veya tamamen ortadan kaldıran bir unsur olarak görülmekten daha ziyade dinî ve hukukî yükümlülükler bağlamında geçerli bir mazeret kabul edilip edilmemesi yönüyle ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in, 'ümmetin üzerinden hata, unutma ve zorla yaptırılan şeylerin kaldırıldığı veya Allah'ın bunları bağışladığı' şeklindeki hadisin yorumundaki farklılıklar nisyanla ilgili hükümlerin teorik temeliyle ilgili tartışmalarda öncelikli bir yere sahiptir. Hata, nisyan ve ikrah altında yapılan fiillerde ümmetten kaldırılan veya bağışlanan unsur sadece uhrevî sorumluluk mu yoksa hem uhrevî hem de dünyevî sonucun mu kaldırıldığı konusu fukahâ arasında ihtilafıdır. Unutmanın hükümlere etkisiyle ilgili ihtilaflar sadece zikredilen durumla sınırlı olmayıp her bir olayın kendi özelliği ve o konu hakkındaki başkaca deliller de dikkate alınarak farklı yaklaşımlar ortaya konulmak suretiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ayrıca unutmanın hükümlere etkisi, fakihlerin ibadetlerin şartlarına ve bu durumların edâ ehliyetine yansımalarına bakış açılarına göre de farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Bunun yanı sıra genellikle Allah veya kul hakkıyla ilintili olup-olmamasına göre ele alınan nisyanın belirli şartlar dahilinde Al-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4616-6415>

lah hakkı kapsamında mazeret sayılabileceği fakat kul hakkını ilgilendiren meselelerde dünyevî hüküm açısından etkisinin olmayacağı görülmektedir. Günlük hayatta özellikle ibadetlerle ilgili belli başlı konularda unutmaya sıkça karşılaşılabilen bir durum olup bazen bir mezhepte bulunmayan çözüm veya çıkış yolu diğer bir mezhep ya da fakihin görüşünde bulunabilmektedir. Bu farklı görüşlerin (hükümlerin) usûli zemin ve delilleriyle birlikte bilinmesi insanlar için daha rahatlatıcı düzenlemeler ortaya çıkaracağı gibi, farklı içtihatlar sonucu ortaya çıkan hükümlerden özellikle de ihtiyaç durumlarında faydalanılmasına imkân sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Unutma, Ehliyet, Mazeret, Hüküm.

### Effect of Forgetting on the Terms of Method and al-Furu Fiqh

#### Abstract

Forgetting, which is frequently encountered in everyday life and considered among the immaterial flaws in most of the sources of fiqh, has been handled in terms of whether it is accepted as a valid excuse in the context of religious and legal obligations rather than being seen as a factor that narrows or completely eliminates the legal obligation. Disputes about the effect of forgetting on the provisions are not limited to the situation mentioned, but each case is tried to be resolved by taking different approaches by taking in to account its own characteristics and other evidences about the subject. In addition, the effect of forgetting on the terms can manifest in different ways depending on the perspective of fiqh scientists on the conditions of worship and their reflection on the legal obligation. In addition, it is seen that the forgetting, which is generally dealt with whether it is related to the right of God or his servant, can be considered as an excuse within the scope of the right to God within certain conditions, but it will not have any effect on the matters concerning the right to servant. In daily life, it is a common situation to forget about certain issues related to worship, and sometimes the solution or way out of a sect can be found in the opinion of another sect or fiqh scholar. Knowing these different views together with their methodological basis and evidence will create more comforting arrangements for people and will enable the provision of different views to be used especially in situations of need.

**Keywords:** Fiqh, Forgetting Legal, Responsibility, Excuse, Provision.

#### Giriş

Allah haklarında geçerli, kul haklarında geçersiz bir ehliyet engeli<sup>1</sup> olarak görülen 'unutma'nın Arapça karşılığı 'nisyan' olup bu kelime 'bir şeyden gafil olmak, bir şeyi hatırlayamamak ve unutmak'<sup>2</sup>, 'kasıtlı veya kasıtsız terk etmek'<sup>3</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Nisyan kelimesini birçok müellif, unutmanın uyku ve baygınlıktan farklı oluşuna ve unutma ile

<sup>1</sup> Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 457.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, tsh. Abdusselâm Muḥammed Harun (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), 5:421; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü't-tarîfât* (Beyrut: Daru'l kütübi'l-İlmiyye, 1983), 241.

<sup>3</sup> Ahmed b. Muḥammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîb-i Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Mektebetu'l-ilmîyye, ty.), 2:604.



الذحول: zühûl<sup>4</sup>, السهو: sehiv<sup>5</sup> ve الغفلة: gaflet<sup>6</sup> halleri arasındaki ilişkiye ve bilginin 'ilm'in karşıtı olmasına göre ele almıştır.<sup>7</sup> Fıkhî bir terim olarak nisyân; 'sahip olunan bilginin ihtiyaç anında zihne gelmemesini'<sup>8</sup> ifade eder.

İslam Hukuk doktrininde: 'Şari'in şahısta takdir ettiği ve onu şer'î hitabı anlamaya uygun bir mahal durumuna getiren sıfat',<sup>9</sup> 'insanın leh veya aleyhinde, hakların sabit olması salahiyeti',<sup>10</sup> vb. şekillerde tarif edilen ehliyet ise, bir tasarrufun dinî ve hukukî hüküm doğurmasının veya geçerliliğinin ön şartı olarak ifade edilmesi bağlamında usul ve für'û-ı fıkihla yakından ilintilidir.<sup>11</sup> İnsanın hür irade ve seçimiyle tasarrufta bulunmasına engel olan, ehliyeti tamamlandıktan sonra onu daraltan, ortadan kaldıran ya da ehliyetini etkilemeyip kendisiyle ilgili bazı hükümlerin değişmesine neden olan ehliyet arızaları<sup>12</sup> ise meydana gelişlerine göre 'semavî'<sup>13</sup> ve 'müktesep'<sup>14</sup> arızalar şeklinde iki kısımda<sup>15</sup> incelenir.

<sup>4</sup> Zühûl (الذحول); sehven, yanlışlıkla yapılan şey anlamına gelmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 623.

<sup>5</sup> Bilinenin dalgınlıkla unutulması, bilinenin zihne intikal etmemesi, hatırlanmaması, dalgınlık sebebiyle hataya düşme, te'ammüdün zıddı gibi anlamlara gelen sehiv, fıkh-ta genellikle nisyân ile eş anlamlı veya onun bir türü olarak kullanılır. Bk. Mehmet Boynukalın, "Sehiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 36:317.

<sup>6</sup> Gaflet (الغفلة); fıkh terimi olarak, hukuki işlemlerde kişinin kolayca aldatılabilecek kadar saf, dalgın, dikkatsiz ve tecrübesiz oluşunu ifade eder. Bk. Cürcânî, *Ta'rifât*, 162; Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: Darul-fikril-Arabi, ty.), 464.

<sup>7</sup> Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhî'l-islâmî* (Dimeşk, y.y., 1406), 1:171.

<sup>8</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Nisyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:144.

<sup>9</sup> Mustafa Ahmed Zerka, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevhî'l-cedîd* (el-Medhalu'l-fıkhî'l-âmm) (Dimeşk: y.y., 1967-68), 2:737.

<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî* (Kahire, y.y., 1992), 4:370; Mesud b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh li metnî't-Tenkîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ty.), 2:161.

<sup>11</sup> Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10:534. (ss.533-539).

<sup>12</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkh*, 1:168; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2:799; M. Akif Aydın, "Avâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 4:108;

<sup>13</sup> Semavî arızalar, meydana gelmesinde kişinin irade ve tercihinin olmadığı ehliyeti olumsuz etkileyen arızalardır. Klasik usul kitaplarının çoğunda nisyanda bu kategoride değerlendirilmiştir. Bk. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseffî, *Keşful-esrâr fî şerhi Menâri'l-edvâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 2:520; Ali b. Muhammed, *el-Pezdevî, Kenzü'l-vusûl ila Ma'rifeti'l-usûl; Usûlü'l-Pezdevî* (B.y., Matbaat'u Cavid Beris, ty.), 329; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh* (Bağdat, y.y., 1973), 101;

<sup>14</sup> Müktesep arızalar, mükellefin veya üçüncü kişinin irade ve ihtiyarıyla oluşan arızalardır. Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 329; Zeydan, *el-Vecîz*, 101; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10:534-538; Aydın, "Avâriz", 4:108.

Semavî nitelikteki avâriz arasında yer alan unutmaya, aslında ehliyeti daraltan veya tamamen ortadan kaldıran bir durum olmayıp bazı dinî hükümlerde mazeret olarak kabul edilmesi sebebiyle bu kapsam dahilinde değerlendirilmiştir. Kezâ fıkihta nisyan konusu Allah ve kul hakkıyla ilintili olma durumuna göre ele alınmış ve Allah hakları kapsamındaki konularda mazeret sayılabilen unutmaya, kul haklarıyla ilgili meselelerde insanların can ve mallarının masuniyeti ilkesiyle çatıştığı için zarar gören tarafın sübut bulmuş haklarının zayi olmasına yol açacak bir gerekçe olarak kabul edilmemiştir.<sup>16</sup> Bundan dolayı nisyanın hükümlere etkisi Allah hakkını ilgilendiren durumlarla sınırlandırılmıştır. Buna göre kişinin Allah hakları çerçevesinde, yasaklanmış olan bir fiili unutarak işlemesi durumunda nisyanın geçerli mazeret sayılması gerektiği ifade edilmiş olsa da yasaklığın hatırlanmasına imkân vermeyecek biçimde ve tabii nedenlerle yasak fiile yönelme hali çok nadir gerçekleştiğinden nisyanın cezai hükümlere tesir etmeyeceği<sup>17</sup> kabul edilmiştir.

Allah haklarından sayılan ibadetlerle ilgili birtakım durumlarda sıkça karşılaşılabilen bir durum olan unutmaya, gayr-i iradi ve kasıt unsurunu barındırmayan bir özelliğe sahiptir. İbadetlerin terk edilmesi veya kısmen eksik yapılmasına sebep olan unutmaya nedeniyle kişi bunların uhrevi sorumluluğundan tamamen sorumlu olmasa da hatırladığında terk ettiği ibadeti edâ veya kaza etmek, eksik yaptığı ibadeti de tamamlamak veya yeniden yapmakla mükellef tutulur. Unutmanın hükme etkisi ile ilgili gerek usul kaynaklı ihtilaflar gerekse meselenin özelliği, şartları ve başkaca delillerden dolayı aynı konuda farklı içtihatların bulunduğu görülmektedir. Bazı konularda bir mezhepte bulunamayan çözüm veya çıkış yolu bir diğer mezhepte veya farklı bir içtihatla bulunabilmektedir.

Araştırmada unutmanın usûl ve fûrû-i fıkıh açısından hükümlere etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle nisyanın ehliyet ve haklar bağlamında değerlendirilmesine yer verilmiş, daha sonra fikhî hükümlere etkisi usûl yönünden ele alınmış, ardından makale boyutunun aşılması adına belli başlı genel örnekler üzerinden fûrû-i fıkihta unutmanın hükme yansımaları delilleriyle birlikte sunulmaya çalışılmıştır. Bununla, konu ile ilgili ulaşılan farklı içtihatların ve delillerin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Araştırma ile ayrıca unutmanın fikhî hükümlere

<sup>15</sup> Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1997), 4:127; Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî* (Bingazi, y.y., 1955), 281-282.

<sup>16</sup> Dönmez, "Nisyan", 33:144,145.

<sup>17</sup> Abdülkadir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâi'l-İslâmî* (Beyrut, y.y., 1985), 1: 439-440; Dönmez, "Nisyan", 33:146.

etkisinin mezhepler arası mukayeseli olarak ayrı ve daha geniş kapsamlı çalışmalara da bir örneklik olması amaçlanmıştır.

Konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmalara bakıldığında, ülkemizde 2013 yılında, daha ziyade ehliyet kavramının ele alındığı ve unutmamanın edâ ehliyetine etkisi üzerine muhtasar bir şekilde değinilen bir makale<sup>18</sup> ile 2019 yılında; sadece Hanefi mezhebinin görüşleri ile sınırlı tutulan, ibadetlerde unutmamanın hata ve unutma üzerine etkileri üzerine bir yüksek lisans tezi<sup>19</sup> bulunmaktadır. Bunların dışında konuyu doğrudan veya dolaylı yoldan ilgilendiren nisyan vb. gibi kavramlara ait ansiklopedi maddeleri ile bazı Arapça makale ve tezler dışında<sup>20</sup> Türkçe olarak unutmamanın fikhî hükümlere etkisi ile ilgili, delilleri de içeren mezhepler arası mukayeseli bir çalışma tespit edilememiştir.

#### A. Ehliyet Açısından Nisyan

Klasik fıkıh ve usûl kitaplarında kişinin birtakım hukukî tasarruflarına hüküm yönüyle etkisinin olması sebebiyle avârîzu'l-ehliyye içerisinde yer alan nisyanın<sup>21</sup> son dönemlerde, bilgisizlik, yolculuk, küçüklük, yanılma, şaka, ikrâh, hayız ve nifas hali ile birlikte hakiki anlamda ehliyet arızaları arasında olmadığı belirtilmekte<sup>22</sup> ve bu görüş günümüz İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından da savunulmaktadır.<sup>23</sup> Çünkü sayılan bu haller arıza tanımı ile tam olarak örtüşmeyen, hayatın ve kişinin cinsiyetinin tabii seyri içerisinde ortaya çıkan istem dışı durumlardır.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Söz konusu makale için bk. Ahmet Özdemir, "İslâm Hukukunda Unutmamanın Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 8-12 (2013), 979-988.

<sup>19</sup> Söz konusu tez için bk. İbrahim Kurt, *Hanefî Mezhebine Göre İbadetlerde Hata ve Unutmamanın Etkileri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>20</sup> Bk. Yahya b. Hüseyin el-Fîfî, *en-Nisyân ve eseruhû fi'l-Ahkâmî's-şer'iyye* (Riyad: Câmi'atu'l İmam Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1395); Muhammed b. Abdullah b. Sa'id el-Hâşimî, *en-Nisyân ve eseruhû fi's-Salâh* (Ürdün: Câmi'atu âli'l-beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Yasir b. İbrahim b. Muhammed el-Hadîrî, "en-Nisyân ve eseruhû fi's-Siyâm", *Cami'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye* 111 (1438), 233-298; Arif Ahmed Muhammed el-Hucrî, *el-Hatau ve'n-nisyânu fi'l-İbâdât* (B.y., Dâru'l-imân, 1431).

<sup>21</sup> Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 2:570.

<sup>22</sup> Aydın, "Avârîz", 4:108. Ehliyet arızalarından kabul edildiği halde gerçekte ehliyete tesir etmeyen haller ve izahları için bk. Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2:811-815; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 1:190.

<sup>23</sup> Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2:811-812; Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Nazariyyetu'l-'akd* (Beyrut: y.y., ty.), 346.

<sup>24</sup> Bardakoğlu, "Ehliyet", 10:538.

Örneğin Çalış'a göre herhangi bir vasfın ehliyet arızası kategorisinde değerlendirebilmesi için, arızanın tam edâ ehliyetine sahip olunduktan sonra meydana gelmesi, insan olmanın aslî ve tabii gereklerinden olmaması ve sonradan ortaya çıkan durumun ehliyetin unsurlarında olumsuz bir etki oluşturmaması gerekir.<sup>25</sup>

Uzunpostalcı'ya göre de unutmanın ehliyete tesir eden bir arıza olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Ona göre her ne kadar "unutma" Allah haklarından olan bazı ibadetlerin ifâ edilmesinde bir özür olarak ehliyete etki etse de esas itibarıyla hukukla ilgili konularda bu durumun bir tesiri bulunmamaktadır. Bu yüzden ona göre unutmanın ehliyet arızalarından sayılabilmesi için hukukla ilgili alanlarda da ehliyete tesir etmesi gerekli olup sadece Allah haklarına ait birtakım fiillerde mazeret kabul edilmesi unutmanın ehliyet arızalarından olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>26</sup>

Bu bağlamda arızî bir durum olan ve vücûb ya da edâ ehliyetini ortadan kaldıran bir unsur olarak görülmeyen unutma<sup>27</sup>, bazı âlimlerce şahsın bir kısım tasarruf ve fiillerinden sorumlu tutulmaması yönüyle ehliyet arızaları içerisinde değerlendirilmiştir. Buna karşılık bazı alimler tarafından ise, insanın aklına, bedenine veya herhangi bir şekilde hukukî durumuna tesir etmediği göz önünde bulundurularak -birtakım şartlarla ibadetlerin yerine getirilmesi noktasında mazeret sayılması dışında- nisyan, avâriz arasında görülmemiştir.<sup>28</sup> Fakat netice itibarıyla unutma, özellikle de ibadetlerle ilgili konularda mazeret olarak değerlendirilmekte ve hükmün değişmesine de sebep olabilmektedir.

## B. Haklar Açısından Nisyan

Fıkıhta unutmanın dinî ve hukukî sonuçları Allah-kul hakkı ayrımı yapılarak incelenmektedir.<sup>29</sup> Allah hakları kapsamındaki konularda unutma bazı istisnalar dışında mazeret olarak değerlendirilirken<sup>30</sup> kul haklarını ilgilendiren konularda ise özür olarak kabul edilmemiştir.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Halit Çalış, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi* (Konya: Adal Ofset, 2004), 126-127.

<sup>26</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 72.

<sup>27</sup> Zeydan, *el-Vecîz*, 105.

<sup>28</sup> Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", 71.

<sup>29</sup> Bardakoğlu, "Ehliyet", 10:539.

<sup>30</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, y.y., 1985), 1:231; Zeydan, *el-Vecîz*, 105.

<sup>31</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4:276; Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 4:276.

## 1. Allah Hakları Bağlamında

Unutma, Allah hakları konusunda belli şartlarda mazeret olarak kabul edilmektedir. Şöyle ki, kişinin yaptığı işi hatırlatacak bir durumun bulunması ve unutarak işlediği fiile onu sevk eden bir şeyin olmaması şartlarıyla kendi kusur, gaflet ve ihmali sonucu ortaya çıkmışsa bu durumda unutma Allah haklarında mazeret olarak kabul edilmez.<sup>32</sup> Söz konusu durumlarda unutanın işlediği fiile göre hüküm verilir. Fakat kişiden kaynaklanmayan veya hatırlamayı sağlayacak şartlar bulunmaması durumunda unutma mazeret olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda unutma, Allah haklarında diyanî açıdan ve bazı ibadetlerin dünyevi hükümü konusunda özür olarak kabul edilmiştir. Örneğin, bir kimse oruçlu iken, unutarak bir şey yese veya içse, bundan dolayı orucunu kaza etmesi gerekmez.<sup>33</sup> Bu durumda olan kişi orucunu tamamlar. Hz. Peygamber de: “Oruçlu kimse, unutarak yer veya içerse, orucunu tamamlasın. Çünkü onu Allah yedirmiş ve içirmiştir”<sup>34</sup> buyurmuştur. Yine hayvan kesiminde (tezkiye) besmele çekilmesinin unutulması, ittifakla hayvanın etini haram kılmaz.<sup>35</sup>

Fakat bazı durumlarda unutma Allah haklarında da mazeret olarak kabul edilmemiştir. Örneğin, bir kişi unutarak farz namazı kaçırmış olsa, şahsın üzerinden namaz yükümlülüğü düşmeyip daha sonra namazı kaza

db | 1073

<sup>32</sup> Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-marife, 1989), 3:98; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* 1:331; Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 4:276-277.

<sup>33</sup> Ebu Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 341; Zeydan, *el-Vecîz*, 82.

<sup>34</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Züheyr b. Nasr (B.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422), “Savm”, 26; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Mısır: Matba'atu İsâ el-Halebî, 1374), “Sıyam”, 171.

<sup>35</sup> Tezkiye esnasında kasten besmele çekilmemesi Hanefilere göre En'am Sûresi 121. âyette; 'Allah'ın adının anılmadığı hayvanların etinin yenilmemesine ve bunun fık olarak nitelendirilmesine' yönelik nehiyden dolayı hayvanın etini haram kılarken, Şafîilere göre ise ister unutarak ister kasıtlı besmele çekilmemesi hayvanın etini haram kılmaz. Şafîilerin gerekçesi ise Hz. Peygamber'in; “Keserken Allah'ın adını anmış olsun veya olmasın, Müslümanın kestiği helaldir” (İbn Mace, “Zebâih”, 3) hadisi ile Allah'ın isminin her an müminin kalbinde olması ve ehl-i kitabın besmeleyi terk ettikleri halde yiyeceklerinin Mâide Suresi 5. âyete göre Müslümanlar için 'mübah/helal olarak' bildirilmesidir. Hanefiler söz konusu âyetin umum hükmünü, -zanninin kat'iyi tahsis uğratamayacağından hareketle- haber-i vahid kategorisindeki hadis ile tahsis etmemişlerdir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11:236; Muhammed b. İdris eş-Şafîi, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410), 2:227; İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî el-Fîruzâbâdî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş- Şafîi* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1379), 1:259; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 8:119;

etmesi gerekir.<sup>36</sup> Çünkü unutmada dolayı edâ edilemeyen bir namazın yeniden kılınması gerektiği hadiste de<sup>37</sup> bildirilmiştir. Namazın vaktinde edâ edilmemesi durumunda unutmada, uhrevî açıdan ise bir özür olarak değerlendirilmiştir. Yine bir kimse namazın farzlarından birisini/birkaçını unutarak namazını tamamlamış olsa veya namazda olduğunu unutup bir şey yese, içse bu kimsenin kıldığı namazı iade<sup>38</sup> etmesi gerekir. Bundan sonra namazına devam ederek onu tamamlayamaz. Bu durumlarda unutmada mazeret olarak kabul edilmemiştir.<sup>39</sup> Çünkü namaz, unutarak yeme içme konusunda oruç gibi değerlendirilmemiştir. Namazda olma durumu, onu edâ eden kişi için oruç halinden daha çok hatırlatıcı konumdadır. Fakat kişi unutarak namazın farzlarından birini geciktirmiş, vaciplerinden birini terk ya da tehir etmiş olsa yahut kaç rekat kıldığı unutup güçlü bir kanaat kendisinde oluşmamışsa namazın sonunda sehiv secdesi ile bu gibi durumları telafi edebilir. Sehiv secdesi gerektiği halde yapılmamış ise namaz kerahetle beraber makbuldür, iade edilmesi gerekmez.<sup>40</sup>

1074 | db

Emir-nehîy noktasında konuya bakıldığında ise; emredilen fiillerin unutulması uhrevî sorumluluğu düşürse de hatırlandığında yapılması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'in unutarak namaz vaktini geçiren kimseye, hatırladığı zaman o namazı kılmasını emrettiği hadis,<sup>41</sup> unutulmuş emrin, hatırlanınca yerine getirilmesi gereğini ortaya koyar. Fakat unutulmuş kaçırıldığında aynen edâsı mümkün olmayan Cuma namazı gibi durumlarda ise yerine öğle namazı edâ edilerek sorumluluk ortadan kalkar.

İtikâfta ya da hacda ihramlıyken nehyedilen bir fiilin işlenmesi durumunda ise unutmada uhrevî sorumluluğu ortadan kaldırmakla beraber çoğunluğun görüşüne göre dünyevî açıdan da sonuç terettüp eder. Bu

<sup>36</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, 2:1153.

<sup>37</sup> Söz konusu hadis: "Kim bir namazı unuttur veya ondan gafletle uyuya kalırsa, onu hatırladığı zaman hemen kılın. Onun bundan başka bir kefareti yoktur..." şeklinde- dir. Bk. Buhari, "Mevâkîtu's-salât", 37; Müslim, "Mesâcid", 315.

<sup>38</sup> Fıkıhta iade, edâ edilen bir ibadetin taşıdığı herhangi bir eksiklikten dolayı vakti içinde tam ve doğru olarak yeniden yapılmasını belirten bir terimdir. Bk. Bardakoğlu, "İade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:227.

<sup>39</sup> Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, 319.

<sup>40</sup> Ömer b. Abdülazîz b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr fi şerhi Tenviri'l- ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1992), 2:562, 563.

<sup>41</sup> Buhari, "Mevâkîtu's-salât", 37; Müslim, "Mesâcid", 315; Serahsî, *el-Mebsût*, 1:226.

durum daha sonra işlenen yasak fiilin durumuna göre ceza<sup>42</sup>, sadaka<sup>43</sup>, kaza<sup>44</sup> ya da kefâretle<sup>45</sup> telafi edilir.

İtikâf ve ihram yasaklarında hata ve unutmaya, hüküm açısından kasıt ile aynı kategoride<sup>46</sup> değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hac için ihrama giren kişinin, Arafat vakfesine kadar geçen süre içerisinde ihramlı olduğunu unutarak eşyle birlikteliği halinde ekser fukaya göre<sup>47</sup> hac ifsâd olur.<sup>48</sup> Çünkü namazda konuşan kimsenin durumunda olduğu gibi ihramlı olma hali burada hatırlatıcı konumdadır ve bu durumda unutmaya geçerli bir mazeret olarak değerlendirilmemiştir. Yine kişinin itikâfta olduğunu unu-

<sup>42</sup> Örneğin, ihramlı olan kişi saçlarını traş etmeden ya da kısaltmadan ister unutarak ister kasıtlı olarak ihramdan çıksa bu kişiye ceza kurbanı gerekir. Çünkü ihramdan çıkabilmek için saçların kısaltılması ya da traş edilmesi gerekir. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudame, *el-Muğnî*, tsh. Muhammed Halil Herrâs (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.), 3:460.

<sup>43</sup> İhram yasaklarının unutulması kasıtlı yapılmış gibi kabul edildiğinden ihramlı iken ister unutarak ister kasden bir uzvuna koku süren, birkaç tırnağını kesen, kudüm tavafını abdestsiz veya üç şavtını eksik yapan kişi, bu durumları hatırladığında ceza olarak sadaka öder. Bk. Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarul-Kudûrî fî'l-fıkhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), 72-73.

<sup>44</sup> Örneğin hac için ihrama girdikten sonra unutarak Arafat vakfesini kaçırarak kişi, umre yaptıktan sonra ihramdan çıkar ve daha sonra haccını kaza eder. Bk. Siracü'ddîn Ömer b. İbrâhîm b. Nüceym, *Nehru'l-fâik şerhu Kenzü'd dekkâik* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2:160.

<sup>45</sup> Örneğin Hanefilere göre hacda iken kişi Arafat'ta vakfeden önce ihramlı olduğunu unutarak eşyle beraber olsa her ikisinin de haccı fâsit olur, üzerlerine kefâret (dem) gerekir. Ayrıca daha sonraki yıllarda hac kaza edilir. Bu durum, Arafat vakfesinden sonra olursa hac bozulmaz fakat kefâret olarak her ikisinin de bedene (büyükbaş hayvan) kesmeleri gerekir. Bk. Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasarul-Tahâvî*, thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1370), 67; Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mecme'u'l-enhûr fî şerh-i Mülteka'l-ebhûr* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 1:436.

<sup>46</sup> Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sânâ'i fî Tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrût: y.y., 1406), 1:195; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 2:543.

<sup>47</sup> Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre hacda Arafat vakfesine kadar geçen süre içerisinde kişinin ihramlı olduğunu unutarak eşyle birlikte olması halinde hac ifsâd olur. İhramlı iken unutmaya, kasıtlı olmuş gibi kabul edilir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4:121; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2:558; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 72; Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endülüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-mugtesid* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.) 2:229; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 5:173.

<sup>48</sup> Şafî'den hacda unutarak cima edilmesinin hükmü konusunda, bu durumun haccı ifsâd ettiği ve etmediği şeklinde iki görüş gelmiştir. Sahih olanın ise bu durumda haccın ifsâd olmadığı ve kefâret gerekmediği yönündeki görüş olduğu belirtilmektedir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Zekeriyâ Ali Yusuf (Mısır: yy., ty.), 7: 377; 378; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Veciz fî fıkhi'l-Mühezzeb el-İmam eş-Şafî* (Mısır: Matbaatu'l-âdâb, 1317), 1:126.

tarak eşiyile beraberliği halinde çoğunluğun görüşüne göre<sup>49</sup> itikâf bozulur. Bu durumda itikâfın daha sonra kaza edilmesi gerekir.<sup>50</sup> Çünkü itikâfta olma hali, kişiye bunu hatırlatıcı bir durum<sup>51</sup> olarak değerlendirilmiş ve söz konusu durumda unutmama, dünyevi hüküm açısından mazeret olarak görülmemiştir.

Yeminin bozulması ve adağın yerine getirilmemesi durumlarında da unutmama dünyevî hüküm açısından bir özür olarak görülmemiştir. Örneğin; "Falancanın evine gitmeyeceğim" şeklinde yemin eden kişi, unutarak o eve gitmiş olsa yemini bozulmuş olur ve bu durumda yemin kefâreti gerekir.<sup>52</sup> Yani unutmama sebebiyle kişi kefâret yükümlülüğünden kurtulamaz. Yine; "belirli olmayan bir ayda peş peşe oruç tutmayı nezreden (adayan) kişi unutarak bir gün iftar etmiş olsa peş peşe olma vasfı yitirdiği için adak orucuna yeniden başlaması gerekir.<sup>53</sup>

Sonuç olarak yemin ve adak konusunda unutmamanın dünyevi açıdan hükme herhangi bir tesirinin olmadığı görülmektedir.

## 2. Kul Hakları Bağlamında

Her ne kadar unutmama, bazı ibadetlerin yerine getirilmesinde mazeret olarak ehliyete tesir etse de kul hakkını ilgilendiren konularda uhrevî sorumluluk açısından mazeret olarak görülmele beraber adalet ve maslahat prensibi gereği<sup>54</sup> hukukî sonuç açısından geçerli bir mazeret olarak kabul edilmemiştir.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Hanefî, Malîki ve Hanbelîlere göre itikâfta olan kişinin unutarak da olsa eşiyile birlik-teliği durumunda; Bakara Suresi 187'de geçen: "mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın..." meâlindeki âyet gereği itikâf bozulur. Şafîîlere göre ise unutarak ilişkide bulunan itikâflı kimsenin hükmü, unutarak cima eden oruçlu kimsenin hükmü gibi değerlendirilmiş olup bu durumda itikâf bozulmaz. Hz. Peygamber'in unutan kişiden yükümlülüğün kaldırıldığına dair hadis, Şafîîlerin bu sonuca ulaşmalarında etkili olmuştur. Bk. Kâsânî, *el-Bedâ'î* 3:31; Şihabüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Kârâfî el-Malîki, *ez-Zahîre fî'l-fikh*, thk. Muhammed Haccî-Sa'id A'râb vd. (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2:544; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 3:196; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1:356.

<sup>50</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2:447, 450.

<sup>51</sup> Burhânüddin Ali b. Ebû Bekir Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Yusuf Talâl (Beyrut: Daru ihyâit-turâsî'l-'Arabî, ty.), 1:130; İbrahim Halebî, *Mülteka'l-ebhûr*, 1:380.

<sup>52</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 213; Serahsî, *el-Mebsût*, 9:17.

<sup>53</sup> Abdullah b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde Damad Efendî, *Mecme'ul enhûr fi şerh-i Mülteka'l-ebhûr* (B.y., Dâru ihyâit-turâsî'l-'Arabî, ty.), 1:254.

<sup>54</sup> Pezdevî, *Kenzül-vusûl*, 1:331-332.

<sup>55</sup> Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4:276.



Bu bağlamda unutmama, şahsın aleyhine gerçekleşecek bir yükümlülüğe ya da borçlara engel teşkil eden bir sâik olarak değerlendirilmez. Örneğin bir kimse arkadaşına ait olduğunu unutarak yanında emanet olarak bulunan bir malı kendisinin olduğunu zannederek zarar verse ya da telef etse onu tazmin etmekle yükümlüdür.<sup>56</sup>

Yine unutarak borcunu zamanında ödemeyen bir kişi borcun ertelenmesinden kaynaklanan sorumluluktan kurtulamaz. Aynı şekilde kişi, herhangi bir suç; 'unutarak işledim' şeklinde mazeret ortaya koysa hukuki açıdan bu durum geçerli bir mazeret olarak kabul edilmez. Unutmanın kul hakları bağlamında hukukî sonuç açısından herhangi bir tesirinin bulunmadığı örnekleri çoğaltmak mümkündür.

### C. "Usûl" Açısından Nisyan

Unutmanın geçerli bir mazeret olması, fiilin dünyevî ya da uhrevî sonucuna etkisiyle ilgilidir. Özellikle Hz. Peygamber'in: «*Şüphesiz Allah, ümmetinden hata, unutmama ve üzerine zorlandıkları-ikrah altında yaptıkları fiiller kaldırmıştır*»<sup>57</sup> şeklindeki hadisin yorumundaki farklılıklar nisyanla ilgili hükümlerin teorik temeliyle ilgili tartışmalarda öncelikli bir yere sahiptir. Hata, nisyan ve ikrah altında yapılan fiillerde ümmetten kaldırılan veya bağışlanan unsur sadece uhrevî sorumluluk mu yoksa hem uhrevî hem dünyevî sonucun mu kaldırıldığı konusu fukahâ arasında ihtilafıdır. Hadiste bildirilen unsurların bizzat kendilerinin kaldırıldığı yönünde bir anlama hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü vakıada bazen hata, unutmama ve tehdidin gerçekleştiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla delâletü'l-iktizâ<sup>58</sup> kuralı gereği aklen ve şer'an sağlıklı anlaşılabilmesi için ilgili nassa takdir yapılması gerekli olup, "umûmü'l-muktezâ" esasını benimseyen Hanefilerin dışındaki usulcülere göre hadise حکم (hüküm) takdir edilmek suretiyle bu ifade her iki tür sonucu da (dünyevî,

<sup>56</sup> Zeydan, *el-Vecîz*, 105, Bilmen, *Hukûk-ı İslamiyye*, 1:231; Dönmez, "Nisyan", 33:145.

<sup>57</sup> Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (B.y., Dâru ihyâi't-turâsî'l 'Arabî, 1975), "Talâk" 16.

<sup>58</sup> Delâletü'l-iktizâ terim olarak, 'hukukî açıdan ya da akli yönden geçerli olabilmesi için, lafzın harici bir manaya delâlet etmesi' şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre delâletü'l-iktizâ, sözün aklen ve şer'an doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılarak lafzın söylenen kısmının takdir edilen, yani meskûtün anha delalet etmesi anlamına gelir. Bu durumda takdir edilen manaya 'muktezâ' (sözün gereği), bu yolla sabit olan hükme de 'muktezânın hükmü' denir. Umûmü'l-muktezâ ise; iktizânın delaletinin muhtemel manalardan her birisine aynı anda delâlet etmesidir. Bk. Mes'ûd b. Ömer Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, ty., 1:257. Serahsi, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad, y.y., ty.) 1:248.

uhrevî) kapsamaktadır.<sup>59</sup> Hanefi usulcülere göre ise dünyevi hüküm konusunda bir etkisi bulunmaksızın burada kaldırılan şey, günah/uhrevî sorumluluktur.<sup>60</sup> Bu yüzden ibareye إثم (ism/günah) takdir edilmelidir. Onlara göre kaldırılan sorumluluk hüküm yönüyle değil uhrevî sonuçla sınırlı olur.<sup>61</sup>

Bazı usulcüler aklen takdir edilen şey için delâletü'l-iktizâ yerine mahzuf veya muzmar terimlerini kullanırlar. İktizanın delâletini ise sadece hukuken takdir gerektiren delalet olarak kabul ederler.<sup>62</sup> Hanefilerden Serahsî'ye göre söz konusu hadisteki durum iktizâ ile delalet olmayıp lugavi bir haziftir.<sup>63</sup> Ona göre muktezâ dil açısından değil, şer'î açıdan sabit olan durumdur.<sup>64</sup> Çoğunluk Hanefi uleması da Serahsî gibi düşünmüş ve iktizâ ile hazfin farklı şeyler olduğundan hareketle umûmü'l muktezâyı benimsememişlerdir.<sup>65</sup>

Usulcüler Şafii'nin (ö.204/820) delâletü'l-iktizânın umum ifade edeceği görüşünde olduğunu nakletmektedirler.<sup>66</sup> Dolayısıyla Şafii'ler de aynı görüşü<sup>67</sup> benimsemişlerdir. Bunun sonucu olarak, (hac ve umre ibadetlerinde ihramlı için nehyedilen hususlarla ilgili kasıt ve sehvin, hata ve nisyanın eşdeğer olması durumu hariç<sup>68</sup>) ikrah altında, hata ya da unutma

<sup>59</sup> Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 10:228; Mustafa Sa'id el-Hîn, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-Kavâidil-usûliyye fi İhtilâfi'l-fukahâ* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 155.

<sup>60</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekerîya Umeyrât (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 3:428.

<sup>61</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debbûsî *Takvîmü'l-edille fi Usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 136-137.

<sup>62</sup> Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1:257, 1:579; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*:1:398.

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1:248.

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1:251-252.

<sup>65</sup> Alaeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi Netâicil-'ukûl*, thk. Abdülmellk b. Abdurrahman Sa'd (Mekke: Cami'atü Ümmü'l-kurâ, 1984),1:579; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*; 1:398.

<sup>66</sup> Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi Usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed (Riyad: Mektebu't-tevbe, 1998), 2:63; Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi Usûli'l-fikh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kahire: Dâru Safve, 1992), 3:156; Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1:257.

<sup>67</sup> Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Edib Salih (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1982), 279- 280; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 2:63-65.

<sup>68</sup> Zahirilerin dışındaki mezhepler, hac ve umre ibadetlerinde ihramlı için nehyedilen hususlarla ilgili kasıt ve sehvin, hata ve nisyanın eşdeğer olması noktasında Hanefilerle aynı görüşü paylaşırlar. Örneğin ihramlı bir kişinin hatayla veya unutarak av hayvanı öldürmesi durumunda Zahiriler hariç cumhura göre ceza vardır. Onlara göre bu durumda kasıt ile hata ve unutma arasındaki tek fark uhrevî açıdandır. Bk. İbn Rüşd,

ile meydan gelen alışveriş, nikah, talak gibi tasarruflarının hukuken geçerli olmayacağı<sup>69</sup> ifade edilmiştir. “Nisyanın Hükümlere Etkisi İle İlgili Örnekler” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız ‘namazda iken unutarak konuşulmasının namazı fâsit kılıp kılmadığı’ konusu da farklı deliller bulunmakla beraber fukahâ arasında bu kapsamda değerlendirilmiştir. Şafiî mezhebine göre unutarak kısa süreli namazda konuşan kimsenin namazı bozulmaz.<sup>70</sup> Şafiîler, söz konusu hadiste kaldırılan sorumluluk için âmm ‘hüküm’ lafzını takdir ettikleri için muktezâyı hem dünyevî hem de diyanî hükmü içerecek şekilde yorumlamışlardır. Bu yüzden namazda unutarak kısa süreli konuşan kimsenin namazı fâsit olmayıp, uhrevî açıdan da herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır.<sup>71</sup> Umûmü'l-muktezâ ilkesini benimsemeyen Hanefilere göre ise söz konusu hadiste kaldırılan uhrevî hüküm olduğu için kasten, hata ile ya da unutarak, az veya çok konuşmayla namaz bozulur. Fakat kişi bundan dolayı uhrevî açıdan sorumlu tutulmaz.<sup>72</sup>

Yine Şafiîler, umûmü'l-muktezâ ilkesi gereği; erkeğin, eşinin boş olmasını kendi yapacağı bir fiilin gerçekleşmesi şartına bağladıktan sonra unutarak bu eylemi gerçekleştirmiş olması halinde talakın gerçekleşmediği görüşündedirler.<sup>73</sup>

Hanefiler, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmamasını asla/kıyasa göre değil istihsân kuralına göre vermişlerdir.<sup>74</sup> vermişlerdir. Çünkü rûkun ortadan kalktığında ibadet fâsit olur. Orucun rûknü olan yeme, içme ve orucu bozan şeylerden kaçınma (imsak) unutarak ortadan kalkmıştır. Bu durumda kural olarak orucun bozulması gerekir. Genel kural (kıyas) bu şekilde olmakla beraber Hanefiler, Hz. Peygamber'in

*Bidayetü'l -müctehid*, 2:211; Yunus Apaydın, “Hata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:441.

<sup>69</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbnu's-Sa'âti, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'İlmi'l-usûl*, thk. Sad b. Garir (Mekke:Camiatu Ümmü'l-kurâ, 1985), 1:549.

<sup>70</sup> Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 2:178.

<sup>71</sup> Umûmü'l-muktezâ görüşünü benimseyen Şafiîler; itikâfta iken unutarak ilişkiye girilmesi ya da itikafa girilen yerden dışarı çıkılması durumunda itikafın bozulmayacağı hükmünü de nisyanın hükmünün kaldırıldığı yönündeki hadis bağlamında vermişlerdir. Bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:355, 356.

<sup>72</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2:3-4.

<sup>73</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ Ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil İtânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 4:523; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 7:36.

<sup>74</sup> Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Hümâm es-Sivasî, *Fethu'l-kadîr li 'aczi'l-fakîr*. (Beyrut: Dâru'l fikr, t.y.), 2:62; Serahsî, *el-Mebsût*, 3:65; Merginânî, *el-Hidâye*, 1:147.

unutarak yiyip, içen kişinin orucunun bozulmayacağı şeklindeki hadisi<sup>75</sup> (özel delil) sebebi ile istihsânen orucun bozulmadığı, dolayısıyla kaza ve kefâretin de gerekli olmadığı<sup>76</sup> hükmünü varmışlardır.

Hanefiler burada özel nas sebebiyle genel kuralın dışına çıkmışlar ve unutarak yiyip, içen kişinin orucunun bozulmayacağı hükmüne nassın ibaresi metodu ile ulaşmışlardır. Yine kişinin Ramazan'da oruç olduğunu unutarak eşyle birliktelik durumunda da oruç bozulmaz.<sup>77</sup> Hanefiler bu sonuca ise unutarak yeme-içme hükmüne kıyasla değil, kıyasa/genel kurala aykırı olarak gelen hadisin delaleti yoluyla ulaşmışlardır. Zira hadis ibaresi ile unutarak yeme-içmeyi kapsıyorsa da delâleten oruçlu olduğunu unutarak birlikteliği de kapsıyor olmalıdır.

Burada Hanefilerin aslı/kıyası terk etmelerinin sebebi, nassın asla/kıyasa aykırı olarak gelmesinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu durumda kıyasın işletilmesi uygun değildir. Zikredilen durumlar oruçlu iken unutarak yiyen, içen veya ilişkide bulunan kişinin durumunda kasit unsurunun dikkate alındığına delildir. Çünkü birey orucu bozma kastında olmaksızın yemiş, içmiş veya ilişkide bulunmuştur. Salt sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olaya bakıldığında esasen orucun bozulması gerekir. Ancak söz konusu durumlarda bireyin kastının bulunmaması ve bunların unutmama sonucu meydana gelmesi orucun bozulmamasını gerektirmektedir. Nitekim ulaşılan bu sonuç hadisle de teyit edilmiştir. Namaz ile oruç bu çerçevede kıyaslanacak olursa namazda olma hali kişinin namazda olduğunu unutmamasına engel teşkil eder. Oruçta ise kişinin oruçlu olduğunu unutmamasına mani bir durum söz konusu değildir. Aslında orucun bu konuda namazdan ve sair ibadetlerden farklı olmasının nedeni; diğer ibadetlerin aktif fiille edâ edilmesi iken orucun pasif fiille yerine getirilmesindedir. Başka bir ifadeyle, diğer ibadetlerde bir şey “yaparak” söz konusu ibadet edâ edilirken, oruçta ise, bir şey “yapmayarak” ibadet yerine getirilmektedir. Dolayısıyla oruçta pasif fiil olduğu için unutmama daha mümkün hale gelmekte ve bunun sonucu olarak da unutmama mazur görülmektedir.

Şafiîlere göre de oruçlu olduğunu unutarak yiyip içmek ve birliktelikte bulunmak orucu bozmaz. Dolayısıyla kaza ve kefâret gerekmez.<sup>78</sup> Şafiîler ise aynı sonuca umûmü'l-muktezâ ilkesi gereği ulaşmışlar ve “üm-

<sup>75</sup> Buhari, “Savm”, 26; Müslim, “Sıyâm”, 171.

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3:65.

<sup>77</sup> Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm* (B.y, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, ty.), 1:206; Bedruddin Mahmud b. Ahmet el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Reşid Râmefûrî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2009),3:301.

<sup>78</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2:179.

metimden hata, unutmama... kaldırılmıştır"<sup>79</sup> hadisinde 'hüküm' lafzını takdir ederek, kaldırılan sorumluluğu hem hukukî hem de diyanî hükmü içerecek şekilde yorumlamışlardır.

Hanbelilere göre ise, unutarak yemek içmek orucu bozmazken, birliktelik durumunda bu durum kasıtlı yapan kimse gibi değerlendirilir ve oruç bozulur. Dolayısıyla bu durumda hem kaza hem de kefâret gerekir.<sup>80</sup> Çünkü ilgili rivayette<sup>81</sup> Hz. Peygamber, bu fiili işleyen kişiye bunu kasıtlı yapıp yapmadığını sormamış, unutmama ile kasıt durumunu ayırmamış ve kefâreti emretmiştir. Şayet Hz. Peygamber bu olayda ikisini hüküm olarak ayırsaydı kasıtlı mı unutarak mı olup olmadığı durumunu kişiye sorup ona göre bir hüküm verirdi. Hz. Peygamber'in yanına gelen kişinin; "helak oldum" şeklindeki sözü ise unutarak olsa bile ilişkide bulunduğu için orucunun ifsâat olduğunu düşünmesine de hamledilebilir.<sup>82</sup> Dolayısıyla Hanbelilerin, oruçlunun unutmama durumunu yeme, içme noktasında özür olarak kabul ettikleri fakat birliktelik durumunda ise bunu mazeret olarak değerlendirmedikleri görülmektedir.

Maliki fakihî İbn Arabî ise; "Rabbimiz! Unutur veya yanılırsak bizi bundan sorumlu tutma"<sup>83</sup> ve "ümmetimden hata, unutmama... kaldırıldı" hadisinden<sup>84</sup> hareketle unutmama veya hata sonucu gerçekleşen fiillerin hüküm konusunda lağvolmasını doğru bulmamış ve zikredilen âyetin: "İçinizdekini açığa vursanız da gizli tutsanız da Allah sizi ondan hesaba çeker."<sup>85</sup> mealindeki âyetle sabit olan uhrevî sorumluluğu ortadan kaldırmak için geldiğini, söz konusu hadisin ise sahih olmadığını<sup>86</sup> dolayısıyla bunda hiçbir delil bulunmadığını<sup>87</sup> ifade etmiştir. Bu görüşün bir uzantısı olarak Malikiiler, Ramazan ayında oruçlu olma halinin unutulmuş yiyip-

<sup>79</sup> İbn Mâce, "Talak", 16.

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:135; Mansur b. Yunus el-Behûtî, *Keşşâfü'l-kına' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: y.y., 1982), 2:324.

<sup>81</sup> Buhari "Savm" 30; Müslim, "Sıyam", 81.

<sup>82</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3:136.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>84</sup> Hadisin rivayetleri için bk. İbn Mâce, "Talak", 16; Buhari, "Talak", 1, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Cevher en-Nekî' (Haydarâbad: Maârifü'n-nizâmiyye), 1344, 6:84, 7:356-357.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/284.

<sup>86</sup> Şâtîbî (ö.790) de hadisin senedinin sahih olmamakla beraber anlamı üzerinde ittifak edildiğini söyler. Söz konusu hadis aynı manayı ifade etmek üzere farklı lafızlarla birçok yoldan rivayet edilmiştir. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi 'Usûli's-şer'i'a*, thk. Muhammed el-İskenderânî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 2008), 80.

<sup>87</sup> Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1:265, 348.

içmek ve birliktelik durumunda genel kurala uyularak orucun bozulacağı fakat kefâret değil sadece kaza gerekli olacağı<sup>88</sup> görüşündedirler. Çünkü kefâret günahı kaldırmak için bir çeşit cezadır ve unutan kimse bundan hâli olduğundan onu cezalandırmak genel ilkelere aykırı bir durumdur.<sup>89</sup> Malikilerin burada unutilan namazın kaza edilmesi ile namazda unutarak konuşulduğunda namazla bağdaşmayan bir durum olmasından hareketle namazın bozulması hükmüne kıyasla, oruçlu iken unutarak yeme, içme ve beraberlik durumlarında da orucun bozulacağı sonucuna ulaştıkları görülmektedir.

#### D. "Fürû" Açısından Nisyanın Hükümlere Etkisi İle İlgili Örnekler

Konuya fürû-i fıkıh açısından bakıldığında unutmanın birtakım konularda hükümlere etkisinin olduğu ve fukahânın bu durumu göz önünde bulundurup, farklı delil ve kriterlerle de görüşlerini destekleyerek içtihat-ta buldukları görülmektedir. Bu bağlamda genel bir fikir vermesi adına birtakım örnekler üzerinden unutmanın hükme yansımaları ile ilgili fukahânın ulaştıkları farklı görüş ve deliller ele alınmıştır.

#### 1. İmanın Abdestsiz Ya da Cünüp Olduğunu Unutmasının Cemaatin Namazına Etkisi

Abdestsiz ya da cünüp olduğunu unutan imamın ve arkasında namaz kılan kişilerin namazının geçerliliği konusu fukahâ arasında ihtilafıdır. Bu durum, mezhepler arasında daha ziyade; "imamın arkasında namaz kılan kişi kendi namazını mı yoksa imamın namazını mı kılar" şeklindeki ihtilaf-tan kaynaklanır. Şöyle ki Hanefilere göre böyle bir durumda hem imamın ve hem de arkasında namaz kılan kişilerin namazları geçersizdir. Bu durum ister namaz içerisinde ister sonradan fark edilsin, imamın da cemaatin de (vakit çıkmadan hatırlanıp hatırlanmaması durumuna göre) namazı iade ya da kaza etmeleri gerekir.<sup>90</sup> Çünkü Hanefilere göre me'mûmun namazı, sıhhat ve fesat yönünden imamın namazına tabidir. İmanın namazı fâsît olduğunda ona uyanların namazı da fâsît olmuş olur. Zira Hz. Peygamber; 'imam zâmindir (sorumluluğu üstlenendir) buyurmuştur.<sup>91</sup> Dolayısıyla aslanan muktedînin, imamın namazının fâsît olduğuna kâni olması durumunda kendi namazının da fâsît olduğudur.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müçtehid*, 2:53.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müçtehid*, 2:54.

<sup>90</sup> Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 31; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2:199,200.

<sup>91</sup> İbn Mâce, "İkâmetu's-salât", 47.

<sup>92</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1:216; Yusuf b. Abdullâh b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr câmi' li-Mezâhibi fukahâ 'il-emşâr ve 'Ulemâ 'il-aqtâr*, thk. Muhammed Emin Kal'acî (Mısır: Dâru'lveğâ, 1356), 3:118.

Maliki ve Hanbelilere göre bu durum namaz esnasında fark edilirse hem imam hem de cemaat için iade gerekir. Namazdan sonra fark edilmesi halinde ise sadece imama iade gerekir.<sup>93</sup> Leys b. Sa'd ise söz konusu durumun namaz vakti çıkmadan hatırlanması halinde hem imam hem de cemaatin namazı iade etmesi gerektiğini, vakit çıktıktan sonra durumun fark edilmesi halinde ise cemaatin namazı yeniden kılmalarının gerekli olmadığını<sup>94</sup> görüşündedir.

Şafiîlere göre de imam abdestsiz ya da cünüp olduğunu unutarak namaz kıldırması olsa cemaatin namazı geçerli fakat imamın namazı geçersiz olur. Zira cemaatin namazının sahih olması, imamın namazına bağlı olan bir durum değildir. Bu yüzden namaz kıldırdıktan sonra abdestsiz ya da cünüp olduğunu hatırlayan imamın namazı geçersiz fakat cemaatin namazı ise hükmen geçerli olur. Çünkü hüküm ve edâ bakımında imam da muktedî de kendi namazını kılmıştır. İmamla muktedî arasında bu yönüyle bir müşareketten bahsedilemez.<sup>95</sup> Muktedînin namazı, namazda iken gaflet ve unutkanlık halinin uzaklaştırılması açısından ihtiyat gereği görünen (zahir) fiiller dışında imamın namazına bağlı değildir.<sup>96</sup>

Şafiîlerde muktedî imamın arkasında kendi namazını kıldığı için cemaatle kılınan namazlarda muktedî kıraat yapmazsa namazı sahih olmaz<sup>97</sup>. Şafiîler, bu gerekçeyle<sup>98</sup> çocuğun arkasında muktedînin namazının da sahih olduğunu<sup>99</sup> ifade ederler.

<sup>93</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:117, 118; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1:777.

<sup>94</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:114.

<sup>95</sup> Şafiîler'den Zencânî konuyla ilgili şunları söyler; "imam ve me'mûm arasında bir ortaklık yoktur, bilakis hüküm açısından herkes kendi namazını edâ eder. Bu durum örneklilik, model manasındadır. İmama uymak gaflet ve unutkanlık gibi namazdan uzaklaştıran zahir fiillerden korunabilmek itibarı ileler." Bk. Şihâbuddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' 'ale'l-'Usûl*, thk. Mahmud Edip Salih (Dimeşk: Câmî'atu Dimeşk, 1382), 102.

<sup>96</sup> Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû'*, 102.

<sup>97</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:81; Gazzâlî, *el-Vecîz*, 1:42; Nevevî, *Minhâcu't-talibin ve 'Umde-tu'l-müftîn*, Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1388, 11.

<sup>98</sup> Şafiîler'de sahih olan görüşe göre ister gizli ister açık olsun tüm namazlarda imama uyan me'mûm için her rekatta kıraat yapması gerekir. Bkz. Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-mârifet, ty.), 15; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:81; Gazzâlî, *el-Vecîz*, 1:42; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 322; a.mlf., *el-Minhâc*, 11; Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû'*, 103.

<sup>99</sup> Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil beyne'l-Hanefiyye ve'Şafi'iyye*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987),166.

Şafîiler ayrıca sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer'in uygulamalarını da<sup>100</sup> bu konuda delil olarak göstermektedirler. Zira Hz. Ömer, bir gün sabah namazını kıldırdıktan sonra cünüp olduğunu hatırlamış (elbisesinde meni fark etmiş), bunun üzerine namazı iade etmiş, fakat cemaate iade emri vermemiştir.<sup>101</sup> Aynı olayın Hz. Osman'ın başından geçtiği ve onun da namazı iade ettiği fakat cemaatin tekrar kılmadığı<sup>102</sup>, Abdullah b. Ömer'in de abdestsiz olduğunu unutarak bir gün öğle namazı kıldırdığı fakat daha sonra bu durumu hatırlayınca kendisinin namazı iade ettiği fakat cemaatin tekrar kılmadıkları<sup>103</sup> rivayet edilmiştir.

Hz. Ali'nin: "Cünüp olduğunu unutan bir kimse imamlık yapsa ve bu şekilde namazı bitirse ona gusül abdesti almasını ve namazını iade etmesini emrederim. Fakat cemaatin namazlarını yeniden kılmalarını emretmem."<sup>104</sup> şeklindeki sözü de bu konuda delil olarak kullanılmıştır.

Maliki ve Hanbelilere göre bu durumun namaz esnasında hatırlanması halinde namazın hem imam hem de cemaat tarafından iade edilmesi yönüyle Hanefilerle, namazın edâ edilmesinden sonra hatırlanması durumunda ise cemaatin namazı iade etmesinin gerekli olmadığı yönüyle de Şafîilerle benzer yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir.<sup>105</sup>

Fakat namaz esnasında bu durumdan cemaatin bilgisinin olup olmaması durumuna göre Şafîilerle aralarında görüş farklılığı bulunmaktadır. Şöyle ki Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre imamın abdestsiz olduğunu unutmamasının cemaat tarafından bilinip, bilinmemesi durumu fark etmeksizin hem imamın hem de cemaatin namazı batıl olur.<sup>106</sup> Fakat Şafîi'ye göre bu durumdan şayet cemaatin bilgisi yoksa onların namazı tam olarak yeterli ve tamdır. Çünkü cemaat kendileri için gâib olan bir bilgiyi bilmekle mükellef değildir. Fakat imamın abdestsiz olduğunu unutmaması hali cemaat tarafından biliniyorsa Şafîi'ye göre de cemaatin namazı ifsat olur. Çünkü onlar imamın abdesti unuttuğunu bile bile kasıtlı olarak namaza durmuşlardır. Böyle bir durumda ise sorumlu olurlar. İmam kendisinin abdestsiz olduğunu bilerek bu şekilde namaz kıldırması

<sup>100</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:112.

<sup>101</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:117.

<sup>102</sup> Beyhaki, *es-Sünen*, 1:399.

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1:122; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l İslâmî*, 2:199-200.

<sup>104</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1:122; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3:117.

<sup>105</sup> İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1:161, 3:116, 117; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1:777.

<sup>106</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:118.



halinde kasıtlı olarak bunu yaptığı için uhrevi yönden sorumlu olur.<sup>107</sup> Fakat imam unutarak bu şekilde namazı kıldırması olsa bu takdirde günahkâr olmaz.<sup>108</sup>

Görüldüğü gibi Şafiî, söz konusu hükmün dayandığı zeminde bireyin kastını öncelemiş ve buna göre hüküm bina etmiştir. Çünkü Şafiî'ye göre burada namazı geçersiz kılan tek başına abdestsizlik ya da cünüplük hali değil, imamın abdestsiz ya da cünüp olduğunun bilinmesi (kasıt) halinde namazın kılınmasıdır. Dolayısıyla abdestsiz ya da cünüp halinde namaz kılmak yasak olmakla beraber, unutarak bu şekilde namaz kıldırmanın arkasındaki kimselerin namazı sahih görülmelidir.

## 2. Yanında Su Olduğunu Unutan Kişinin Teyemmümle Namaz Kılması

Yolculuğa çıkıp yanında su olduğunu unutan kişi teyemmümle namazını kıldıktan sonra suyun aracı ya da eşyaları arasında olduğunu hatırlasa Ebu Hanife ve Muhammed'e göre vakit çıkmaya bile bu durumdaki kişi namazını iade etmekle yükümlü değildir.<sup>109</sup> Fakat Ebu Yusuf'a göre yolcu olan kişi unutarak teyemmümle namaz kılmış olsa, suyun varlığını hatırladığında vaktin çıkma durumuna göre namazı iade ya da kaza etmesi gerekir.<sup>110</sup> Çünkü teyemmümden önce suyun varlığının araştırılması gerekir. Yolculuk hali ise kişiye hatırlatıcı konumda olup suyun varlığına delildir. Bu kişinin durumu, mal varlığı olduğu halde bunu unutup kefâret borcunu oruç tutarak yerine getiren kimsenin durumu gibidir. Dolayısıyla burada suyun unutulması mazeret olarak değerlendirilmez.<sup>111</sup>

Tarafeynin delili: "Rabbimiz hata eder ya da unutursak bizi sorumlu tutma"<sup>112</sup> mealindeki âyettir. Bu âyete göre mükellef unutmakla sorumlu tutulmaz. Aynı zamanda böyle bir kimse suyu bulamayan kişi gibi değerlendirilir. Çünkü suyun bulunmasından maksat, onu kullanabilme kudre-

<sup>107</sup> Ferdî açıdan konuya bakıldığında ise cünüp olduğunu unutan ve bu şekilde namaz kılan kimse bu durumu hatırladığında önce gusül abdesti alır ve ardından vaktin çıkıp-çıkma durumuna göre namazını iade veya kaza eder. Hayız ve nifas hali devam ederken bu durumu unutarak namaz kılan veya oruç tutan kadın ise temizlendikten sonra namazını iade etmesine gerek yoktur fakat orucu kaza eder. Çünkü kadın bu durumlarda namaz ibadetiyle sorumlu değildir. Bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1:78.

<sup>108</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3:119.

<sup>109</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakîka (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 1:22.

<sup>110</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 16; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1:140.

<sup>111</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1:22.

<sup>112</sup> el-Bakara 2/286.

tinin bulunmasıdır. Kullanabilme kudretinin varlığı ise ancak suyun mevcudiyetini bilmek ve onu hatırlamakla mümkündür.<sup>113</sup> Fakat suyu unutup teyemmümle namaza duran, namaz esnasında suyun mevcudiyetini hatırlarsa namazı batıl olur, su ile abdest alır ve namazı iade eder.<sup>114</sup>

Şafiîlere göre ise yolcu tarafından teyemmümle namaz kılındıktan sonra henüz vakit çıkmadan önce eşyaların arasında suyun mevcudiyeti hatırlanacak olsa, namaz iade edilir.<sup>115</sup> Şafiîlerin delili; “şayet su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin”<sup>116</sup> âyetidir. Çünkü Şari’ bu âyette suyun bulunmadığı durumlarda teyemmümü emretmiştir. Halbuki su artık mevcuttur, ayrıca bu durum namaz esnasında suyu bulan kişinin durumu gibi değerlendirilir.<sup>117</sup> Söz konusu durumla ilgili Maliki ve Hanbelilerin görüşü de Şafiîlerle benzer doğrudur.<sup>118</sup>

Yolculukta su göz önünde olan bir yerde olup teyemmüm edildikten sonra hatırlanırsa bu durumda ise ittifakla teyemmüm caiz değildir.<sup>119</sup> Çünkü eşyaların arasında olan bir şey araştırılmadan unutulabilir iken açıkça görülebilen bir yerde olan şeyin unutulması mazeret olarak görülmez ve bu durumda unutmaya hükümleri geçerli olmaz.

Görüldüğü gibi Ebu Hanife ve Muhammed’in konuyla ilgili verdikleri hüküm kasit unsurunu dikkate aldıklarına delil teşkil etmektedir. Çünkü bireyin, suyun varlığına rağmen teyemmümle namaz kılma gibi bir gayesi bulunmamaktadır. Suyun varlığını unuttuğu için kişi bu durumda teyemmüm yapma kasdında masumdur. Bu masumiyeti sonucunda kıldığı namazı da iade etme zorunluluğu bulunmamaktadır.

### 3. Unutarak Namazda Konuşmak

Hanefilere göre tahiyat cümlesini içeren selam hariç ister kasıtlı ister unutarak olsun namazda iken konuşan kimsenin namazı batıl olur.<sup>120</sup> Tahiyattaki selam dışında kalan sözler ise zikir olarak değerlendirilmedi-

<sup>113</sup> ‘Ayni, *el-Binâye*, 1:544.

<sup>114</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1:21.

<sup>115</sup> Şafiî, *el-Ümm*, 1:46; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:41; Gazzâli, *el-Vecîz*, 1:20; Nevevî, *el-Mecmu’*, 2:289.

<sup>116</sup> el-Maide, 5/6.

<sup>117</sup> Şafiîlerin bu konudaki delillerinin tafsilatı için bk. Nevevî, *el-Mecmu’*, 2:292, 293.

<sup>118</sup> Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Haşiyetu’s-Sâvî ‘alâ Şerhi’s-Sağîr* (B.y.: Daru’l-me’ârif, ty.), 1:326, 327; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1:318.

<sup>119</sup> Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr ve şerhuhû Nâfi’u’l-kebîr* (Beyrut: ‘Âlimü’l kütüb, 1406), 1:77; Kâsânî, *el-Bedâ’i*, 1:49.

<sup>120</sup> Serahsî, *el-Mebsûr* 1:326-327; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 62.

ği için bu tür sözleri unutarak telaffuz etmek namazı bozar.<sup>121</sup> Fakat el işareti ile selamın alınması durumunda ise namaz bozulmaz.<sup>122</sup> Örneğin kişi namazda iken rahatsızlık veren bir durumla karşılaşsa ve: "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" dese ya da ölüm haberi işitip: "innâ lillâhi ve innâ ileyhi raci'ûn" şeklinde karşılık vermiş olsa Ebu Hanife ve Muhammed'e göre bu durumda namaz batıl olurken Ebu Yusuf'a göre ise namaz bozulmaz.<sup>123</sup>

Hanefilerin bu konudaki delili, abdestsiz kişinin unutarak namaz kılması halinde namazının geçersiz olmasından hareketle<sup>124</sup> namazda konuşmak da aynı şekilde namazı batıl kılan bir durumdur. Dolayısıyla namazı bozan bir durumun kasten ya da unutma şeklinde meydana gelmesi sonucu etkilemez.<sup>125</sup>

Hanbelilere göre de<sup>126</sup> namaza ait olmayan lafızlarla unutarak bile konuşulması halinde namaz bozulur.

Şafiîlere göre ise namaz esnasında unutarak ya da hatayla (zikir vb. türünden şeyler içeren) konuşma hali sıklıkla gerçekleşebilecek bir durum olup, namazı batıl kılmaz.<sup>127</sup> Şafiîler Hz. Peygamber'in: "Ümmetimden zorlanarak, unutma ve hata ile yaptıkları şeyler(in sorumluluğu) kaldırılmıştır"<sup>128</sup> hadisini delil olarak kullanırlar. Buna göre namazda unutarak veya dil sürçmesi sebebiyle hatayla az miktarda konuşmak namazı bozmadır.<sup>129</sup> Şafiîlere göre bu durum unutarak namazda abdestin bozul-

<sup>121</sup> Serahsî, *el-Mebsût* 1:327; Merginânî, *el-Hidâye*, 1:66; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1:538; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 1:663.

<sup>122</sup> Damad Efenî, *Mecme'ul enhûr*, 1:119; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1:615; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*; 2:8-9.

<sup>123</sup> Bu zikredilenlerden biri kişinin namazda olduğunu belirtmek niyetiyle söylenirse ittifaqla namaz bozulmaz. Damad Efenî, *Mecme'ul enhûr*, 1:119.

<sup>124</sup> Abdest aldıktan sonra abdestin bozulmasını gerektiren bir durum meydana gelip daha sonra kişi unutarak namaz kılmış olsa namazı batıldır. Söz konusu durumda abdest ve namazın iadesi gerekir. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 1:37; Serahsî, *el-Mebsût*, 1:86

<sup>125</sup> Hanefilerden Serahsî, Abdullah b. Mesud'dan rivayet edilen: "Bir gün Rasulüllah'a (s.a.v.) uğramıştım, o esnada namaz kılıyordu. Kendisine selam verdim ama o selamımı almadı. Namazını bitirdikten sonra bana: 'Şüphesiz ki Allah dilediği şekilde emrini ihdâs eder ve şüphesiz ki Allah namazda iken konuşmama üzere emrini ortaya koymuştur.' Bunları ifade ettikten sonra selamıma karşılık verdi." şeklindeki hadis bu konuda delil olduğunu ifade etmiştir. Bk. Müslim, "Mesâcid", 538; Ebu Davud el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ty.), "Salât", 165; Serahsî, *el-Mebsût*: 1:171.

<sup>126</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2:444.

<sup>127</sup> Zemahşerî, *Rûsu'l-mesâil*, 159.

<sup>128</sup> İbn Mâce, "Talak", 16.

<sup>129</sup> Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi', *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavaz (Beyrut: Daru'l-kütüb'l-ilmîyye, 1997), 2:47.

ması halinden farklı değerlendirilir. Çünkü unutarak da olsa abdestin bozulması namazın bir şartını ihlal olarak görülürken unutarak az miktarda konuşmak ise namazın rüknünü ihlal anlamına gelmemektedir.<sup>130</sup> Halbuki Şafîilere göre namazda ister unutarak veya yanılarak ister kasıtlı olarak verilen selamı sözlü olarak cevaplamak ise namazı bozar. Çünkü onlara göre selam vermek veya alıp cevaplamak, zikir türü olarak değerlendirilmez.<sup>131</sup> Ancak bu durumda namazdaki kişi verilen selamı sözlü olarak değil de el işareti, başın hafif hareketi ya da parmağıyla işaret ederek cevaplırsa, sahih kavle göre bu durumda namazı bozulmaz.<sup>132</sup>

Görüldüğü gibi çoğunluk fukahâyâ göre namaz konusunda unutmama, namazı bozan fiillerde ve farzların terkinde geçerli bir mazeret olarak görülmemiştir. Fakat vaciplerin terki veya geciktirilmesi ile farzların tehirden dolayı unutmama bir özür olarak değerlendirilmiş ve çeşitli hadislerde de<sup>133</sup> örnekleri olmasından hareketle sehiv secdesi ile bu durumların telafisine imkân verilmiştir.

#### 4. Namazda Unutarak Kalkkaha Şeklinde (Sesli) Gülmek

1088 | db

Namaz kılarırken ister kasıtlı ister unutarak, kalkkaha ile (sesli olarak) gülen kimsenin namazının bozulduğu konusunda ittifak bulunmaktadır. Ancak bu durumun abdeste etkisi hususunda fukahâ arasında ihtilaf oluşmuştur. Şöyle ki; Hanefilere göre bu durumda namazla birlikte abdest de bozulurken<sup>134</sup> Şafîilere göre ise namaz bozulmakla beraber abdest bozulmaz.<sup>135</sup> Hanefilerin delili; Hz. Peygamber namaz kıldırırken namaza sonradan gelip katılmak isteyen ve bu esnada ayağı yerdeki çukura takılan âmâ (kör) bir adamın bu durumuna namazı kılanlardan bir kısmının sesli bir şekilde gülmesi üzerine Hz. Peygamber'in namazdan sonra sesli şekilde gülenlerin hem namazlarını hem de abdestlerini tazelemeleri gerektiği<sup>136</sup> şeklindeki hadistir. Namazda sesli şekilde gülmenin abdesti bozması, Hanefi mezhebinin temel metinlerinde asla/kıyasa aykırı

<sup>130</sup> Şafîî, *el-Ümm*, 1:237; Râfiî, *el-Azîz*, 2:45, 46.

<sup>131</sup> Nitekim Ata, İshak ve Ebu Sevr de aynı görüştedirler. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1:711.

<sup>132</sup> Damad Efendî, *Mecme'ul-Enhûr*, 1:119, 120.

<sup>133</sup> Bk. Buhârî, "Kitabu'l-ezân", 134; Ebu Dâvûd, "Salât", 193.

<sup>134</sup> Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1:32.

<sup>135</sup> Şafîî, *el-Ümm*, 1:21; Gazzâlî, *el-Vecîz* 1:15.

<sup>136</sup> Söz konusu hadis çok çeşitli yollarla gelmiştir. Ebu Musa kanalı ile gelen ve en sahih olarak kabul edilen rivayeti Darekutnî "Sünen"inde tahrîç etmiştir. Bkz. Ali b. Ömer ed-Darekutnî, *Sünen-i Darekutnî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-'Arabî, ty.), 1:162-163.

rı olarak belirtilmiş bir durumdur.<sup>137</sup> Ancak bu durum kılınan namazın rükûlu ve secdeli bir namaz olması ve kılan kişinin de bâliğ/bülüğ çağına girmiş kişi olması gerektiği şeklinde kayıtlanmıştır.<sup>138</sup>

Şafiîlerin delili ise; abdesti bozan âmiller, mutat (ön ve arka) yollar-  
dan çıkan şeylerdir. Dolayısıyla bu filin hades ile herhangi bir ilişkisi bu-  
lunmamaktadır.<sup>139</sup> Diğer bir delil ise; 'yürümek gibi namaz dışında abdest  
bozan bir şey olmaması hasebiyle, namaz içinde gülmenin de abdesti  
bozmayacağı'<sup>140</sup> şeklindedir. Ayrıca Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen;  
"gülme namazı bozar fakat abdesti bozmaz"<sup>141</sup> şeklindeki meşhur Cabir  
hadisi de<sup>142</sup> bu konuda delil olarak gösterilmiştir. Hanefilerden Kâsânî de  
Şafiî'nin "gülmenin abdesti bozmayacağına" dair görüşünü bu hadise  
dayandırdığını ifade eder. Kâsânî'ye göre bu hadis "kahkaha derecesine  
ulaşmayan gülmeye" hamledilebilir.<sup>143</sup>

Cemaatle kılınan namazda ise imamın gerek unutarak gerekse de  
kasıtlı bir şekilde sesli gülmesi halinde imamın namazı bozulur fakat ce-  
maatin namazı bozulmaz. Bununla birlikte muktedî güler fakat imam  
gülmezse cemaatin namazı bozulduğu halde imamın namazı bozulmaz.<sup>144</sup>

Zikredilen bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere gülmenin unutarak  
ya da kasıtlı olması halinin namazdaki hükme herhangi bir tesiri bulun-  
mamakla birlikte bu durumun abdesti bozup bozmadığı konusu ise fu-  
kahâ arasında ihtilaflıdır.

##### 5. Temettu' Haccında Kurban Kesemeyen Kişinin Vaktinde Tutması Gereken Orucu Unutması

Temettu' haccı<sup>145</sup> yapıp kurban kesemeyen ve umre ihramına girdik-  
ten sonra arefe gününe kadar tutması gereken orucu unutarak ya da

<sup>137</sup> Bkz. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984), 1:39; Serahsî, *el-Mebsût*, 1:77.

<sup>138</sup> 'Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Kâhire, yy., 1972), 4:316.

<sup>139</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:31; Nevevî, *el-Minhâc*, 4.

<sup>140</sup> Bk. Zemaşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 110.

<sup>141</sup> Nevevî, Câbir hadisinin merfû ve mevkûf şekilde iki türlü rivayetinin bulunduğunu fakat hadisin Cabir b. Abdullah'a izafesinin (mevkuf olmasının) daha sahih olacağını ifade eder. Bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, 6:65.

<sup>142</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1:53; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2:60, 77.

<sup>143</sup> Bkz. Kâsânî, *el-Bedâi'*, 1:32.

<sup>144</sup> Kâsânî, *el-Bedâi'*, 1:32-236; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1:52; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1:43.

<sup>145</sup> Temettu' haccı; aynı yılın hac ayları içinde önce umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra yeniden hac için ihrama girerek yapılan hacdir. Bkz. Salim Ögüt, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14:389.

herhangi bir mazeretten dolayı tutamayan kişinin teşrik (bayram) günlerinde üç gün oruç tutmasının hükmü konusunda Ebu Hanife'den bunun caiz olduğu ve olmadığı şeklinde iki görüş gelmiş olup, Hanefi kaynaklarına bakıldığında sahih olan, mütemetti' için bu günlerde oruç tutmasının câiz olmadığı yönündeki görüştür.<sup>146</sup> Mezhebin görüşüne göre, temettu' ve kıran haccı yapanların -kurban kesme imkanı bulunmadığı takdirde hacda tutacakları- üç günlük orucun vakti, hac aylarında umre ihramına girdikten sonra başlar, arefe gününe kadar devam eder. Bu üç günlük orucun peş peşe tutulması şart değildir. En faziletli vakti ise, tevriye gününden bir gün evvel başlayıp arefe gününde bitirmektir. Arefe gününe kadar unutarak ya da kasıtlı olarak oruç tutmayanlar, artık teşrik günlerinde tutamazlar. Bunun için kurban kesmeleri gerekir. Buna göre, teşrik gününe kadar oruç görevini yerine getirmeyen kimse artık ihramdan çıkmış sayılacağından, biri temettu', diğeri ise hac kurbanı kesilmeden ihramdan çıkmanın cezası olmak üzere iki kurban kesmekle yükümlü olacaktır.<sup>147</sup>

1090 | db

Şafiî kaynaklarına bakıldığında ise Şafiî'den konuyla ilgili iki meşhur görüş gelmiştir. Şafiî'nin eski görüşüne göre hedy kurbanı bulamayan ve bayramdan önce de bu üç günlük orucu tutmayanların teşrik günlerinde bu orucu tutmaları caizdir. Şafiî'nin ikinci görüşü ise teşrik günlerinde oruç tutulmasının hiçbir şekilde câiz olmadığı<sup>148</sup> şeklindedir. Nevevî konuyla ilgili mezhepte en doğru ve sahih olan görüşün Şafiî'nin ikinci görüşü olduğunu<sup>149</sup> ifade etmiştir. Söz konusu üç günlük orucun vakti ise, hac için ihrama girdikten sonra başlayıp, arefe gününe kadar devam eder.<sup>150</sup> Hanefi ve Şafiîlerin delili; Hz. Peygamber'in, 'teşrik günlerinin yeme içme günleri olduğu ve bu günlerde oruç tutmaktan nehyettiğine'<sup>151</sup> dair rivayettir.<sup>152</sup> Hanefiler ayrıca Hz. Ömer'in bu günlerde oruç tutulmasını yasaklamasını da delil olarak almışlardır.<sup>153</sup>

Maliki mezhebine göre ise, temettu' haccı yapıp kurban bulamayan ve arefe gününe kadar üç günlük orucu unutarak, bilmeden ya da herhangi bir sebepten dolayı tut(a)mayan kimse teşrik günlerinde oruç tuta-

<sup>146</sup> Konuyla ilgili görüşler için bk. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 66, Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1:628.

<sup>147</sup> Kâsanî, *el-Bedâ'î*, 3:1203; 'Aynî, *el-Binâye*, 3:622.

<sup>148</sup> Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 59; Gazzâlî, *el-Vecîz*, 1:115.

<sup>149</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 6:490; 7:181, 182.

<sup>150</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 7:185.

<sup>151</sup> Bk. Müslim, "Sıyâm", 144.

<sup>152</sup> Kâsanî, *el-Bedâ'î*, 3:1203; 'Aynî, *el-Binâye*, 3: 622.

<sup>153</sup> Bkz. Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, 66, Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*. 1:628

bilir.<sup>154</sup> Farz olan oruç da buna kıyas edilir. Çünkü Hz. Aişe, Hz. Ali ve İbn Ömer'den gelen rivayete göre; “teşrik günlerinde kurban kes(e)meyenlere oruç tutmak için ruhsat verilmiştir”<sup>155</sup> Malikiler; Bakara Sûresi'nde geçen: “Kurban bulamayan kimse (hacda) üç gün oruç tutar.”<sup>156</sup> âyeti gereği teşrik günlerinin hac vakitlerinden olduğu<sup>157</sup> görülmüştür. Üç günlük orucun peş peşe tutulması gerekli olup, bunun vakti ise hac ihramına girdikten sonra başlar ve arefe günü sona erer. Ancak bilmeden veya unutarak bu vakitte tutmayanlar, Kurban Bayramı günlerinde oruç tutmaları gerekir. Bu üç günlük orucun âyete göre hac günlerinde tutulması gerektiğinden daha önce tutmayanların önünde yalnız teşrik günleri kalmıştır. Bundan dolayı bu günlerde bu görevi icra etmeleri gerekir.<sup>158</sup>

Sonuç olarak temettu' ya da kıran haccını ifa ederken umre ya da hac ihramına girdikten sonra kurban kes(e)meyen ve arefe gününe kadar tutması gereken üç günlük orucu kasıtlı ya da unutarak tutmayan kişinin bayram günlerinde oruç tutmasının hükmü konusunda Ebu Hanife ve Şafii'nin sahih görüşleri doğrultusunda çoğunluğa göre kasıt, unutma ve cehalet (bilmeme) vs. gibi durumlar eşit olarak değerlendirilmiş ve hükümde herhangi bir tesiri olmamıştır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'den gelen rivayet delil kabul edilerek teşrik günlerinde oruç tutulmasının caiz olmadığı yönünde görüş bildirilmiştir. Malikilere göre ise unutma ya da bir mazeretten dolayı arefe gününe kadar üç günlük orucun tutulamaması halinde söz konusu durumlar özür kapsamında değerlendirilmiş ve bu görüş Hz. Peygamber'den ruhsat bağlamında gelen rivayetle desteklenerek teşrik günlerinde oruç tutmanın cevâziyetine yönelik hüküm verilmiştir.

db | 1091

### Sonuç

Araştırmada ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

İrade dışı bir şekilde ortaya çıkan ve kasıt unsurunu barındırmayan nisyân (unutma), arızî bir durum olup, vücûb ve edâ ehliyetini ortadan kaldıran bir unsur olarak görülmemiştir.

<sup>154</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1:357; Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, ty.), 1:295.

<sup>155</sup> Buhari, “Savm”, 68.

<sup>156</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>157</sup> Bk. Zemahşeri, *Ruûsu'l-mesâil*, 257.

<sup>158</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1:357; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 3:226.

Klasik usûl-i fıkıh kaynaklarında kişinin birtakım hukukî tasarruflarına hüküm yönüyle etkisinin olması sebebiyle semavî nitelikteki avârız arasında değerlendirilen nisyan, muarız fıkıhçılar tarafından, ehliyetin unsurlarında olumsuz bir etki oluşturmadığı ve hukukla ilgili alanlarda ehliyete tesir etmediğinden hareketle, bu kategori içerisinde görülmemiş, konu daha ziyade dinî yükümlülükler (Allah hakları) bağlamında geçerli bir mazeret kabul edilip edilmemesi yönüyle ele alınmıştır.

Hz. Peygamber'in; 'ümmetimin üzerinden hata, unutma ve zorla yaptırılan şeyler kaldırılmıştır" şeklindeki hadisinin, usûlî zemindeki yorum farklılıkları nisyanla ilgili hükümlerin teorik temeliyle ilgili tartışmalarda öncelikli bir yere sahiptir. Aklen ve şer'an sağlıklı anlaşılabilmesi için söz konusu nassa delâletü'l-iktizâ kuralı gereği lafız takdiri gerekli olup, umûmu'l muktezâ ilkesini benimseyen Hanefilerin dışındaki çoğunluk usulcülere göre hadise حكم (hüküm) takdir edilmek suretiyle bu ifade her iki tür sonucu da (dünyevî, uhrevî) kapsamaktadır. Muktezânın umûmîliğini kabul etmeyen Hanefi usulcülere göre ise ibareye اثم (günah) takdir edilmelidir. Dolayısıyla hadise göre kişiden kaldırılan şey sadece uhrevî sorumluluktur. Usûl zeminindeki bu farklı yaklaşım özellikle Allah haklarındaki konularda unutmadan kaynaklı durumlarda müçtehitlerin hukukî sonuç açısından farklı sonuçlara ulaşmalarında etkili olmuştur.

1092 | db

Örneğin, 'namazda iken unutarak konuşulmasının namazı fâsit kılıp kılmadığı' konusu fukahâ arasında daha ziyade bu zemindeki farklı değerlendirmelerin ışığında değerlendirilmiştir. Oruçlu olduğunun unutularak birliktelikte bulunulmasının orucu bozmayacağı hükmüne Hanefiler ilgili nastan hareketle lafzın delaleti yolu ile Şafiîler ise aynı sonuca umûmu'l-muktezâ ilkesi gereği ulaşmışlardır. Malikiler, ilgili hadisin sahih olmadığı görüşünden hareketle unutarak yiyip içmek veya birliktelik durumunda genel kurala uyularak orucun bozulacağını fakat sadece kaza gerekeceğini ifade etmişlerdir. Hanbelilere göre ise söz konusu durumda unutma, kasıt ile eşdeğer olarak değerlendirilmiş ve orucun bozulmakla beraber kefâretin de gerekli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yine Şafiîler'e göre unutma ile meydana gelen alışveriş, nikah, talak gibi tasarruflar umûmu'l-muktezâ ilkesi gereği hukuken geçerli kabul edilmemiştir.

Unutmanın hükümlere etkisiyle ilgili ihtilaflar, fakihlerin sadece usûlî zemindeki görüş ayrılıkları ile sınırlı olmayıp her bir olayın kendi özelliği ve o konu hakkındaki farklı deliller de dikkate alınarak çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ayrıca unutmanın hükümlere etkisi, fakihlerin iba-



detlerin şartlarına ve bu durumların edâ ehliyetine yansımalarına bakış açılarına göre de farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Örneğin, namazda olduğunu unutarak konuşmak Hanefilere göre namazı ifsat etmekte iken, Şafîiler'e göre ibadetin sıhhatine etki etmemektedir.

Nisyan, Allah hakları kapsamındaki konularda kişinin kendi kusur, gafflet ve ihmali sonucu ortaya çıkmaması, kişinin yaptığı işi hatırlatacak bir durumun bulunmaması ve unutarak işlediği fiile onu sevk eden bir şeyin olması şartlarıyla mazeret kabul edilebilmiştir. Dolayısıyla söz konusu şartlar bulunduğu unutma, Allah haklarında günaha girme açısından özür sayıldığı gibi, bazı ibadetlerin dünyevi hükmü konusunda da mazeret olarak kabul edilmiştir. Örneğin, hayvan kesiminde besmele çekilmesinin unutulması halinde bu durum hayvanın etini haram kılmaz. Aynı şekilde unutarak yiyip içen bir kimsenin orucu bozulmaz.

Kul hakları bağlamında ise unutma, adalet ve maslahat prensibi gereği ayrıca insanların can ve mallarının masuniyeti ilkesiyle çatıştığı için, dünyevî sonuç açısından bir gerekçe olarak görülmemiştir. Örneğin başkasına sattığını unutarak daha önce sahibi olduğu malı telef eden kimse bunu tazmin etmekle yükümlü olur.

Fakat bazı durumlarda unutma Allah haklarında da dünyevî sonuç açısından geçerli bir mazeret olarak kabul edilmemiştir. Örneğin kişi, unutarak farz namazını kaçırmış olsa bu durum her ne kadar diyanî hüküm açısından sorumluluğu kaldırmış olsa da bu kişinin hatırladığında kaçırmış olduğu namazı kılması gerekir. Yine kişi, namazın farz veya vaciplerinden birisini ya da birkaçını unutarak namazını edâ etse veya namazda iken unutarak bir şeyler yese, içse bu kimsenin kıldığı namazı iade etmesi gerekir. Söz konusu durumlarda unutma, dünyevi sonuç açısından oruçla aynı kategoride değerlendirilmemiş ve mazeret olarak kabul edilmemiştir. Çünkü namazda olma durumu, onu edâ eden kişi için oruç halinden daha çok hatırlatıcı konumdadır. Aynı şekilde itikâftayken ya da hacda ihramlıyken yasaklardan birinin yapılması halinde de ihram ve itikâfta olma halleri, kişiye içinde bulunduğu durumu hatırlatıcı konumda değerlendirilmiş ve çoğunluk fukahâ tarafından unutma, hukuki sonuç bağlamında geçerli bir mazeret olarak görülmemiştir. Dolayısıyla özellikle itikâf ve ihram yasaklarında unutma, hüküm açısından kasıt ile aynı kategoride değerlendirilmiştir. Benzer şekilde unutarak yeminin bozulması ve nezrin yerine getirilmemesi durumlarında da unutma dünyevî hüküm açısından bir özür olarak kabul edilmemiştir.

Fürû-ı fıkıh açısından konu değerlendirildiğinde ise unutmaya, günlük hayatta özellikle de ibadetler ile ilgili konularda sıkça karşılaşılabilen bir durum olup, unutmamanın ibadet boyutlu birtakım konularda hükümlere etkisinin olduğu ve fukahânın bu durumu göz önünde bulundurup, farklı delil ve kriterlerle de görüşlerini destekleyerek içtihatla buldukları görülmektedir. Unutmamanın hükümlere etkisi ile ilgili fakihlerin görüşlerinin delilleriyle birlikte ortaya çıkarılması insanlar için daha rahatlatıcı düzenlemeler ortaya çıkaracağı gibi, farklı içtihatlar sonucu ortaya çıkan hükümlerden özellikle de ihtiyaç durumlarında faydalanılabilmesine imkân sağlayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Abdülaziz Buhari, Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire, y.y., 1992.
- Apaydın, Yunus. "Hata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16:437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aydın, M. Akif. "Avârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4:108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- 'Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmet. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. nşr. Muhammed Reşid Râmefürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2009.
- 'Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmet. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Kâhire, yy., 1972.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10:533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "İade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19:227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Behûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kına' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1982.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Cevher en-Nekî'. 11 Cilt. Haydarâbad: Maârifü'n-nizâmiyye, 1344.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul, y.y., 1985.
- Boynukalın, Mehmet. "Sehiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36:317-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. B.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, ty.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Çalış, Halit Çalış. *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi*. Konya: Adal Ofset, 2004.
- Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde. *Mecme'ul enhûr fî şerh-i Mülteka'l-ebhûr*. 4 Cilt. B.y., Dâru ihyâi't- turâsî'l-'Arabî, ty.
- Darekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen-i Dârekutnî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, ty.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî Usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut:Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nisyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:144-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebu Davud el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 7 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ty.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Darul-fikrîl-'Arabî, ty.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîb-i Şerhi'l-kebir*. Kaç Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Vecîz fî fikhî'l-Mühezzeb el-İmâm eş-Şafî'*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-âdâb, 1317.

- Halebî, Muhammed b. İbrâhîm. *Mecme'u'l-enhûr fî şerh-i Mülteka'l-ebhûr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1998.
- Hîn, Mustafa Sa'id. *Eseru'l-ihtilâf fî'l-Kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfî'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- İbn Âbidîn. Ömer b. Abdülazîz. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr fî şerhi Tenviri'l-ebşâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullâh en-Nemerî. *el-İstizkâr câmi' li-Mezâhibi fuqahâ'i'l-emşâr ve 'Ulemâi'l-açfâr*. thk. Muhammed Emin Kal'acı. 30 Cilt. Mısır: Dâru'l-veğâ, 1356.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekr Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Fâris. Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. tsh. Abdusselam Muḥammed Harun. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî. *Fethu'l-kadîr li 'aczi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l fikr, t.y.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. tsh. Muhammed Halil Herrâs. 30 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. B.y., Dâru İhyâi't-turâsî'l 'Arabî, 1975.
- İbn Nuceym, Siracü'ddin Ömer b. İbrâhîm. *Nehru'l-fâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. nşr. Zekeriya Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsi. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-mugtesid*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbnu's-Sa'âtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'İlmi'l-usûl*. thk. Sad b. Garir. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atu ümmü'l-kurâ, "1985.
- Karafî, Şihabüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Maliki. *ez-Zehîra fî'l-fikh*, thk. Muhammed Haccî-Sa'id A'râb vd. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sânâ'i' fî Tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrût: y.y., 1406.
- Kudûrî, Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûri fî'l-fikhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, ty.
- Kurt, İbrahim. *Hanefî Mezhebine Göre İbadetlerde Hata ve Unutmanın Etkileri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Câmî'u's-sağîr ve şeruhû Nâfi'u'l-kebir*. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlimü'l kütüb, 1406.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvî'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1994.
- Merginânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedfî*. thk. Yusuf Talâl. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, ty.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebu Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, ty.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*. 12 Cilt. B.y., Dâru İhyâi'l-kütubi'l-'Arabîyye, ty.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Fuad Abdülbâkî. 6 Cilt. Mısır: Matba'atu İsâ el-Halebî, 1374.
- Müzenî, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya. *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-mâriفة, ty.
- Nesefî, Ebu'l-Bekât Abdullah b. Ahmed. *Keşful-esrâr fî şerhi Menâri'l-edvâr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütubi'l-ilmîyye, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Zekeriyya Ali Yusuf. 27 Cilt. Mısır: yy., ty.
- Öğüt, Salim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14:389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özdemir, Ahmet. "İslâm Hukukunda Unutmanın Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 8-12 (2013), 979-988.

- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-Usûl; Usulü'l-Pezdevî*. B.y., Matbaat'u Cavid Beris, ty.
- Râfî', Abdülkerim b. Muhammed. *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbas. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. nşr. Muhammed Ali Beyzûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Sâvî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetu's-sâvî 'alâ Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. (B.y.: Daru'l-me'ârif, ty.).
- Sem'ânî, Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâtî'u'l-edille fî Usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Ahmed. 5 Cilt. Riyad: Mektebu't-tevbe, 1998.
- Semerkandî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-'usûl fî Netâici'l-'ukûl*. thk. Abdülmelik b. Abdurrahman Sa'd. 2 Cilt. Mekke: Cami'atü ümmü'l-kurâ, 1984.
- Semerkandî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1984.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *Nazariyyetu'l-'akd*. Beyrut: y.y., ty.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1989.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarabad, y.y., ty.
- Şa'ban, Zekiyyüddin. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. Bingazi, y.y., 1955.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât fî 'Usûli's-şerî'a*. thk. Muhammed el-İskenderânî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, 2008.
- Şîrâzî, Ali b. Yusuf el-Fîruzâbâdî. *el-Mühezzeb fî'l-Fikhi'l-İmam eş-Şafîî*. 3 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1379.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Muhammed Halil İtânî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü't-Tahâvî*. thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî. Kâhire: Dâru'l-kitâbî'l-'arabî, 1370.
- Teftezânî, Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-ilmiyye, ty.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut, y.y., 1985.
- Uzunpostacı, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 67-100.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Ruûsü'l-mesâil beyne'l-Hanefiyye ve'Şafi'iyye*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 1987.
- Zencânî, Şihâbuddin Mahmud b. Ahmed. *Tahrîcu'l-fürû' 'ale'l-'Usûl*. thk. Mahmud Edip Salih. Dimeşk: Câmi'atu Dimeşk, 1382.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fikhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd (el-Medhalu'l-fikhi'l-âmm)*. 3 Cilt. Dimeşk: y.y., 1967-68.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhîl fî 'Usûli'l-fikh*. nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kahire: Dâru Safve, 1992.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-fikh*. Bağdat, y.y., 1973.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk, y.y., 1406.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1997.

# Effect of Forgetting on the Terms of Method and al-Furu Fiqh

Abdülkadir TEKİN \*

## Extended Abstract

Forgetting, which is evaluated among the imperfections that occur outside the person's own will, as a term of terminology: means that the knowledge acquired does not come to mind when it is needed.

Forgetting is not a reason that narrows or eliminates legal capacity and is considered as an excuse in some religious provisions. It has been examined in terms of whether an excuse is accepted in the context of religious and legal responsibilities in fiqh. Forgetting anything, not remembering when needed, does not affect legal licenses. Forgetting does not affect legal licenses. The Messenger of Allah (pbuh); "From my ummah, the error, forget, and the things they were forced to do have been abolished." Forgetting the hadith as a requirement, it generally eliminates the obligations regarding God's right. The excuse of forgetting is related to the effect of the action on the earthly or spiritual conclusion.

According to Hanafi scholars, the forgetfulness accepted as an excuse is limited to the reduction of sin. According to the majority of scholars, it is about removing both the worldly and the religious outcome. When forgetting is considered an excuse, it is a natural excuse that is the natural result of being human and is an excuse valid in religious provisions. When forgetting is not considered an excuse, it is the forgetfulness that results from the person's own flaws, heedlessness and negligence. In these cases, judgment is made according to the action of the forgetful. However, this has two conditions. If one of these conditions is not available, forgetfulness is considered as a valid excuse. These two conditions are: There is a situation that will remind anyone of the forget about the work he did and there is nothing to refer his to the action he forgot. But forgetting is sometimes not an apology about God rights. For example, if a person who is performing prayers completes their prayers by forgetting and missing them, this person should perform the prayer again. It is not acceptable to forget here. In the discussions that shed light on the theoretical basis of the provisions about forgetting, the interpretation of the hadith, stating that the Prophet of God, the mistakes, forgetting and difficulties of Allah was abolished or that God forgives them, has a priority.

Fiqh scholars generally examine the issue of forgetting first, by making a distinction according to whether it is about God or the right of person and accept that forgetting will not have any effect on an issue concerning the right to servant. For example, someone who forgets that he sold it to someone else, who has destroyed his previous

\* Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Jurisprudence, abdukkadir.tekin@amasya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4616-6415>

property, is liable for compensation. At rights God, forgetting is accepted as a valid excuse. For example, fasting does not deteriorate in situations such as eating and drinking while fasting and having a partner with a partner. Again, forgetting the name of God in the animal slaughter does not make the meat of the animal religiously unfavorable. However, if someone who is praying eats or speaks by forgetting, his prayer is impaired. Because the state of prayer reminds her of prayer and there is no reason that makes his eat or drink while he is praying. Again, while haunting the pilgrimage, forgetting to violate the prohibition of al-ihram requires redemption as it is not considered a valid excuse. Because, what is done with error and forgetting in the prohibition of al-ihram is considered as being intentional.

The general rule of forgetting is that if it emerged in the cancellation or incomplete of prayers, it is to save the taxpayer from the penalty related to the hereafter, but there is no apology that reduces worship. Forgetting is a temporary apology, and if it is still possible to worship when the forgotten thing is remembered, the forgotten worship itself or the part that has been forgotten must be fulfilled on time or later. Another criterion that is taken as basis in evaluations about forgetting is order and prohibition. Do not forget that both groups reduce the responsibility for the hereafter, but there is a difference between what is desired and what is to be avoided in terms of worldly results. It is not an excuse that reduces the obligation to forget in the first kind of actions. Because the person who abandons what is ordered can compensate for his deficiency by doing this when he remembers. The one in the second group, who forgets an action that has been forgotten, cannot compensate for it, because it is not possible to eliminate an action that has acquired an existence; therefore, this situation is excused.

**Keywords:** Fiqh, Forgetting Legal, Responsibility, Excuse, Provision.



# HADİS RIVÂYETİ VE ÖĞRETİMİ KARŞILIĞINDA ÜCRET ALMA HAKKINDA BAZI MÜLAHAZALAR

Selahattin AYDEMİR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Temmuz 2020, **Kabul Tarihi:** 23 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Aydemir, Selahattin. "İmam Mâtürîdî'nin Risâle Fî Mâ Lâ Yecûzû'l-Vakfu 'Aleyh Adlı Risâlesinin İncelenmesi Ve Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1099-1129.

<https://doi.org/10.33415/daad.762419>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 July 2020, **Accepted:** 23 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Aydemir, Selahattin. "Deliberations over Receiving Pay in Exchange for Hadîth Narration and Teaching". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1099-1129.

<https://doi.org/10.33415/daad.762419>



## Öz

İlk vahyi "Oku!" emr-i ilâhî ile insanlığa önemli bir mesaj veren İslâm'ın şiarını içselleştiren Müslümanlar *yaşayan Kur'ân*, *üsve-i hasene* ve *numune-i imtisal* olan Hz. Peygamber'in tasarruflarını öğrenme ve öğretmeye dair üst düzeyde hassasiyet göstermişlerdir. Yine hadîsin dindeki konumu sebebiyle fitnelerin vuku bulması sonrası cerh-ta'dîl âlimleri hadîs usûlü alanında râvîler hakkında ayrıntı kabul edilebilecek bazı bilgilere dahi ulaşarak rivâyette gösterdikleri titizlik, hadîsi naklî ilimler arasında seçkin bir konuma yerleştirmişlerdir. Dinin ikinci kaynağı olan hadîsin isnâd ve mervisine gösterilen duyarlılıklar arasında rivâyet karşılığında ücret alan râvî ve muhaddislerin durumu da tartışılmıştır. Bunun yanında hadîsin sahâbeden günümüze kadar ulaşmasını sağlayan zincir halkalarını oluşturan neslin kendi içinde veya nesiller arasında rivâyet karşılığında ücret alma konusunda farklı görüşlerin olup olmadığı varsa bunda zaman ve mekâna bağlı şartların veya hadîs ilminin meslek haline gelmesinin etkilerini incelemek gerekmektedir. Hadîs rivâyeti karşılığında ücret alma hususunda tarihî süreçte görülebilecek değişimin geçirdiği aşamalar toplumun canlı ve dinamik yapısının tesiriyle siyasî ve fikrî

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, selarayd@yahoo.com.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

hareketlerin hadîs ilmi ve usûlü alanındaki etkilerine de delalet eder. Bundan dolayı hadîs rivâyeti ve öğretimi karşılığı maddî imkân elde etmenin kapsam ve niteliği farklı boyutlarıyla ele alınarak İslâm eğitim geleneğinde geçirdiği merhaleler tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Râvî, Rivâyet, Ücret, Cerh-Ta'dîl.

### Deliberations over Receiving Pay in Exchange for Ḥadīth Narration and Teaching

#### Abstract

Muslims who internalize the symbols of Islam which gives an important message to humanity with its first divine order and revelation "Read", have showed a high level of sensitivity about learning and teaching the conducts of The Prophet who is living *Qur'an, a good example and paradigm*. Further, following the eruption of conflicts due to the position of ḥadīth within the religion, the scholars of al-jarh and al-ta'dil have placed ḥadīths in a distinguished place in the field of narrative sciences thanks to their meticulousness in narrations by even gaining access to some very detailed information related to narrators in the field of ḥadīth methodology. The situation of narrators and ḥadīth scholars who receive pay in exchange for narrations has been discussed amid the sensitivity showed towards the sanad and text of the ḥadīth as the second source of religion. Furthermore, it needs to be analysed if there are different views about receiving pay between generations or among the generation that makes the links of chain which has enabled ḥadīths to come over to us, and if there are any, it is necessary to examine the effects of time and place-related conditions or the process of science of ḥadīth becoming a profession. The stages of the change that could be seen in the historical process regarding receiving pay in exchange for the ḥadīth narration also signifies the effects of political and intellectual movements in the field of ḥadīth science and methodology with the impact of the lively and dynamic structure of the society. For this reason, by means of handling the scope and quality of receiving pay in exchange for ḥadīth narration and teaching in various aspects, it is aimed for specifying the stages it has undergone within the tradition of Islamic education.

**Keywords:** Ḥadīths, Narrator, Narration, Pay, al-Jarh and al-Ta'dil.

#### Giriş

İslâm'da talim ve terbiye ile âlim ve talebenin faziletine dair Kur'ân ve hadîslerde pek çok delil bulmak mümkündür. Bunlar arasında ilk vahyin oku olması,<sup>1</sup> kaleme ve yazıya yemin edilmesi,<sup>2</sup> bilenlerle bilmeyenlerin bir olmaması,<sup>3</sup> kitap ve hikmeti öğretecek elçi gönderilmesi,<sup>4</sup> ilmin artırılması duâsı,<sup>5</sup> ilim ehline sorun buyruğu<sup>6</sup> ve eğitimli hayvanın yakaladığı avın yenmesi<sup>7</sup> âyetleri öne çıkmaktadır. Hadîs kaynaklarında *kitâbü'l-*

<sup>1</sup> el-Alak 96/1.

<sup>2</sup> el-Kalem 68/1.

<sup>3</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/129.

<sup>5</sup> Tâhâ 20/114.

<sup>6</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>7</sup> el-Mâide 5/4.



*ilm* gibi müstakil başlıklar yanında âlimlerin peygamberlerin varisleri olduğu, ilim yolculuğunun cennet yolunu kolaylaştırdığı, Allah'ın hayır dilediği kişiyi dinde fakih kıldığını belirten rivâyetler<sup>8</sup> ve dünyada belki ilk olan Bedir esirlerinin okuma yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakılması İslâm'da eğitim ve öğretime verilen ehemmiyetin sadece birkaç örneğidir. “*Ümmî bir topluluğuz. Hesabı da yazıyı da bilmeyiz.*”<sup>9</sup> hadîsi cahiliye Arabının bulunduğu ilmî seviyeye işaret ederken nassın ilme verdiği önemi gösteren yukarıdaki delillerle İslâm, ilmin asıl olması gereken özel yerini göstermektedir. İlim tarihi açısından dönüm noktası olabilecek bu değişim, ilim ve irfan yolunda İslâmî anlayışın temellerine delâlet eder. Bu yüzden ilmin farkındalığına varan sahâbe arasında örneğin Hz. Ömer'in komşusuyla nöbetleşe Hz. Peygamber'i takip etmesi veya ashâbın başlarında kuş varmış gibi dikkat kesilmeleri ya da sahâbenin öğrendiklerini unutmama adına kendi aralarında müzakere yöntemini geliştirmesi bu duyarlılığın toplumda yerleştiğini gösterir.<sup>10</sup> İlahî mesajlarda ilmin önemi yanında onun aktarılması ve yayılmasında önemli yeri olan habercilere de bizzat dikkat çekilmiştir.<sup>11</sup> Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in rivâyette istişhâd uygulamasını gerçekleştirmesi pratikte râvîye gösterilen titizliğe işaret eder. Ayrıca bu dönemde hadîsin rivâyetinde maddî bir beklenti olmadan hatta görev bilincine varan bir anlayışla başka râvîlere nakletme hâkimdi.<sup>12</sup> Râvî ve mervînin önemine işaret eden bu ilk uygulamalar doğrultusunda usûl geliştiren hadîs âlimleri râvînin rivâyeti karşılığında ücret alma meselesinde de hassas olmuşlardır. Ancak zamanla müteakdim ve müteahhir hadîs ve usûl âlimleri arasında hadîslerin rivâyeti karşılığında ücret alma noktasında ihtilaflar çıkmış ve çeşitli delillere dayanarak farklı görüşler teşekkül etmiştir.

Hayatın dinamik yapısı pek çok alanda önemli değişikliklere yol açtığı gibi dinî eğitim ve öğretim de bu gelişmelerden etkilenmiştir. Hz. Pey-

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), “Kitâbü'l-ilm”, 10.

<sup>9</sup> Buhârî, “Savm”, 13.

<sup>10</sup> Buhârî, “İlm”, 28; “el-Cihâd ve's-siyer”, 37. Bazı usûl âlimlerin “Allah Rasûlü'nün hiçbir mucizesi olmasa bile ashâbı onun risâletine delil için yeterlidir.” sözü sahâbenin istenilen belli bir kıvama geldiğini göstermektedir. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk* (b.y.: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 4/170; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), “Zekât”, 14.

<sup>11</sup> Hucurât 49/6.

<sup>12</sup> Hz. Ebû Bekir'in *ninenin mirası* ve Hz. Ömer'in *izin alma* meselelerinde hadîsleri nakleden ve şahitlik eden sahâbiler bildiklerini aktarmışlardır. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ferâiz”, 5; Buhârî, “İsti'zân”, 13.

gamber ve sahâbe döneminde dinin kurucusu ve ilk temsilcileri günlük yaşamlarındaki zorlukları göğüslemekle birlikte diğer insanların İslâm'a girmeleri için emekleri karşılığında belli bir ücret almak şöyle dursun maddî imkânlarını da seferber etmişlerdir. Bu durum belli bir zaman böyle devam ederken bu süreçte onlar geçimini temin ile İslâm'ın yayılmasını paralel sürdürmüşlerdir. Ancak kısa bir müddet sonra İslâm'ın üç kıtaya yayılması üzerine yeni kültür ve medeniyetlerin eğitim ve öğretimi için görevlendirilen memur atamaları olmuştur. Ayrıca gelecek nesillerin belli bir altyapısının oluşması için bazı insanlar vazifelendirilmiştir. Bu süreçte hadîsin nakli ve rivâyet meseleleri, alanında uzmanlık gerektiren bir hüviyete bürünmüştür.<sup>13</sup> Yani hadîslerin tedvini, tasnifi ve şerhi alanında hadîs âlimleri; sahîhini sakîminden ayırma metotları geliştiren hadîs usûlü âlimleri bu uğurda ömürlerini veren çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu, zamana ve mekâna bağlı farklılıkların gerçekleşmesi üzerine hadîs rivâyetlerine karşılık ücret alınması hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmış ve cerh-ta'dîl âlimlerince ricâl tenkidine de konu edilmiştir.<sup>14</sup>

1102 | db

Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî bir ayırım olmaksızın yaptığı işlere karşılık almamasına rağmen sonraki dönemlerde ücret tartışmasının dinî alanda verilen hizmetler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu yüzden din hizmetleri alanında yapılan çalışmalarda olduğu gibi hadîs rivâyeti ve öğretimi alanında yapılan hizmet karşılığında devletten aylık, vakıflardan maaş, cemaatten yardım, öğrenciden ücret veya hediye gibi farklı uygulamaların olup olmadığı, olduyorsa ne zaman gerçekleştiği, bu gerçekleşmenin nedenleri ve ücretin miktarı gibi tartışmaların incelenmesi gerekir. Her biri hakkında farklı görüşler ifade edilebileceği gibi bazısına olumlu bazısına olumsuz yaklaşımların varlığı düşünülerek akademik bir araştırmanın zorunluluğu anlaşılmaktadır. Meselenin farklı olan bir boyutu da hadîs rivâyeti ve öğretiminin bir iş olup olmadığı hakkında yapılan tartışmalardır. İslâm fıkhiinde meşru yollardan yapılacak bir işe karşılık ücret alınması yani cuâle hususunda bir tereddüt yoktur.<sup>15</sup> Ancak işi, bir insanın başkasını çalıştırması ve *alın teri* dökmesini gerektirerek belirli bir bedel karşılığında yapması olarak sınırlandırılanlar olmuştur. Bu yüzden dinî eğitimi ibâdet alanında görenler, maneviyata yönelik hizmetler karşılığında bir ücretin uygun olmayacağını görüşünü savunurlar. Ancak İslâm fikhîçi ve hukukçuları işçi ile memur/öğretmen gibi meslekler arasında bir

<sup>13</sup> Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadîs Problemleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 13.

<sup>14</sup> Örnek için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 10/152.

<sup>15</sup> M. Akif Aydın, "Cuâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/77-78.

farkın gözetilmesini doğru kabul etmezler. Onlar belli bir işi ifâ eden çalışanları “ecîr-i has” ile “ecîr-i müşterek” olarak ikili bir tasnif içinde ele alsalar da her ikisinde ortak hükümlerin uygulanması görüşünü savunurlar.<sup>16</sup>

İslâm’ın teşekkül süreci değerlendirildiğinde tamamının bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğu görülür. İslâm, insan ile bilgi arasındaki bu bağı vücûbiyet boyutunda köklü kılmaları Müslümanların tarih boyunca eğitim ve öğretimin daha kaliteli olması adına kafa yormalarına ve faaliyette bulunmalarına vesile kılmıştır. Kadim İslâm geleneğinde bilinçli bir Müslümanın hangi mesleği icra ederse etsin her şeyden önce Allah’ın rızasını gözetmesi yani dünyevî bir kazancı öncelememesi gerektiği şuuruna ulaşması beklenir. Bu hassasiyete rağmen hadîs ilminin geçirdiği aşamalar, beşerî ilimler gibi hadîs öğretiminin de meslek haline gelmesi ve eğitimin sistemleşmesi gibi gelişmelerin rivâyet karşılığında ücret almaya etkilerini inceleme meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Örneğin Mus’ab b. Zübeyr’in (öl. 72/691) “İlim tahsil et. Zira malın varsa ziyet katar, yoksa kazanç sağlar.”<sup>17</sup> ve Halife Abdülmelik’in (öl. 86/705) “Oğullarım! İlim öğreniniz. Efendiyseniz misallerinizi geçersiniz. Vasat iseniz efendi olursunuz. Sıradan biriyseniz onunla yaşarsınız.”<sup>18</sup> sözleri ilmi, maddî imkân vesile olarak gördükleri şeklinde yorumlanabilir. Bu değişim ve dönüşüme rağmen genel anlayış hocanın dünya malına düşkün olmaması yanında başkalarına da muhtaç olmamasını yani ifrat ve tefrit dengesinin kurulmasını istemiştir.<sup>19</sup> Geçimini temin etmede maddî sıkıntı içinde olma, başkalarına muhtaç olma eğitimde istenilen verimi azaltacağı gibi özellikle hocanın itibarını da zedeleyebileceği unutulmamalıdır.

Hadîsler karşılığında ücret almaya dair dolaylı bazı çalışmalar yapılmıştır. Mahmut Sami Kanbaş, “İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları”<sup>20</sup> isimli yüksek lisans tezinde muhaddislerin meslekleri ve geçim kaynaklarını incelemiştir. İslâm topraklarının genişlemesine paralel olarak hicrî ilk asırda muhaddislerin devletten maaş alma ve memurluk gibi görevlerde buldukları, ikinci asırda siyasetten uzak olma

<sup>16</sup> Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/379-388.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1986), 40.

<sup>18</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 40.

<sup>19</sup> M. Altan Köymen, *Alparslan ve Zamanı I* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1983), 102.

<sup>20</sup> Mahmut Sami Kanbaş, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 7-111.

anlamında ticarete yöneldikleri, üçüncü asırda da memurluk ve diğer meslekler arasında yarı yarıya bir dağılımın olduğu tespit edilmiştir. Mehmet Efendioğlu'nun "*Bazı Sahâbîler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?*"<sup>21</sup> adlı tebliğinde sahâbenin ücret ile rivâyet- te bulunduğu veya bulundurduğu tartışmalarının hicrî üçüncü asra ait olduğu vurgulanmıştır. Günümüzde tekrar gündeme getirilen bu konuya dair iddiaların kayda değer bir kaynağının olmadığı belirtilmiş, önyargı ve art niyetin olduğu ileri sürülmüştür. Konuya yakın bir çalışma da Abdurrahman Çetin'in "*Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi*"<sup>22</sup> adlı makalesidir. Kur'ân okumanın ibâdet yönü vurgulanmış olsa da bu yapılan hizmetin karşılığında devletten ücret almanın ittifakla caiz olduğu ancak hocanın talebesinden ücret alma konusunun tartışmalı olduğu belirtilmiştir. Öğrenciden hediye türü kabilinden verilenlerin alınmasına cevaz verilse de pedagojik ve psikolojik yönden uygun olmadığı vurgulanmıştır. Ancak bu çalışmalarda hadîs rivâyeti ve öğretimi karşılığında belli bir ücretin alınmasına dair bir çalışmanın olmaması üzerine böyle bir araştırmaya ihtiyaç duyulmuştur.

1104 | db

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için çalışmayla dolaylı yönden ilgili olan bazı alanlarda Hz. Peygamber'in maddî kazanca dair söz ve fiilleri hakkında bazı tartışmalara kısaca temas edilecektir.

### 1. Hz. Peygamber'in Ücretsiz Yaptığı İşlerden Kazanç Elde Edilmesi

Müslümanlar için en güzel örnek ve model şahsiyet olan Hz. Peygamber, konumu gereği pek çok rolü kendisinde toplamıştır. O, peygamber olmasının yanı sıra yönetici, öğretici, hâkim, komutan, tâcir, imâm, vâiz, baba, dede ve eş gibi konumlarda davranış sergilemiştir. Dünya malına ve onun geçici menfaatine tamah etmeyen Rasûlullâh vahyi tebliğ etmiş, Kur'ân'ı öğretmiş, davalılar arasında hüküm vermiş, idarî kararlar almış ancak bunlar karşılığında bir ücret talebi olmamıştır.<sup>23</sup> Kur'ân öğretimi, imâmlık, müezzinlik, yöneticilik, kadılık ve hacamat alanındaki tar-

<sup>21</sup> Mehmet Efendioğlu, "Bazı Sahâbîler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 126-142.

<sup>22</sup> Abdurrahman Çetin, "Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 120-129.

<sup>23</sup> Rasûlullâh'ın vefatında kişisel eşyası, savaş araç-gereci, bineği ve Müslümanlara tasadduk edilen ganimetler dışında mal varlığının olmaması da bunun delilidir. Buhârî, "Vesâyâ", 1.

tışmalar meselenin sadece hadîs rivâyeti ve öğretiminden ücret alma olmadığına işaret etmektedir.<sup>24</sup>

**Kur'ân öğretimi:** Allah Rasûlü diğer peygamberler gibi ilâhî mesajları tebliğ ederken maddî bir beklentisinin olmadığı Kur'ân'da ifade edilmesinin<sup>25</sup> yanında tarihî hakikattir. Buna karşın Rasûlullâh'ın Kur'ân öğretimi karşılığında ücret alınmasına dair ihtilafli rivâyetler nakledilir. Bir rivâyetle Allah Rasûlü'nün Kur'ân'ı geçim vasıtası yapılmamasını<sup>26</sup> talep ettiği aktarılır. Yine Ubâde b. Sâmit'in Kur'ân öğretme karşılığında yay hediye alması Hz. Peygamber tarafından uygun görülmemiştir.<sup>27</sup> Ancak İbn Abbâs'tan "*Karşılığında ücret aldığınız şeylerin en haklı olanı Allah'ın kitabıdır.*"<sup>28</sup> rivâyeti nakledilir. Bu ihtilafli rivâyetler sebebiyle farklı görüşler oluşmuştur. Ubâde b. Sâmit'in rivâyetini esas alan Zührî (öl. 124/742), Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) gibi âlimler Fâtiha suresinin *rukye*<sup>29</sup> amaçlı okunduğunda ücret alınması dışında Kur'ân öğretme karşılığında herhangi bir ücretin alınmaması gerektiği görüşündedir.<sup>30</sup> İmam Mâlik (öl. 179/795), Şâfiî (öl. 204/820) gibi bazı âlimler ise Kur'ân öğretimi karşılığında ücreti caiz görmüşlerdir. Bu içtihatlarında Hz. Peygamber'in bir ashâbını Kur'ân'ın birkaç suresini mehr olarak öğretmesi karşılığında evlendirmesi rivâyetine dayandırlar.<sup>31</sup> Zaman içinde şartlar mucibince Hanefî fikhında görülen değişime de bir işaret olarak Kâdî İyâz (öl. 544/1149) "Hanefî fikhçıların ekseriyeti, bu hadîsleri delil alarak Kur'ân'ı öğretmenin karşılığında ücret alınmasının caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir." görüşünü dile getirmiştir.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> İlgili alanlardaki tartışmalarda belli bir kanaate ulaşmak yerine ücret alma meselesinin çok boyutlu olduğunu göstermekle iktifa edilecektir.

<sup>25</sup> Yâsîn, 36/21.

<sup>26</sup> Ebû Abdullah Ahmed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 24/288.

<sup>27</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 8; Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrût: Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Buyû", 37.

<sup>28</sup> Bu ifade rukye/tedâvî hadîsi olarak bilinen rivâyetin bazı tariklerinde geçmektedir. Buhârî, "Tıb", 34. Bazılarında bu ifade geçmez. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Selâm", 65.

<sup>29</sup> Buhârî, "Tıb", 33; Müslim, "Selâm", 65.

<sup>30</sup> Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-mabûd* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 9/204; Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/213.

<sup>31</sup> Ayrıca İbn Abbâs rivâyetini daha sahîh kabul ederler. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/213; Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *es-Sübülü's-selâm* (b.y.: Dârü'l-Hadîs, ts.), 2/117.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/213. Ayrıca İmam Nevevî (öl. 676/1277) Kur'ân'ın ücretle okutulması meselesinde iki görüşü belirttikten sonra rivâyetler üzerinden tahlil yap-

İhtilafli görüşlerden anlaşıldığı üzere konu daha çok içtihadî bir mesele olarak görülmüştür.

**İmamlık-Müezzinlik:** Hz. Peygamber ashâbına namazlarda imâmlik yapmış bu ibâdet karşılığında herhangi bir ücret almadığı gibi böyle bir beklentisi de elbette olmamıştır. Bu yüzden imâm-hatip vazifesini ifâ edenlerin bu görevi karşılığında ücret alması hakkında tartışmalar olmuştur. Benzer şekilde müezzinlik konusunda da ücret alınmasına dair farklı görüşler mevcuttur.<sup>33</sup>

**Yöneticilik:** Hz. Peygamber Mekke'yi yönetirken ücret almamasına karşın idare adına görevli olarak çalışan âmillerine ücret vermiş<sup>34</sup> hatta Hz. Peygamber yönetim adına çalışanların hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ve görevlerini layıkıyla yerine getirebilmeleri adına kendilerine hizmetçi tutmasını, evi yoksa ev almasını buyurmuştur.<sup>35</sup> Mekke valisi Attâb b. Esîd'e (öl. 13/634) günlük bir dirhem ya da yıllık kırk ukiyye maaş bağlanmıştır.<sup>36</sup> Hz. Ömer de "Allah rızası için çalıştım." diyen İbnü's-Sâ'idî'nin maaş alması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>37</sup> Ancak Hz. Ömer, Humus valiliğine atadığı Saîd b. Âmir'in "Beni dünyayla imtihan etme" dese de görevlendirmiş ama Allah'ın kendisini rızıklandırıldığını belirterek bu vazife karşılığında ücret almamıştır.<sup>38</sup> Saîd'in bu yaklaşımının kendi inisiyatifi olduğu anlaşılmaktadır.

**Kadılık:** Hz. Peygamber döneminde Muâz b. Cebel gibi görevlendirilenler valilik yanında diğer görevleri de üstlenmişlerdir. Ama Hz. Ömer döneminde Şüreyh sadece kadı olarak tayin edilmiş ve ona maaş bağlanmıştır.<sup>39</sup> Hz. Ömer'in yüz dirhem verdiği Şüreyh'e Hz. Ali beş yüz dirhem

miştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994), 57-58.

<sup>33</sup> Bazıları Osmân b. Ebi'l-Âs'ın, Hz. Peygamber "Ücretli ezan okuyan müezzin tutmama-mı istedi." (İbn Mâce, "Ezân", 3.) rivâyetine dayanarak ücretin alınmaması savunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Müezzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/491-496.

<sup>34</sup> Müslim, "Zekât", 112.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-imâre ve'l-fey", 10.

<sup>36</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 475.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-imâre ve'l-fey", 10. Buna karşın Hz. Ömer "İhtiyacı olmadığına almadığını, olduğunda uygun miktarda aldığını belirttikten sonra kendisi ve ailesinin Kureyşli'den ne zengin ne fakir kişinin yiyeceği gibi olduğunu söylemiştir." İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/151.

<sup>38</sup> Ebû'l-Hasan İzzuddîn Ali el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fi marifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/483.

<sup>39</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef Vekî, *Ahbârü'l-kudât* (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1366/1947), 2/227.

maaş bağlamıştır.<sup>40</sup> Abdülmelik b. Mervân ise on bin dirhem ve üç yüz cerîb verdimiştir.<sup>41</sup> Yine Ebû Yûsuf, kendisine sorulan soruya "bilmiyorum" deyince, "Beytül-maldan maaş aldığın halde cevap vermiyorsun." denmesi üzerine "Hazineden, bildiklerim adına ücret alıyorum. Bilmediklerime dair ücret alsaydım, beytül-malın varlığı bana yetmezdi!"<sup>42</sup> demesi kadınlara ücret verildiğine bir diğer örnektir. Bu örneklerle karşın Hasan-ı Basrî'nin kadılık görevi için ücret almamasının şahsî bir tercih olduğu anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

**Hacamat:** Hz. Peygamber döneminde tedavi amaçlı kan alma yöntemi sürdürülmüştür. Ancak hacamat karşılığında ücret alınması hususunda ihtilaf rivâyetler mevcuttur. Rasûlullâh'ın kendisine bu tedaviyi yapan kişiye ücret verdiği nakledilmektedir.<sup>44</sup> Enes b. Mâlik, böyle bir tedavi karşılığında ücretin helâl olup olmadığı sorulduğunda bu rivâyeti aktarmış,<sup>45</sup> İbn Abbâs da "Şayet haram olsaydı Rasûlullâh ödeme yapmazdı" dediği nakledilmiştir.<sup>46</sup> Buna karşın hacamat karşılığında alınan ücretin iyi olmadığı<sup>47</sup> hatta Hz. Peygamber'in bu kazancı yasakladığı nakledilir.<sup>48</sup>

Kur'ân öğretme, imâmlık ve müezzinlik gibi yapıldığında sevaba müteallik ibâdetler karşılığında ücret alınmasının özellikle fikhî alanda tartışıldığı görülmektedir. İslâm'da Allah rızası esas olduğundan yapıldığında sevap umulan ibâdetlerde ücret alınmasının ihlası zedeleyici olacağı endişesi dile getirilmiştir. Kişinin yalnız yapabildiği oruç, zekât veya hac gibi ibâdetler yanında Kur'ân öğrenme hocayla cemaate namaz kılma imâmla veya namaza çağrı müezzinle yapılabilecek ibâdetler de vardır. İkinci kategorideki uygulamalar vesile mahiyetinde ibâdetler olduğu gibi mesuliyeti de barındırdığı için bunları yapan insanların daha ehil olması zaruridir. Bu vazifelerin düzenli olarak yerine getirilmemesi toplumun büyük bir mafsedet ile karşı karşıya kalacağı düşüncesiyle ilgili görevlerin sadece ibâdet olmayıp başkalarına da yarar sağladığı ve emeğin karşılığı ola-

<sup>40</sup> Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, 475.

<sup>41</sup> Şükrü Özen, "Kâdî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/121.

<sup>42</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/102.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/127.

<sup>44</sup> Buhârî, "Büyü", 39, "Tıb", 13.

<sup>45</sup> Müslim, "Müsâkât", 62.

<sup>46</sup> Buhârî, "Büyü", 39; Müslim, "Müsâkât", 66.

<sup>47</sup> Tirmizî, "Büyü", 46.

<sup>48</sup> Buhârî, "Büyü", 25, 113; Mahmut Rıdvanoğlu, "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/423.

rak ücret verilmesine cevaz verilmiştir.<sup>49</sup> Aslında hem Kur’ân’da teorik hem de Allah Rasûlü’nün pratik olarak uyguladığı zekât âmillerine ücret verilmesi uygulaması meselenin çözümünde mihenk taşıdır. Çünkü zekât memurlarının aldığı maaş hakikatte zekâtan pay olmayıp onların bu iş için yaptıkları emeklerinin karşılığı olarak aldıkları ücrettir. Bu görevlerin itibarı ve görevlilerin sosyal yaşamını idame ettirmeleri düşünüldüğünde kimseye ihtiyaç duymamaları hatta görevlerini daha iyi ifâ etmeleri adına özellikle devletten maaş alma uygulaması Hz. Peygamber döneminden günümüze şekil ve miktarı değişse de yapılan bir icraat haline dönüşmüştür. Bu bilgilerden sonra rivâyet karşılığında ücret alma hakkındaki tarihî sürece kısaca temas etmekte fayda vardır.

## 2. Hadîs Rivâyeti Ve Öğretimi Karşılığında Maddi Kazancın Tarihi Seyri

Hadîs usûlü kaynaklarında rivâyete karşılık ücret alınmasına dair özel başlıklar açılmış ve farklı görüşler sıralanmıştır. Bu fikirlerin tarihî süreçte değişip değişmediğini görebilmek için ücrete dair hadîs rivâyeti ve öğretimi tarihini “Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi”, “Sahâbe sonrası ile medrese öncesi dönem”, “Medrese sonrası dönem” alt başlıklarıyla incelemek yerinde olacaktır.

### 2.1. Hz. Peygamber ve Sahâbe Dönemi

Rasûlullâh’ın ashâbına dünyevî ve uhrevî yaptığı her türlü rehberlikte bir karşılık beklemediği ilâhî mesaj ile teyit edilmiştir.<sup>50</sup> Hz. Peygamber döneminde hadîslerin sahâbe tarafından belli bir ücret karşılığında naklettiğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi söz konusu değildir.<sup>51</sup> Bu dönemde sistemli bir devlet yapısı olmasa da görevlendirilen kişi yönetici, öğretmen ve kadı gibi görevleri birlikte ifâ etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber’in Muâz b. Cebel’i Yukarı Yemen’e elçi, zekât âmili, öğretmen ve kadı olarak atamıştır.<sup>52</sup> Muâz’ın bu görevinde hediye kabul ettiği ve zekât

<sup>49</sup> Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Mecmûatü resâil* (b.y.: y.y., ts.), 1/160; Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-dürri’l-muhtâr* (Beyrût: Dârü’l-Fikr, 1412/1992), 2/592.

<sup>50</sup> Hûd 11/51; eş-Şuarâ 26/109; Sebe’ 34/47; Yâsîn 36/21; Sâd 38/86.

<sup>51</sup> Ebû Hüreyre’nin “*Muhacir kardeşlerimiz alış-veriş ile Ensar kardeşlerimiz malları ile meşgulken Ebû Hüreyre karın tokluğuna Allah Rasûlü’nden ayrılmamış, onların işitmediğini işitmiş, duymadıklarını ezberlemiştir.*” ifadeleri rivâyet karşılığında ücret olarak değerlendirilemez. Buhârî, “İlm”, 42; Müslim, “Fezâ ilü’s-sahâbe”, 159-160.

<sup>52</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 6.



mallarıyla ticaret yaptığı nakledilir.<sup>53</sup> Muâz'ın bu görevlerini ifâ ederken Rasûlullâh'tan öğrendiklerini hayata geçirdiği gibi aynı zamanda bu bilgileri de nakletmiştir. Maddî imkân sağlanması sebebiyle rivâyet karşılığında ücret alma ihtiyacı olmadığı gibi böyle bir yola da tevessül etmemiştir.<sup>54</sup>

Sahâbe döneminde rivâyetlerin tevsiki adına râvî ve haberin tenkidine ehemmiyet verilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in şahit istemesi, Hz. Ali'nin yemin talebi, münekkit sahâbîlerin rivâyette titiz olmayanları eleştirmesi, rivâyetin azaltılması isteği gibi hadîs usûlünün ilk nüvelerini oluşturan bu eleştirel yaklaşımların varlığına rağmen rivâyetler karşılığında birbirlerine karşı menfaat elde edildiği gibi bir tenkit kaynaklarda yer almamıştır.<sup>55</sup> Sahâbe topluluğunun manevî yönü<sup>56</sup> yanında onlara Hz. Ömer döneminde hazineden iki bin ile on bin dirhem arasında maaş bağlanması,<sup>57</sup> ganimetten pay verilmesi ve bazılarının çeşitli idarî görevde bulunmaları sebebiyle maddî imkânlarının iyi olması rivâyet karşılığında ücret alınmasını gerekli kılmamıştır.<sup>58</sup> Bu dönemde Ebû Hüreyre, Ubey b. Ka'b, Câbir b. Abdillâh gibi sahâbe Mescid-i Nebî'de, Abdullâh b. Mes'ûd Kûfe'de, Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra'da ve Muâz b. Cebel Humus Mescidi'nde kurulan ders halkalarında ücretsiz hadîs nakletmişlerdir.<sup>59</sup> Sahâbe döneminde geniş tabana yayılmış maddî refah ile yönetici ve görevli insanlara maaş bağlanması rivâyet karşılığında ücret alınması gibi bir ihtiyacı engellemiştir. Ancak siyasî ve itikâdî tartışmalar sonrası sahâbeyi

<sup>53</sup> Ebû Umer Yûsuf en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1412/1992), 3/1404; Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/108.

<sup>54</sup> Hz. Peygamber, görevlinin yönetim adına bir iş yaparken iki gelirinin olmasını da uygun görmemiştir. Ebû Dâvûd, "Harâc ve'l-imâre ve'l-fey", 10.

<sup>55</sup> Efendioğlu, "Bazı Sahâbîler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?", 123.

<sup>56</sup> İmrân b. Husayn'ın (öl. 52/672) o dönemde "Rivâyetlerde farkına varılmadan hataya düşüldüğü" ifadesi, el-Berâ b. Âzîb'in (öl. 72/691) sahâbenin "Rasûlullâh adına yalan söylemediğini ve hadîs uydurmadığını" belirtmesi ashâbın hadîs uydurmacılığına başvurmadığının tarihî delilleridir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/122; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddissü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404), 235.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/225-226; Ya'kub b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Harâc* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 44.

<sup>58</sup> Kanbaş, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*, 113. Hz. Ömer, Kur'an öğretmenlere ücret verilmesini emretmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetu sunen ve'l-âsâr* (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1412/1991), 10/223.

<sup>59</sup> Salih Karacabey, "Hadîs Öğretiminde Medrese Ve Dârü'l-Hadîslerin Yeri", *Anadolu'da Hadîs Geleneği ve Darü'l-Hadîsler*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011), 221.

tan eden bazı ekoller, kimi sahâbenin özellikle Hz. Ali ve Muâviye lehine ve aleyhine hadîs uydurduğu ithamında bulunmuşlardır.<sup>60</sup>

Siyasî tartışmalar sonrası bazı ekollerin sahâbe hakkında aşırıya kaçan ithamları söz konusudur. Özellikle Şîa ve Mu'tezile'nin iddialarını sorgulamadan hakikat diye paylaşan bazı oryantalist ve İslâm modernistleri de ashâb hakkında aşırıya kaçan tenkitler yapmışlardır.<sup>61</sup> Bu iddiaların konuyla ilgisi Mu'tezilî-Şîi Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (öl. 240/854) dile getirdiği İbn Eb'îl-Hadîd (öl. 656/1258) tarafından nakledilen özellikle Ebû Hüreyre, Amr b. Âs ve Muğîre b. Şu'be hakkında Emevî yönetiminin arzusu doğrultusunda maddî çıkar gözeterek yalan hadîs uydurma iddiasıdır.<sup>62</sup> İskâfî'nin senedsiz rivâyet etmesi ve onun mezhebî taassubunun öne çıkması sebebiyle ilgili haberle ihticâc edilmemiştir.<sup>63</sup> Ebû Hüreyre'nin divandan pay alması, kadılık yapması ve ticaretle ilgilenmesi sebebiyle sonraki dönemde maddî imkânlarının iyi olduğu bilinmektedir.<sup>64</sup> Bu yüzden Emevî yönetiminin arzusu doğrultusunda maddî çıkar gözeterek saraylarda yaşayan ve yüklü para elde eden biri olarak sunulmasının bir dayanağı yoktur. Çünkü o, Emevîlerin bazı tasarruflarına muhalefette bulunmuştur.<sup>65</sup> İskâfî'nin Amr b. Âs ile Muğîre b. Şu'be için dile getirdiği iddialar da oldukça zayıf kalmıştır.<sup>66</sup> Kısacası sahâbe şûrada ve mescitlerde bilâ bedel tâbîfne hadîs rivâyeti ve öğretiminde bulunmuş, sonraki dönemde bazı ekollerin iddialarıysa tarihî gerçeklere ve herhangi bir delile dayanmamıştır.

## 2.2.Sahâbe Sonrası ile Medrese Öncesi Dönem

Hicrî ikinci ve üçüncü asırda İslâmî ilimlerin teşekkülü ve hayatın şartlarına bağlı olarak ücret alınmasına dair farklı bir ortamın oluştuğu ve tartışmaların başladığı net olarak görülmektedir. Tartışmanın yoğunlaştı-

<sup>60</sup> Mustafâ es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fı't-teşrî'ül-İslâmî* (b.y.: Mektebül-İslâmî, 2000), 96-102.

<sup>61</sup> Osman Güner, *Ebû Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 20-26.

<sup>62</sup> Abdulhamîd b. Hibetullâh İbn Eb'îl-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (Bağdât: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1959), 4/263.

<sup>63</sup> Muhammed Acâc el-Hatîb, *Ebû Hüreyre rivâyetü'l-İslâm* (Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1402/1982), 196.

<sup>64</sup> İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 4/1771.

<sup>65</sup> Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Beyrût: Darü'l-Fikr, 1400/1980), 439. Ayrıca şu söz onun anlayışını yansıtır. "Alın teriyle kazanılan ve infâk edilen bir dirhem, başkasının verdiği yüzbinlerce dirhemden daha sevimlidir." Zehebî, *Siyer*, 2/615

<sup>66</sup> Efendioğlu, *Bazı Sahâbîler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?*, 123.

ğı bu dönemi üç alt başlıkta inceleme uygun olacaktır. Bunlar: “Devletten maaş alanlar”, “Serbest meslekte çalışanlar”, “Hadîs rivâyetinden ücret alanlar”.

### 2.2.1. Devletten Maaş Alanlar

İslâm’ın bilgiye teşvik etmesi sebebiyle Müslümanlar ilme kayıtsız kalmamış, böylece idarî görevlerde bulunanlar arasında dahi hadîs rivâyet edenler olmuştur. Fukahâ-i seb’adan biri kabul edilen Ebû Bekir b. Abdurrahmân’ın (öl. 94/713) idarecilere yakınlığı bilinmektedir.<sup>67</sup> İbrâhîm en-Neha’înin (öl. 96/715) yönetimden elbise, hediye ve dirhem kabul ettiği nakledilir.<sup>68</sup> İkrime el-Berberî (öl. 105/723) kızlarının geçimi ve ihtiyacını sağlamak için hediye kabul etmiştir.<sup>69</sup> Recâ b. Hayve (öl. 112/731) Halîfe Yezîd b. Abdülmelik’ten otuz dînâr maaş almıştır.<sup>70</sup> Abdullâh b. Lehî’a (öl. 174/791) da Halîfe Ebû Ca’fer el-Mansûr’dan otuz dînâr aylık almıştır.<sup>71</sup> İmam Mâlik ticaret<sup>72</sup> yanında yönetim tarafından desteklenmiştir.<sup>73</sup> İshâk b. Behlûl’e (öl. 252/867) Halîfe el-Mütevekkil tarafından yılda on iki bin dirhem ve çeşitli ikramlarda bulunulmuştur.<sup>74</sup> Sâlih b. Ahmed (öl. 266/880) borçları ve evlatlarının geçimi galebe çaldığı için kadılığı kabul ettiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Bekkâr b. Kuteybe (öl. 270/884) kadılık görevinde topladığı on bin dînârı vali ile arası bozulunca elinden alınmıştır.<sup>76</sup> Ebû Dâvûd (öl. 275/889) el-Muvaffak’ın çocuklarına *Sünen*’i rivâyet etme isteğini kabul etmiştir.<sup>77</sup> Abdullâh b. Muhammed (öl. 280/894) halîfelerin çocuklarına muallimlik yapmış ve kendisine on beş dînâr maaş bağlanmıştır.<sup>78</sup> Hüseyin b. Fadl’a (öl. 282/896) Horasân emîri Abdullâh b. Tâhir tarafından Nisâbur’da ev alınmış, o da insanlara ilim

<sup>67</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/161.

<sup>68</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/284.

<sup>69</sup> Cemâluddîn Ebü’l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâ’ir-ricâl* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1400), 20/285.

<sup>70</sup> Ebü’l-Kâsım Sikatüddîn Alî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 18/109.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/26.

<sup>72</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât alâ mâ fi’l-müdevvene min gayrihâ mine’l-ümmehât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 1/46.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratu’l-huffâz* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/155-156.

<sup>74</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/490.

<sup>75</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/530.

<sup>76</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/602.

<sup>77</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 22/199.

<sup>78</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417), 10/90.

öğretmiş, bu emeği karşılığında muhtemelen maaş verilmiştir.<sup>79</sup> Rivâyet-  
te bulunan memurlar arasında kadılık, valilik, imâmlık veya memurluk  
gibi doğrudan hadîs rivâyetiyle ilgili olmayan görevliler yanında sadece  
hadîs veya öğretimle ilgilenen hocaların bu eğitimden ücret almaya baş-  
ladıkları anlaşılmaktadır.

### 2.2.2. Serbest Meslekte Çalışanlar

Devletten herhangi bir geliri olmayan ve ticaret, hayvancılık, tarım,  
el sanatları gibi işler yapan bazı âlimlerin bu meslekleri tercih etmelerin-  
de siyasetten uzak kalma ve yönetimden bağımsız hareket etme anlayışı  
etkili olmuştur. Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) halîfe ve insanlardan sada-  
ka ve benzeri yardımları almamıştır.<sup>80</sup> el-Kâsım b. Muhaymira (öl.  
100/719) yaptığı hocalık karşılığında ücret almamıştır.<sup>81</sup> Dahhâk b.  
Müzâhim (öl. 102/721) verdiği dersten ücret kabul etmemiştir.<sup>82</sup> K sım b.  
Abdurrahmân (öl. 116/735)<sup>83</sup> ve Kâsım b. Ma'n (öl. 175/792) kadılık gö-  
revinden ücret kabul etmemiştir.<sup>84</sup> Ancak bu kişilerin aynı zamanda var-  
lıklı olmaları sebebiyle ücret alma veya almamayı etkileyen unsurun daha  
çok maddî durumla doğrudan ilişkili olduğunu anlaşılmaktadır. Evzaî'nin  
(öl. 151/769) maaş dışında hadîs rivâyetinden hediye ve ücret almadığını  
söylemesi buna örnektir.<sup>85</sup>

### 2.2.3. Hadîs Rivâyetinden Ücret Kabul Edenler

Bu dönemde doğrudan rivâyet karşılığında ücret alındığına dair ör-  
nekler de söz konusudur. Buhârî'nin (öl. 256/870) de hadîs hocalarından  
olan Ebû Nuaym (öl. 219/834) kendisinden hadîs rivâyet edenlerden  
ücret almıştır. Bu durumu kınayanlara "Naklettiği hadîs rivâyetinden  
ücret aldığım için beni ayıplıyorlar. Ancak evde on üç kişi var ama tek bir  
somun ekmeği yok." diyerek kendini savunmuştur.<sup>86</sup> Dimâşk'ta Ulu Ca-  
mii'nin hatibi olan Hişâm b. Ammâr (öl. 245/860) naklettiği hadîslerden  
ücret aldığı gibi aktardığı iki varak için bir dirhem ücret almıştır.<sup>87</sup> Bütün  
ömrünü hadîse adayan Ebû Abdullâh Bahşel (öl. 264/878) maddî geliri

<sup>79</sup> Zehebî, *Siyer*, 13/414.

<sup>80</sup> Zehebî, *Tezkira*, 1/44.

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/202.

<sup>82</sup> Zehebî, *Siyer*, 4/599.

<sup>83</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/304.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/385.

<sup>85</sup> Zehebî, *Siyer*, 7/132.

<sup>86</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medîne: el-  
Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 155.

<sup>87</sup> Mizzi, *Tehzîb*, 30/249-250.

olmadığı için rivâyet ettiği hadîslerden ücret almıştır.<sup>88</sup> Fakir ve çok fazla kız çocuğu babası Hâris b. Muhammed (öl. 282/896) de hadîs rivâyetine karşılık ücret talep etmiştir.<sup>89</sup> Aşırı fakir olan Alî b. Abdülazîz (öl. 286/900) de naklettiği hadîs rivâyetinden ücret almıştır.<sup>90</sup> Ebû Şu'ayb (öl. 295/908) de fakir olduğu için rivâyet ettiği hadîslerden ücret almıştır.<sup>91</sup> Hadîs rivâyetlerinden ücret alanların ortak özelliği fakir ve ihtiyaç sahipleri olmasının yanında şartlara bağlı olarak hicrî üçüncü asırda yaşamış olmaları dikkat çekicidir.

Hicrî üçüncü asırda devlet imkânlarının halkın tamamına ulaşamaması sonrası maddî yönden sıkıntı çekenler içinden rivâyet karşılığında ücret almayı tercih edenler olmuştur.<sup>92</sup> Bu gelişme sonrası bazıları, maddî beklenti ile hadîs rivâyeti ve öğretiminde bulunanları ayıplamıştır.

### 2.3. Medrese Sonrası Dönem

İlk medrese 459/1667 yılında Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından Bağdat'ta kurulan medrese kabul edilse de Ebû Bekir es-Sıbğî (öl. 342/954) gibi maddî imkânı olan bazı âlimler medreselerin ilk örneklerini tesis etmişlerdir.<sup>93</sup> Yine Nizâmiye medreselerinden evvel Horasan ve Mâverâünnehir'de medrese açılmasına rağmen böyle kabul edilmesinde önceki medreselerin sınırlı ve sathî kalan müesseseler olarak kısa bir müddet varlıklarını sürdürmesi ve talebeye imkân sağlanamamasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>94</sup> Hâlbuki Nizâmiye medreseleri zamanla köy ve kasabalara kadar devlet eliyle yaygınlaşmış, eğitim müfredatı oluşmuş, öğrencilere barınma ve maddî imkânlar sunulmuş ve İslâm diyarlarına yayılarak devamlılık göstermiş bir kurum haline gelmiştir.<sup>95</sup> Sistemli eğitim veren medreseler ister devlet isterse vakıf eliyle idare edilsin konuyla ilgili yönü hocaların belli bir ücret karşılığında çalıştırılmalarıdır.<sup>96</sup> Örneğin ilk medrese olan Nizâmiye Medreselerinde ders verme daha saygın kabul edildiği için hoca seçiminde titizlik gösterilmesi yanın-

<sup>88</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/322/323.

<sup>89</sup> Zehebî, *Tezkira*, 2/145.

<sup>90</sup> Zehebî, *Tezkira*, 2/147.

<sup>91</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdât*, 9/442.

<sup>92</sup> Kanbaş, *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*, 113-115.

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyer*, 17/170.

<sup>94</sup> Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, thk. Ebü'l-Vefâ Mustafâ el-Merâgî (Kâhire: el-Meclisü'l-ala li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 32.

<sup>95</sup> Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid*, 33; Kazıcı, *İslâm Eğitim Tarihi*, 48-49; Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1998), 239.

<sup>96</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003), 49.

da onlara ödenecek maaşının benzersiz olduğu belirtilmiştir.<sup>97</sup> Bu yüzden farklı mezhebe mensup olanların mezhebini değiştirdiği veya onlardan tespit edilenlerin medreseden uzaklaştırıldığı nakledilir.<sup>98</sup> Buralarda İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimler yanında Sem'ânî (öl. 510/1116), İbn Cevzî (öl. 597/1201) gibi önemli hadîs hocalarının ders verdiği dikkate alındığında medreselerin değeri daha iyi anlaşılır.<sup>99</sup> Daha sonra ihtisas medreseleriyle birlikte İslâm tarihinde üne kavuşmuş âlim ve muhaddislerin pek çoğunun yolu bu medreselerde kesmiştir. Medrese sistemiyle hocaların ücret alması âlimlerin maaşı öncelediği veya amaçlarının sadece maddiyat olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Örneğin medresenin ilk müderrislerinden Gazzâlî'nin "Öğretici, öğretme karşılığında ücret ve teşekkür beklememeli aksine Allah'ın rızasını gözetmesi gerekir... Bu esas alınmadığında makam ve mevki elde etmek için sultanların hizmetine ve her türlü zillete razı olanlar bulunacaktır."<sup>100</sup> ifadeleri dikkate değerdir. Yine İbn Hacer (öl. 852/1448) maaşını hayır yollarında infak etmiş, görevli olarak gittiği yerlerde devlet imkânından yararlanmamayı tercih etmiştir.<sup>101</sup>

1114 | db

İlk medresenin kurulmasından sonra darü'l-kurrâ, darü'l-hadîs ve darü'l-tıp gibi ihtisas eğitimi veren kurumlar açılmıştır. Nizâmiye medreselerinden yaklaşık bir asır sonra Selçuklu Atabeyi Nûreddin Zengî tarafından Şam'da 563/1168 yılında darü'l-hadîsler kurulmuştur. Sonraki yıllarda yaygınlık kazanan darü'l-hadîslerde İbn Asâkir (öl. 600/1204), İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), Nevevî (öl. 676/1277), Mizzî (öl. 742/1338), Zehebî (öl. 748/1347), İbn Kesîr (öl. 774/1372), İbn Hacer, Suyûtî (öl. 911/1505) gibi pek çok hadîs âlimi maaş karşılığında müderrislik yapmıştır.<sup>102</sup> Müderrisine altmış akçe yevmiye verilmesi sebebiyle vakfiyesine nispetle altmışlı medreseler diye isimlendirilen medreselerden biri Sü-

<sup>97</sup> Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid*, 34.

<sup>98</sup> M. Asad Talas, *Nizâmiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim Öğretim*, çev. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 88.

<sup>99</sup> Ali Toksarı, "Selçuklularda Hadîs Eğitimi ve Öğretimi", *Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2014), 189-190.

<sup>100</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/56.

<sup>101</sup> Betül Şimşek Öztürk, *İbn Hacer el-Askalânî'nin Hadîs Usûlcülüğü* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 5.

<sup>102</sup> Karacabey, "Hadîs Öğretiminde Medrese Ve Dârü'l-Hadîslerin Yeri", 229; Ekrem Yücel, "Dârü'l-Hadîslerin Müfredatı ve Eğitimi", *Anadolu'da Hadîs Geleneği ve Darü'l-Hadîsler* (Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011), 275.

leymaniye Medresesidir.<sup>103</sup> Ayrıca eğitim dışında Osmanlı padişahlarının türbelerinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri hatmedilmiş, okuyanlara ücret verilmiştir. Yine Mekke'de Buhârî'ye ait *Sahîh*'in okunması için atama yapılmış ve ücret bağlanmıştır.<sup>104</sup>

### 3. Hadîs Rivâyeti Karşılığında Ücret Almaya Dair Görüşler

Hadîs rivâyeti ve öğretimi karşılığında ücret almanın tarihî seyrinden sonra ücret almaya dair görüş ve tartışmalar daha sağlıklı değerlendirilebilir. Bu konuda görüşler "Ücret almama", "Ücret alma" ve "Bazı şartlarda ücret alma" şeklinde üç başlıkta toplanabilir.

#### 3.1. Ücret Almama

Hadîs rivâyeti ve öğretimi karşılığında ücret almaya karşı olan görüşlerin delili âyet ve hadîslere dayanır. Kur'ân'da peygamberlerin ücret istemediğine dair ayetler bu delillerdendir. "*Burada hazır bulunanlar bulunmayanlara ulaştırın.*"<sup>105</sup> "*Allah, hadîsimi işittiği gibi muhafaza ederek başkasına nakledenin yüzünü ağartsın.*"<sup>106</sup> "*(Öğrendiklerinizi) geride kalanlara haber veriniz.*"<sup>107</sup> ve "*Sizler benden işitiyorsunuz, sizden başkaları dinler. Sizi işitenden ise başkası işitir.*"<sup>108</sup> gibi hadîsler yanında Yemenli Ebû Şâh'a hutbenin yazılması ve Abdullâh b. Amr'a hadîsleri yazması için müsaade edilmesi de delil olarak kullanılabilir.<sup>109</sup> Rasûlullâh'ın bu tasarrufları hadîs rivâyetinin ücretsiz olarak tavsiye ve teşvik edilmesi şeklinde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in "İlim ve Kur'ân ehli, ilim ile Kur'ân (öğretiminden) ücret almayın. Bu menfaat sizi cennete girmede geri bırakır."<sup>110</sup> ifadeleriyle o dönemin anlayışını yansıtmaktadır. Yine Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/728) İyâs b. Muâviye'ye "İlmime karşılık hiçbir ücret almam." ifadeleri de bu yaklaşımın yansımasıdır.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Ayşe Zişan Furat, "Medreselerde Eğitim: Osmanlı Dönemi Medreseleri", *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü & Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 226.

<sup>104</sup> Karacabey, "Hadîs Öğretiminde Medrese Ve Dârü'l-Hadîslerin Yeri", 225.

<sup>105</sup> Buhârî, "İlm", 9; Müslim, "Kasâme", 29.

<sup>106</sup> Tirmizî, "İlm", 7.

<sup>107</sup> Buhârî, "İlm", 25.

<sup>108</sup> Ebû Dâvûd, "İlm", 10.

<sup>109</sup> Buhârî, "İlm", 39;

<sup>110</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi' li-ahlâkir-râvî ve âdâbi's-sâmî* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 1/356.

<sup>111</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Müntezam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülük* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/140.

Hatîb (öl. 405/1014), *hadîs rivâyetinden ücret almayı hoş görmeme* babında ücret almama görüşünü savunanların düşüncelerini yansıtmıştır. Ebû'l-Âliye (öl. 90/709) Tevrât'taki "Sana ücretsiz öğrettiği gibi ücretsiz öğret." ifadesini esas almıştır. Hasan el-Basrî (öl. 110/728) hadîs rivâyeti sonrası verilen hediye reddettiği ve bu tür meclislerde bulunanların Allah katında ecrinin olmayacağını söylemiştir. Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) varlıklı râvînin naklettiği hadîsin yazılması ama fakir râvînin naklettiği hadîsin yazılmamasını ifade etmiştir. Hammâd b. Seleme hediye vermek isteyenlere hadîs ile hediye arasında tercih yapmasını istemiştir.<sup>112</sup> Süleymân b. Harb (öl. 224/839) muhaddislerin hadîsleri dirhemlerle almasına sitem etmiştir. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) hadîsi satan kişinin rivâyetinin yazılmayacağını söylemiştir. Ebû Hâtim (öl. 277/890) hadîsi satın alan kişinin rivâyetinin yazılmayacağı görüşündedir.<sup>113</sup> Irâkî (öl. 806/1404) de İshâk b. Râhûye, Ebû Hâtim ve Ahmed b. Hanbel'in ücretle hadîs rivâyetini kabul etmediğini belirtmiştir.<sup>114</sup> Yine Endülüs'te hadîs öğretimini başlatan hadîs hafızlarından İbn Vaddâh (öl. 287/900), fakirliğine rağmen hadîs ilmine karşılık makam ve ücret talep etmemesi<sup>115</sup> gibi örnekleri artırmak mümkündür.

1116 | db

Hadîs rivâyeti karşılığında belli bir ücretin alınmaması genellikle mü-rüvvetle ilişkilendirilmiştir. Ücret almanın hadîsçiye tesâhüle sevk etmesi, örfe uygun olmaması ve sû-i zan endişesi gibi sebeplerle râvînin mü-rüvvetini bozan davranışlardan biri kabul edilmiştir.<sup>116</sup> Yine Hatîb'in hadîs rivâyetinden ücret meselesinde râvînin ziyade yoluna gidebileceği, dinlemediği hadîsi işittiği iddiasında bulunabileceği ve râvî hakkında sû-i zan oluşabileceği gibi endişeler adına menedildiği görüşü<sup>117</sup> de ücretin dinî bir tartışmadan ziyade ahlakî alanı daha çok ilgilendirdiğine işaret eder. Ebû Kılâbe el-Cermî (öl. 104/722), Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), A'meş (öl. 148/765), Ahmed b. Hanbel, Buhârî gibi âlimler devlet adamlarının hadîs rivâyet teklifini kabul etmedikleri gibi gönderilen paraları da kabul

<sup>112</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs* (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 2/93.

<sup>113</sup> Hatîb, *Kifâye*, 153-154.

<sup>114</sup> Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *Elfîyetü'l-İrâkî* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428), 121; es-Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, 2/90-91.

<sup>115</sup> Ebû'l-Vefâ el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rîfeti Ulemâi'l-Mezheb* (Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.), 2/180-181.

<sup>116</sup> Hatîb, *Kifâye*, 80; Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 118-119.

<sup>117</sup> Hatîb, *Kifâye*, 154.



etmemişlerdir.<sup>118</sup> Hattâbî (öl. 388/998) de mutedil bir şekilde idareden uzak durmuştur.<sup>119</sup>

Ücret almaya dair tartışmanın daha çok hicrî üçüncü asırda olduğu tespiti yanında yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi ücret alınmamasını savunanlar da bu asırda yoğunlaşmaktadır. O dönemin şartları gereği konu değerlendirildiğinde bu kanaati paylaşanlar, âlimin günlük geçimini temin ederek rivâyet ve öğretime karşılık maddî ücrete ihtiyaç duymadan manevî ecrin hâkim olması düşüncesine sahiplerdir. Bu yüzden İbn Adî'nin (öl. 365/976) hadîsi Allah rızası için okutması sebebiyle sadece Ebû Ya'lâ'nın (öl. 307/919) *Müsned'*ini dinlediğini söylemesi önemlidir.<sup>120</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de selef gibi hadîs rivâyetinden ücret alınmaması ve bir meslek sahibi olunması görüşünü savunmuştur.<sup>121</sup> İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) de resmî görev tekliflerini kabul etmemiş ve geliri olanların idarî görevleri kabul etmemesi tavsiye etmiştir.<sup>122</sup>

### 3.2. Bazı Şartlarda Ücret Alma

Rivâyet karşılığında ücret alınması veya alınmaması yönünde katı bir tavır almak yerine alınması yönünde belli bir meyli olan âlimler, bunu bazı şartlarla sınırlandırarak ücret alan râvînin rivâyetini kabul etmişlerdir. *Zorlayıcı sebepler* olarak ifade edilebilecek bu gerekçeler zaman ve şartlara göre değişmekle birlikte daha çok öne çıkanlar geçim sıkıntısı ve zamanını hadîse tahsis etmedir. Ancak ücret, daha çok mürüvvete aykırı görüldüğünden hadîs ve muhaddisin itibarını zedeleyici bir tavra veya kötü zanna sebep olmamasına dikkat çekilmiştir.<sup>123</sup>

Bazı muhaddisler geçim sıkıntısı ve mecburiyete bağlı olarak rivâyet üzerinden geçimini temin etmişlerdir. Ancak hadîse ziyade yapmama, hileli yola başvurmama ve garîb nakillerde bulunmama koşuluna dikkat çekmişlerdir. Örneğin İbnü'l-Mübârek (öl. 188/804), İshâk b. Râhûye, Ahmet b. Hanbel ve Buhârî gibi meşhur âlimlerin şeyhi de olan Ebû Nuaym el-Fadl'ın (öl. 219/834) hadîs rivâyetlerinden ücret aldığı hatta tam

<sup>118</sup> M. Yaşar Kandemir, "Muhaddis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/393.

<sup>119</sup> Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadîs İlmindeki Yeri* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002), 41-43.

<sup>120</sup> İbrahim Hatipoğlu, "Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/258.

<sup>121</sup> İbrahim Hatipoğlu, "İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/550.

<sup>122</sup> Abdülkerim Özeydin, "İbnü'l-Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/27.

<sup>123</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 119.

ayar dirhemi olmayanlardan farkını talep etmesi eleştirildiğinde alma sebebinin fakirlik olduğunu açıklamıştır.<sup>124</sup> İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) hocası İbn Nâsır es-Selâmî, Ahmed b. Muhammed'in (öl. 470/1077) rivâyetler için ücret almasına dair "Ondan hadîs alanların kendisini meşgul etmesi sebebiyle ailesinin geçimini sağlayamaması ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (öl. 476/1083) de ücret alınmasına fetva verdiği için bedel yanında zekât da almıştır." dediği nakledilir.<sup>125</sup> Yine önceleri maddî durumu sebebiyle ikram ve yardım alan Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) sonraları ilmini politik baskıdan korumak adına ticaretle ilgilendiği aktarılır.<sup>126</sup>

### 3.3. Ücret Alma

Rivâyet karşılığında ücret alınmasının öne çıkan delilleri "*Karşılığında ücret aldıklarınızın en hak edileni Allah'ın kitabıdır.*"<sup>127</sup> hadîsi ve Hz. Peygamber döneminde devlet işlerinde çalışanlara verilen ücretler üzerinden getirilir.<sup>128</sup> Özellikle ücret almayı Kur'ân öğretmeye benzetenler mukayese yoluyla rivâyet karşılığında ücret alınması görüşünü paylaşırlar.<sup>129</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî bu konuda öne çıkan isimlerdendir.<sup>130</sup>

1118 | db

Hatîb, *hadîs rivâyetinden bedel alan kişilerin bazı haberleri* babında ücret almaya dair birtakım örnekleri sıralamıştır. İki önemli muhaddis olan Tâvûs'un (öl. 106/725), İkrime'nin (öl. 105/723) taşıdığı ilmi kastederek "Bu kölenin ilmini altmış dînâra almayayım mı?" diyerek ücret karşılığı onu almıştır. Mücâhid (öl. 103/721) kendisinden hadîs öğrenmek için gelenlerden birine "Git! Şu işi bana yap daha sonra hadîs rivâyet edeceğim." diyerek bedel almıştır. Nesâî (öl. 303/915), Ya'kûb b. İbrâhîm'in (öl. 252/866) dînâr karşılığında hadîs rivâyet ettiğini söylemiştir. Ali b. Abdülazîz (öl. 286/899) kendisine gelenlerin her birinden bedel almış hatta içlerinden fakir olanın tasını almadan hadîs rivâyet etmemiştir. Kendisini kınayanlara da hacılar gittikten sonra çaresiz kaldığını söylemiştir.<sup>131</sup>

<sup>124</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/152.

<sup>125</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müntezam*, 16/193; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 119.

<sup>126</sup> Recep Özdilek & Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/24.

<sup>127</sup> Buhârî, "Tıb", 33.

<sup>128</sup> Buhârî, "Ahkâm", 17.

<sup>129</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 119; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs ilâ ihtisâri ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 105; Burhânettîn Ebû İshâk İbrâhîm Ca'ferî, *Rusûmu't-tahdîs fi ulûmi'l-hadîs*, thk. İbrâhîm b. Şerîf (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1421/2000), 103.

<sup>130</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 119.

<sup>131</sup> Hatîb, *Kifâye*, 156.

Hadîs rivâyetine ücret alma devlet veya kişi eliyle gerçekleşebilir. Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/719) Humus valisine yazdığı "Ehl-i salâhın ihtiyaçlarını hazineден giderin. Böylece onları hiçbir şey Kur'ân okuma ve hadîs nakletmekten alıkoymasın."<sup>132</sup> ifadeleri hadîsçilere verilen öneme işarettir. Medreseyle birlikte bütün zamanlarını ilme ve öğrencilere adanmış olan hadîsçilerin rivâyet nakli ve hadîs eğitiminin uzmanlık gerektiren bir meslek haline dönüşmesi sebebiyle alınan maaşın ehliyet ve liyakate bağlı verilen emek ve zamanın karşılığı kabul edilir. Medreseler ve dârü'l-hadîslerin devlet ve vakıf eliyle faaliyete başlamasıyla birlikte diğer alanlardaki müderrisler gibi hadîs hocalarına da maaş bağlanmıştır. Bunlar arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Sem'ânî, İbn Cevzî, İbn Asâkir, İbnü's-Salâh, Nevevî, Mizzî, Zehebî, İbn Kesîr, İbn Hacer, Suyûtî gibi hadîs tarihinde her biri derin izler bırakan muhaddisler de ücret almışlardır. Hatta Bedreddin Aynî (öl. 855/1451) resmî görevinden azledilince geçim sıkıntısı yaşamış ve kitaplarından bazılarını satmak zorunda kalmıştır.<sup>133</sup> Ebû Bekr el-Mervezî'nin (öl. 211/826) "Eğitim-öğretimden aldığım ücret insanların elindekini beklemekten yani onlara dilenmekten daha sevimsidir."<sup>134</sup> sözü kişilerden ücret aldığını gösterir. İbn Habîb (öl. 406/1016) gibi hadîsle ilgilenen âlimler de ders halkalarına katılan öğrencilerden ücret almış, imkânı olmayanları ise bahçesinde çalıştırmıştır.<sup>135</sup> Hicrî üçüncü asırda hadîsçilerin geçim sıkıntısı yaşamaması, dördüncü asırdan sonra ömrünü hadîse adanması yanında hadîs ilmine ilginin azalabileceği gibi endişeler ücret almayı etkilemiştir.<sup>136</sup>

#### 4. Rivâyet Karşılığında Ücret Almanın Cerh-Ta'dile Etkisi

Ebû Kılâbe, Eyyûb es-Sahtiyânî, A'meş, Ahmed b. Hanbel, Buhârî gibi muhaddislerin ihtiyaç içinde olmalarına rağmen devlet adamlarının ayağına gitmek suretiyle hadîs rivâyet etme teklifini kabul etmedikleri ve onların gönderdiği paralara el sürmedikleri ifade edilmişti. Ancak idarecilerle yakın olmayı istemeyen ve geçim sıkıntısı içinde dahi ücret almamayı tercih eden münekkit âlimlerin ücret alan râvîlerin rivâyetlerine yer vermesi bu râvîler hakkındaki genel yaklaşımı yansıtmaktadır. Örneğin Buhârî'nin Ebû Nuaym, Hişâm b. Ammâr, Ya'kûb b. İbrâhîm gibi ücret

<sup>132</sup> Mehmet Sait Hatipoğlu, *Şerefü ashâbi'l-hadîs* (Ankara: Dârü İhyâü's-Sünneti'n-Nebevî, ts.), 64.

<sup>133</sup> Hasan Demirel, *Bedrüddîn el-Aynî ve Nuhabu'l-Efkâr Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 11.

<sup>134</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/276.

<sup>135</sup> Mehmet Ali Sarı, "İbn Habîb en-Nîsâbü'rî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/510.

<sup>136</sup> M. Yaşar Kandemir, "Muhaddis", 30/393.

alan râvîlerin rivâyetlerini eserine alması bu durumun adaleti zedeleyici görmediği şeklinde okunabilir.<sup>137</sup> Bu yüzden ücret almakla öne çıkan isimler incelendiğinde belli bir fikrin oluşacağı anlaşılmaktadır.

*Ebû Nuaym el-Fadl* (öl. 219/834) hadîs usûlü kitaplarında hadîs rivâyetine ücret almakla öne çıkan isimlerdendir.<sup>138</sup> Çok fakir olması ve on üç nüfusa sahip olması sebebiyle rivâyetlerinden ücret almıştır.<sup>139</sup> Buna rağmen “emîrû’l-mü’minîn fi’l-hadîs” denilmiş ve Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Buhârî gibi muhaddislere hocalık yapmıştır.<sup>140</sup> İbn Hibbân (öl. 354/965) *Sikât*’ında yer vermiş, Ebû Hâtim ona “hâfız” ve “mütkin”, Zehebî “hâfız” ve “hüccet” ta’dîl ifadelerini kullanmışlardır.<sup>141</sup>

*Hişâm b. Ammâr* (öl. 245/859) hadîs rivâyetinden ücret almaya ihtiyacı olmadığı halde bedel almayı tercih etmesi sebebiyle tenkide uğramıştır. Hadîs metninin sık veya seyrek yazımına göre fiyat belirlediği ve bu yüzden bazı râvîlerin ondan hadîs rivâyet etmekten vazgeçtiği nakledilir. Buna rağmen İclî (öl. 261/875) onu “sika” ve “sadûk” görmüş, Yahyâ b. Maîn de tevsik etmiştir.<sup>142</sup>

*Ya’kûb b. İbrâhîm*’in (öl. 252/866) hadîs rivâyetinden ücret almayı caiz gördüğü ve naklettiği hadîs için bir dînâr aldığı belirtilir.<sup>143</sup> Nesâî verdiği bu bilgiye rağmen onu tevsik etmiş, Hatîb “sika”, “hâfız” ve “mütkin”, Ebû Hâtim de “sadûk” ifadesiyle onu ta’dîl etmiştir.<sup>144</sup>

*Hâris b. Usâme* (öl. 282/895) rivâyetlerden ücret aldığı için tenkide uğramıştır. Kendisini en küçüğü altmış yaşında olan altı kızı olduğu, onlara da fakirlerin talip olması sebebiyle evlendiremediği ve kefen bulama korkusuyla otuz yıldır kefenini hazır tuttuğunu söyler. Hakkında zayıf

<sup>137</sup> Örnekler için bk. Buhârî, “Hayz”, 3; “Eşribe”, 6; “İmân”, 7.

<sup>138</sup> Hatîb, *Kifâye*, 155.

<sup>139</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/152.

<sup>140</sup> Mizzi, *Tehzîb*, 23/205.

<sup>141</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Büstî, *Sikât* (Haydarâbât: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/319; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl* (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 1382/1963), 3/350.

<sup>142</sup> Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât* (Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1405/1985), 2/332; Zehebî, *Siyer*, 11/424-426.

<sup>143</sup> Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine’s-sünen* (Haleb: Mektebü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Tahâre 46”; el-Vellevî, Muhammed b. Alî, *Zehîratü’l-ukbâ fi şerhi’l-Müctebâ* (Riyâd: Dârü’l-Mi’râci’l-Düveliyeye, 1416/1996), 2/53.

<sup>144</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdât*, 14/279; Zehebî, *Siyer*, 12/142.

olduğu ifade edilmekle birlikte İbn Hibbân *Sikât*'ında yer vermiş ve Dârekutnî (öl. 385/995) "sadûk" hükmünde bulunmuştur.<sup>145</sup>

*Alî b. Abdülazîz* (öl. 286/899) sadece ilimle meşgul olduğu ve başka kazancı olmaması sebebiyle ücret almış, bedel almadan hadîs okutmasından dolayı tenkide uğramıştır. Nesâî kendisinden hadîs rivâyet etmemeyi tercih etse de İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) onu "sadûk", Dârekutnî "sika me'mûn" görmüştür.<sup>146</sup>

*Abdullâh b. el-Hasan el-Harrânî* (öl. 292/904) hadîs rivâyetleri karşılığında ücret almıştır. Buna karşın Ma'mer "sadûk", Dârekutnî "sika" ve "me'mûn" lafızlarıyla tevsik etmiştir.<sup>147</sup> Ayrıca İbn Hibbân onu *Sikât*'ına almıştır.<sup>148</sup>

Rivâyet karşılığında ücret tartışmasının asıl kaynağı hadîse saygı ve tazim gösterilmesine dayandığı anlaşılmaktadır. Mâverdî'nin "Öğretmenin bilgisini Allah rızası için öğretmesi adaba daha uygundur"<sup>149</sup> görüşü de bunu desteklemektedir. Ancak bu anlayışa rağmen hadîs tarihinde rivâyet karşılığında ücret almaya dair örnekler ve bu bağlamda tartışmalar söz konusudur. İmam Mâlik döneminde dahi Kur'ân eğitimine karşılık ücret alınması tartışmalarıyla ilgili sorulara bir sakıncası olmadığı görüşü mevcuttur.<sup>150</sup> Bu minvalde Kâbisî (öl. 403/1012) gibi bazı âlimler "*Ücret almanıza en layık olan şey Allah'ın Kitabı'dır.*" hadîsi gereği ücret alınabileceğini savunmuşlardır.<sup>151</sup>

Muhakkak her Müslüman ahiret ücretini en hayırlı bedel olarak kabul etmelidir. Bu ilke yanında genel ve ferdî yarar birlikte sürdürülebilir. Elbette kişisel yararın umumun faydasına zarar vermemesi esastır. Ancak amme menfaati için çalışan âlimlerin fakru zaruret içinde bulunmaları ve neredeyse insanlardan yardım alma zorunda kalmaları bu aziz din için çalışan insanların konumuna yakışır bir durum değildir. Bu yüzden mefsedetin giderilmesi menfaatin celbine takdim edilmesi âlimlerce kabul görmüş yazılı olmayan kanun gibidir. Hadîs rivâyetini veya öğretimini

<sup>145</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, 8/183; Zehebî, *Tezkira*, 2/145.

<sup>146</sup> Ebû Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1371/1952), 6/196; Zehebî, *Tezkira*, 2/147.

<sup>147</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 2/406; Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzan* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), 3/271.

<sup>148</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, 8/369.

<sup>149</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 78.

<sup>150</sup> Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Kayrevânî el-Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufasssıla li-ahvâli'l-müte'allimîn ve ahkâmi'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn* (Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, 1986), 99, 109.

<sup>151</sup> el-Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufasssıla*, 99-101, 109.

meslek haline getiren öğreticilerin hayatın geçici menfaatlerine dalmadan,<sup>152</sup> altın ve gümüş biriktirme arzusu<sup>153</sup> gütmeyen ilminin daha verimli olabileceği şartların devlet imkânları çerçevesinde temini idealdir. Çünkü devlet, çalışanlarına emekleri karşılığında belli bir ücret vermeyi taahhüt eder. Fıkhi ve hukuki alandaki literatür dikkatlice incelendiğinde yasal yoldan elde edilen hakların da dinen meşru olduğunu görülür. Bu yüzden hadîşçinin temsil ettiği makamı ve hadîs ilminin itibarını zedelemeyecek imkânın sağlanması adına dinen bir yasağın olmadığı bir hususta icra edilen göreve karşılık ücret almanın helâl olduğu aşikârdır. Ayrıca Müslümanların ihlas ve ücret gibi iki seçenek arasında bir dayatma içinde olmadığı da bilinmelidir. Yani hadîs eğitimi ya Allah rızası için ya da ücretle yapılabilir anlayışı yerine ikisinin de birlikte olabileceği örnekler İslâm tarihinde mevcuttur.

### Sonuç

Rasûlullâh, peygamber olmasının yanında farklı rollerde bulunmuş, bu görevler karşılığında herhangi bir ücret talebi söz konusu olmamıştır. Yine Allah Rasûlü ashâbının her türlü ihtiyacı yanında onların tedrisatiyle yakından ilgilenmiş ve onlardan öğrendiklerini diğer insanlara nakletmelerini talep etmiştir. Bu istek yanında hadîsin ücret karşılığı nakline dair ihtilafı rivâyetlerin varlığı sebebiyle tartışmalar ve farklı görüşler oluşmuştur. Yine ücret konusunun tartışıldığı imâmlik, yöneticilik, kadılık, hacamat ve özellikle Kur'ân öğretimi gibi meselelerde hem rivâyetler hem de uygulamalar üzerinden mukayese yoluna gidilmiştir.

İslâm'ın eğitim ve öğretime verdiği önem âyet ve hadîsler yanında Hz. Peygamber'in pratikteki pek çok uygulamasına yansımıştır. Dinin verdiği bu mesajları içselleştiren Müslümanların başta sahâbe olmak üzere ilim yolunda yaptıkları fedakârlıkları kadim İslâm eğitim geleneğinde pek çok güzide örnekleri vardır. Dârü'l-Erkâm, Ashâb-ı Suffe örnekleriyle başlayan eğitim sürecinde uygun görülen ev, mescit veya medrese gibi mekânlarda eğitim faaliyeti gerçekleşmiştir. Konuya dair ihtilafı rivâyetler yanında tarihî seyir içinde şartlara bağlı olarak yaşanan değişimin etkisiyle rivâyet karşılığında ücret almaya dair farklı pratikler söz konusudur. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde doğrudan rivâyet karşılığında ücret almaya dair örnekler mevzubahis olmamıştır. Sahâbenin rivâyet karşılığında ücret almamasına onların maneviyatı önceleme yanında tabana yayılmış olan maddî imkânların etkili olduğu anlaşılacak-

<sup>152</sup> Al-i İmrân 3/14.

<sup>153</sup> et-Tevbe 9/34.

tadır. Tâbiîn döneminde ilmin gelişmesi ve şartların değişmesi rivâyet karşılığında ücret alınmasına dair bazı örneklerin görülmesine yol açmıştır. Hicrî ikinci ve üçüncü asırda yönetici çocuklarına ders veren hadîs âlimleri arasında devletten maaş alanlar yanında hadîs rivâyeti sebebiyle halktan ücret alan râvîler de olmuştur. Hadîsi ücret karşılığında rivâyet edenler arasında çoğunlukla maddî imkânı yerinde olmayanlar bulunmakla birlikte ücret almayı çeşitli delillerle savunanlar da olmuştur. Özellikle bu gelişmeye karşı olanlar devlette görev almayarak geçimini serbest meslekle temin etmişler ve onlar halktan da rivâyet karşılığında ücret talebinde bulunmamışlardır. Bu dönemde ücret almayanlar ise devlet veya halktan ücret alanları ayıplama ve kınama yoluna gitmişlerdir. Üçüncü asırda yoğunlaşan bu tartışmada bazı âlimlerin rivâyet faaliyetinin meslek olarak görülmesi fikrine dinî kaygılarla karşı çıkmaları etkili olmuştur. Kısacası sınırlı örnekler dışında hadîs ricâl tarihi incelendiğinde râvîler hadîs rivâyeti ve öğretimi karşılığında genel olarak ücret almamayı tercih etmişlerdir. Ancak çeşitli saiklerle az sayıda râvî ücret alma yoluna gitmiştir. Daha dikkat çekici olan ise tartışmanın arttığı üçüncü asırda ücret almayanlar ve bedel almayı caiz görmeyenlerin karşılık alan râvîlerden hadîs rivâyetinde bulunmalarıdır. Bu durum, hadîs rivâyetinde ücret alma meselesinin tek başına cerh sebebi olmadığına işaret etmektedir.

Hicrî dördüncü asırda düzenli olmayan ilk medrese örnekleri sonrası beşinci asırda sistemli medreseler kurulmaya başlanmıştır. Bu dönemde, medreselerde nitelikli hocalara ihtiyaç duyulması üzerine diğer hocalar gibi hadîs rivâyeti ve eğitimi faaliyetinde bulunan müderrislere de zaman ve emekleri karşılığında ücret verilmeye başlanmıştır. Toplumda medrese kültürü yerleşmiş ve beşinci asırdan sonra öne çıkan muhaddisler arasında yolu medreseye uğramayan neredeyse olmamıştır. Hadîs rivâyeti ve eğitimi karşılığında ücret almaya dair tartışmalar da bu yeni durum karşısında azalmaya başlamıştır. Bu etkileşim özellikle beşinci asır ve sonrası ricâl âlimlerinin tahdîs ücreti alan râvîleri cerh etmemelerinde etkili olmuştur.

#### KAYNAKÇA

- Acâc, Muhammed el-Hatîb. *Ebû Hüreyre rivâyetü'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1402/1982.
- Acâc, Muhammed el-Hatîb. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Beyrût: Darü'l-Fikr, 3. Basım, 1400/1980.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aydın, M. Akif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *Avnü'l-mabûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetu sunen ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ca'ferî, Burhânettîn Ebû İshâk İbrâhîm. *Rusûmu't-tahdîs fî ulûmi'l-hadîs*. thk. İbrâhîm b. Şerîf. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1421/2000.
- Çelebi, Ahmet. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'an Öğretim ve Okuma Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 119-131.
- Demirel, Hasan. *Bedrüddîn el-Aynî ve Nuhabu'l-Efkâr Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrût: Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm. *el-Harâc*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Efendioğlu, Mehmet. "Bazı Sahâbiler Ücret Karşılığı Hadîs Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Furat, Ayşe Zişan. "Medreselerde Eğitim: Osmanlı Dönemi Medreseleri". *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü & Şakir Gözütök. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Güner, Osman. *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Câmi' li-ahlâkir-râvi ve âdâbi's-sâmî*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdât*. 24 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Ebû Ya'lâ el-Mevsilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hatipoğlu, İbrahim. "İbnü'l-Cevzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. Ankara: Dârü İhyâ'ü's-Sünneti'n-Nebevî, ts.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî. *Elfiyetü'l-İrâkî*. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428.
- İbn Abdilberr, Ebû Umer Yûsuf en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Mecmûatü resâil*. 2 Cilt b.y.: y.y., ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Alî. *Târîhu Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh. *Şerhu Nehci'l-belâğ*. 20 Cilt. Bağdât: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1959.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzi. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ'ü't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Mezheb*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379.



- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizan*. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Büstî. *Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbât: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn. *el-Bâ'isü'l-hasîs ilâ ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Müntezam fî târihi'l-ümem ve'l-mülük*. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzuddîn Alî el-Cezerî. *Usdu'l-ğâbe fî marifeti's-sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâbisî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Kayrevânî. *er-Risâletü'l-mufasssıla li-ahvâlî'l-müte'allimîn ve ahkâmî'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*. Tûnus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, 1986.
- Kanbaş, Mahmut Sami. *İlk Üç Asırda Muhaddislerin Meslekleri ve Geçim Kaynakları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muhaddis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karacabey, Salih. "Hadîs Öğretiminde Medrese Ve Dâru'l-Hadîslerin Yeri". *Anadolu'da Hadîs Geleneği ve Darü'l-Hadîsler*. ed. Muhittin Düzenli. Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011.
- Karacabey, Salih. *Hattâbî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*. 4. Cilt. b.y.: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadîs Problemleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Köymen, M. Altan. *Alparslan ve Zamanı I*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1983.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Müezzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-sünen*. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özdilek, Recep & Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özen, Şükrü. "Kâdî Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

- Öztürk, Betül Şimşek. *İbn Hacer el-Askalânî'nin Hadîs Usûlçülüğü*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen. *el-Muhaddissü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404.
- Rıdvanoglu, Mahmut. "Hacamat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl. *es-Sübülü's-selâm*. b.y.: Dârü'l-Hadîs, ts. Sarı, Mehmet Ali. "İbn Habîb en-Nîsâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *Fethü'l-mugîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sibâî, Mustafâ. *es-Sünne ve mekânetühâ ff't-teşrî'i'l-İslâmî*. b.y.: Mektebü'l-İslâmî, 2000.
- Talas, M. Asad. *Nizâmiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim Öğretim*. çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Toksarı, Ali. "Selçuklularda Hadîs Eğitimi ve Öğretimi". *Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2014.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbârü'l-kudât*. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1366/1947.
- Vellvî, Muhammed b. Alî. *Zehîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ*. 42 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Mî'râci'd-Düveliyye, 1416/1996.
- Yücel, Ekrem. "Dârü'l-Hadîslerin Müfredatı ve Eğitimi". *Anadolu'da Hadîs Geleneği ve Darü'l-Hadîsler*. Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İ'tidâl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmî'l-mesâcid*. thk. Ebü'l-Vefâ Mustafâ el-Merâgî. Kâhire: el-Meclisü'l-'ala li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1416/1996.

# Deliberations over Receiving Pay in Exchange for Ḥadīth Narration and Teaching

Selahattin AYDEMİR \*

## Extended Abstract

The Prophet did not demand any monetary gains whilst he was directing the religious education and daily lives of Muslims. Various views have emerged when the deeds, which he did free of charge, started to be done by charging fees. However, discussions about receiving fees have mainly focused on religious fields, namely the teaching of the Qur'an, narration of ḥadīths, being an imam or muezzin by profession. Hence, it appears necessary to examine the existence of practices such as monthly salaries, wages, aid or offerings in exchange for narration of ḥadīths, together with their time-dependent change and the reasons. It is probable that changing circumstances as a result of the exact nature of life throughout history have impacted the insights on receiving fees. Islam pervaded through material and spiritual sacrifices of the companions of the Prophet. As of the period of Umar, the number of people receiving fees from the administration has increased because of reasons such as the rise in the number of people performing various duties on behalf of the administration and the spread of Islam on three continents. Further, the administrators sent instructors to various regions in order to educate the young and facilitate the convert of people believing in different faiths to Islam. Consequently, they received wages in exchange for their duties, and additionally they conveyed the ḥadīths they know to individuals.

No piece of information regarding that people received fees in exchange for ḥadīth narration during the period of the Prophet and his companions appears in the literature. Muādh b. Jabal was assigned to Yemen the fields of education and alms tax by the Prophet and though he is known to have received fee for this task, he didn't make his livelihood through ḥadīth narration. During the period of the companions, administrative assignments soared, and individuals received wages for these duties but ḥadīth narration in exchange for fee was out of the question. Further, during the period of the companions, instructing the masses on ḥadīths in masjids was realized free of charge. As ghanimah taken by means of conquests was distributed to the masses, people didn't need this fee and this affected the aforementioned situation, together with the spiritual side of the companions. Although Mutazila and Shia's accusations of concocting ḥadīths by some companions on behalf of Alī and Muawiya are in question, it doesn't hold any scientific basis along with its contradiction with historical facts.

Following the period of the companions, three groups of people appeared in terms of receiving fees in exchange for ḥadīth narration, namely those who received salaries from the government, those who were self-employed and those who received fees from narration. Scholars who occupied important positions in the fields of science and

\* Assistant Professor, University of Kayseri, Develi Islamic Sciences Faculty, Department of Hadith, selarayd@yahoo.com.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

ḥadīths during that period received huge sums of subsidies along with their salaries in return for the tasks they undertook. During the hijri third century, ḥadīth scholars such as Abū Dāūd, Abdallāh b. Muhammad and Ḥusayn b. Faḍl received support in return for courses they taught the masses and children of the caliph. Yet, during the same period, the ones who regarded having earnings in exchange for narration as unsuitable earned their living mainly from self-employment. Now that they had financial opportunities, their desire for staying away from politics and governance must have affected their decisions. On the contrary, some narrators such as Abū Nuaym, Hishām b. Ammār, Ḥārīs b. Muhammad, Alī b. Abd al-Azīz and Abū Shuayb received fees in exchange for narration due to financial concerns.

Following the inauguration of madrasas, issues regarding receiving fees in exchange for ḥadīth narration and instruction were on the decrease. Because of that teaching at madrasas carried great prestige, as of hijri fifth century prominent ḥadīth scholars were assigned there in return for salaries. Some intellectuals and some ḥadīth scholars including Juwaynī, Imām al-Ghazālī, Samʿānī and Ibn al-Jawzī taught courses at these places. After the inauguration of Dār al-Ḥadīth, some ḥadīth scholars such as Ibn Asākir, Ibn al-Ṣalāh, Nawawī, Mizzī, Dhahabī, Ibn Hajar and Suyūṭī served as instructors there. This situation should not be regarded as their prioritising monetary gains, but instead their receiving what they deserve in exchange for their labours and time following the transition to a systematic education.

Three viewpoints that are not receiving fees for ḥadīth narration, receiving fees and receiving fees under certain conditions appeared in accordance with historical process. The ones who supported 'not receiving fees' provided proof from the verse "I do not demand any fees from you" and the ḥadīth "the ones who are present here shall notify the ones who are absent". The act of not receiving any fees during the period of the companions and viewpoints of some scholars from second Muslim generation have affected this situation. Scholars such as Abū al-Āliya, Ḥasan al-Baṣrī, Shuba b. al-Hajjāj, Ahmad b. Hanbal didn't regard receiving fees in return for science and ḥadīth instruction suitable. This is because that scholars associated fees with chivalry and considered that receiving fees would lead a narrator to complacency, thereby putting them under suspicion. Therefore, they regarded the act of receiving fees as moral code rather than a religious point.

The ones who were in favour of receiving fees provided proof from the practice of giving salaries in return for duties during the periods of the Prophet and the Four Caliphs, along with the ḥadīth "the Book of Allah is the most deserving of all that you get paid for". Abū Ishāq al-Ṣhīrāzī likened receiving fees to Qur'an instruction, thereby supporting the view of receiving fees in return for ḥadīths. Furthermore, during the period of second Muslim generation and its aftermath, he could be considered to have affected the viewpoints of some scholars and narrators such as Ikrima, Mujahid, Jacob b. Abraham for receiving fees. In conjunction with these two viewpoints, the ones who regarded the act of receiving fees under certain circumstances suitable also existed. It was, in particular, advocated that people with financial difficulties, which they described it as a compelling reason, would receive fees for their narration.

That various viewpoints related to receiving fees in return for ḥadīth narration exist has been the subject of rijāl criticism, but narrators have not been disproved. Although scholars such as Ahmad b. Hanbal and Bukhārī criticised the act of receiving fees, they even included the narrations of those narrators in their works. Jarḥ and Tadīl scholars regarded the ones including Abū Nuaym al-Faḍl, Hishām b. Ammār, Jacob b. Abraham, Alī b. Abd al-Azīz and Abdallāh b. al-Ḥasan who received fees as reliable narrators. Whereas it was thought to be more suitable for people with no financial difficulties not

to be paid in return for narration, the narrators who spent most of their time with hadīths were approached reasonably for getting paid in return for their labours. Additionally, by maintaining both general and private benefits in parallel, feeling of well-being in terms of individuals and communities could be observed. For this reason, it is of significance for scholars not to remain in need while struggling for the benefit of society and not having to demand help from people. Further, without having to make a choice between materialism and sincerity, it should be remembered that the both could be observed.

**Keywords:** Hadīths, Narrator, Narration, Pay, al-Jarh and al-Ta'dil.





# صورة الموت في شعر محيي الدين بن عربي

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 12 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 04 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atrf:** Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1131-1165.

<https://doi.org/10.33415/daad.736305>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 12 May 2019, **Accepted:** 04 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "The image of Death in the Poetry of Muhyiddin Ibn 'Arabi". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1131-1165.

<https://doi.org/10.33415/daad.736305>



## ملخص

يُعتبر الموت من الموضوعات اللافتة في فكر محيي الدين بن عربي (1156-1240م)؛ لما له من دور محوري في الكشف والعرفان غاية كل صوفي. وقد تناولت هذه الدراسة مسألة الموت في شعر محيي الدين بن عربي وسعت للإجابة عن ثلاثة تساؤلات مركزية هي: ما هو الموت عند ابن عربي؟ وكيف تجسّد في شعره؟ وما مدى اتساق صورة الموت في شعر الشيخ الأكبر مع طروحاته الفكرية؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية الاستقرائية والتحليلية المقارنة. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ الإنسان في نظر ابن عربي مكون من جانبين: تجرّديّ روحيّ وتجسّديّ حسيّ. ولذلك فإنّ حياة الإنسان الروحية تكون بفنائها عن حالته الحسيّة والعكس صحيح، وهذا هو الموت المعنويّ. يضاف إلى هذا نمط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه. وكلاهما في نظر ابن عربي برزخ ونقطة إلى عالم الأرواح والمعاني. وقد عبّر ابن

\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mabdulqader@pau.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6031-7702>

عربي عن الموت في شعره، ولاحظت الدراسة أن الموت المعنوي في شعر ابن عربي جاء متسقاً مع طروحاته الفكرية، خلافاً للموت الحسّي الذي لم يخرج عن صورته التقليدية في الثقافة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الأدب الصوفي، محيي الدين بن عربي، الموت، الفناء.

### Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru

#### Öz

Ölüm konusu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî düşüncesinde en göze çarpan konulardan biri olarak değerlendirilir. Çünkü bu mesele, sûfilerin amaçları açısından keşf ve irfanının ortaya çıkmasında merkezi bir role sahiptir. Biz bu araştırmada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şiirlerindeki ölüm konusunu ele aldık ve bu konuyu üç temel sorgulama yoluyla cevaplamaya çalıştık: İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm nedir? Onun şiirlerinde nasıl temsil edildi? Eş-Şeyhü'l-Ekber'in şiirlerindeki ölüm tasavvuru, onun ölüm hakkındaki genel görüşleriyle ne kadar uyumludur? Çalışmada bu soruları cevaplayabilmek için tümevarım ve karşılaştırmalı analitik yöntemler kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın iki kısımdan oluştuğu sonucuna ulaşılmıştır: Ruhani soyutlanma ve hissî somutlaşma. İnsanın ruhsal hayatı, onun hissi durumdan kurtulması ve aynı zamanda bunun zıddıyla gerçekleşir ki bu da manevi ölümdür. Bu ölüm şekline ek olarak bir de herkesçe bilinen hissi ölüm vardır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu berzah-tır, bu aşamada insan ruhlar ve manalar alemine intikal eder. Çalışmamızda İslam düşüncesinde geleneksel ölüm şekli olan hissi ölümün aksine, İbnü'l-Arabî'nin şiirlerindeki ölüm tarifinin onun diğer metinlerindeki genel görüşleriyle uyumlu olduğunu tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tasavvuf Edebiyatı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ölüm, Fenâ.

### The Image of Death in the Poetry of Muhyiddin İbn 'Arabî

#### Abstract

Death is considered a significant Topic in Muhyiddin İbn 'Arabî ideology because of the important role in revealing and that appreciation which is the purpose of every sophist. This study tackled the concept of death in İbn 'Arabî poetry and sought to answer three major questions which they are: what is death for İbn 'Arabî? How it was embodied in his poetry? And How far does the image of death in İbn 'Arabî's representations match with his ideological ones? To answer these inquiries, the study used deductive and comparative analytical approaches. The study found out that the human being in İbn 'Arabî perspective consists of two sides and they are the spiritual abstract and the physical tangible. Therefore, the spiritual life is fulfilled by the end of the tangible status and vice versa, and this is the morale death. There is another type of death which is the common tangible death, and it is in İbn 'Arabî perspective a Limbo (Barzakh) which is a transference to that realm of spirits and meanings. Also, İbn 'Arabî expressed his thoughts about death in his poetry. Moreover, the study noted that the morale death matched his ideological representations, unlike, the tangible death as it was common in the Islamic traditional culture.

**Keywords:** Sufism, Sufi Literature, Muhyiddin İbn 'Arabî, Death, Demise.



مقدمة

يُعتبر محيي الدين بن عربي<sup>1</sup> من أبرز أعلام التصوّف الإسلاميّ ومن أعظمهم أثراً ومن وأغزرهم إنتاجاً. وقد اشتملت مؤلفاته على العديد من القضايا الفكرية والعقدية والصوفية واللغوية وغيرها... وقد امتاز عن غيره من المتصوفة أن أشعاره كانت ميداناً رحباً حفل بآرائه الصوفية والعقدية والفلسفية والكلامية. إذ غالباً ما تجده يشفع طروحاته الفكرية بأبيات شعرية في مختلف كتبه ورسائله. وعلى الرغم من افتقار ديوان ترجمان الأشواق لهذه المسائل وارتباطه بمحافق إلهية عبر عنها في قالب غزليّ، يحفل ديوانه الشعريّ بشتى المسائل والقضايا الفكرية. ولقد كان هذا التنوع في التعبير عن الفكر لدى الشيخ الأكبر بين نصّ فكريّ صوفيّ وشعر الباعث الأول لإجراء هذه الدراسة؛ وذلك لعقد مقارنة بين الطرحين وكشف مدى اتساقهما. ولما كان هذا المضمون واسعاً، وقع الاختيار على دراسة قضية واحدة هي مسألة الموت؛ وذلك للأهمية الكبيرة التي تحظى بها هذه المسألة في الفكر الصوفيّ إجمالاً وفي فكر ابن عربي على وجه الخصوص. فالموت لدى ابن عربي لا يقتصر على المعنى التقليدي له المتمثل بمفارقة الروح للجسد، بل إنه يأخذ أشكالاً متعددة أبرزها الموت المعنويّ أو الاختياريّ باعتباره برزخاً يعبر من خلاله الإنسان من عالم الحسّ والمادّة الظاهرين إلى عالم الأرواح والمعاني الباطنين حيث يحصل الكشف والعرفان والرجوع إلى الحقيقة الواحدة وفقاً لنظرية وحدة الوجود. ولإنجاز هذه الدراسة تسعى الورقة البحثية للإجابة على ثلاثة تساؤلات هي: ما هي ماهيّة الموت في فكر ابن عربي؟ وكيف تجسدت صورته في شعره؟ وما مدى اتساق طروحات الشيخ الأكبر الفكرية حول هذا الموضوع مع تماثلها في شعره؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية

db | 1133

<sup>1</sup> هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم من قبيلة طي. يكنى أبا بكر ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق؛ تفرقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي. ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسماية وستين هجرية (17/رمضان/560 هـ) الموافق للثامن والعشرين من تموز يولييه سنة ألف ومئة وخمس وستين ميلادية (28/تموز/1160م) في مدينة (مرسية) بالأندلس، وتوفي في دمشق في 28 ربيع الثاني من سنة 638هـ الموافق 16 تشرين الثاني/نوفمبر من سنة 1240م. وهو من أبرز أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية. للاستزادة انظر:

Asin M. Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman Badawi, (Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979).

الاستقرائية والمنهجية التحليلية المقارنة. أما المنهجية الاستقرائية فتتمثل في استقراء نصوص ابن عربي الفكرية ورصد المواطن التي تحدّث فيها عن الموت في مختلف تجلياته، وكذلك الأمر فيما يتعلّق باستقراء النصوص الشعرية. وأما المنهجية التحليلية فتتمثل في تحليل النصوص الفكرية والشعرية واستخلاص تصوّر ابن عربي عن الموت بأشكاله المختلفة. وأما المنهجية المقارنة فتتمثل في مقارنة طروحات ابن عربي حول هذه المسألة بين نصوصه الفكرية ونصوصه الشعرية. وقد اقتضى هذا الأمر تقسيم الدراسة إلى مبحثين رئيسين: الأول: ماهية الموت عند ابن عربي. ويشمل دراسة طروحات ابن عربي الفكرية حول هذه المسألة، والثاني: تجليات الموت في شعر ابن عربي ويتناول تماثلات الموت المختلفة وطريقة تناولها شعرا مشفوعا بمقارنة بين الطرح الشعريّ والطرح الفكريّ لهذه القضية. ولعلّ هذه الدراسة تشرّع باب البحث لدراسات مشابهة تتناول مواضيع أخرى لدى محيي الدين بن عربي بين الطرح الفكريّ والتمثّل الشعريّ.

### 1. ماهية صورة الموت عند محيي الدين بن عربي

إن تناول أي مسألة في فكر ابن عربي سواء أكانت فلسفية أم عقديّة أم لغوية... تستلزم ابتداء تسليط الضوء على نظرية وحدة الوجود لدى الشيخ الأكبر؛ فتكاد لا تجد طرحا لديه إلا ويحمل آثارا لنظرية وحدة الوجود<sup>2</sup>. ووحدة الوجود في اختصار تعني أن الله تعالى هو الموجود الواحد وأن الوجود إنما هو ظاهر وباطن، ومن ثمّ فإن كل ما في الوجود ما هو إلا تجلٍ للحق تعالى. ويمثل ابن عربي على هذه المسألة بأمثلة عديدة منها - والله المثل الأعلى - الفضة التي هي جوهر واحد لكنها تأخذ في التجليات صوراً عديدة كالمكحلة والحليّ.

ولما كان الوجود واحداً هو الحقّ تعالى فإنّ الحياة والموت ما هي إلا تجلّيات متعددة لحقيقة واحدة هي الله. فالحقّ جوهر عينيّ أزليّ والإنسان في الجوهر إن هو إلا هذه الحقيقة فإنّ

<sup>2</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusûsül-hikem*, Ed. Abul Ela Afifi, (Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l-'arabi, 1946), 24.

تلبس بلباس المادة فإنما تكون هذه المادة تجلياً ظاهرياً لحقيقته الباطنة. من هنا كان الإنسان في نظر ابن عربي مكوناً من جانبين: جانب تجرّيديّ روحانيّ وجانب تجسّديّ حسيّ، وفي هذا يقول ابن عربي: "إن للإنسان حالتين: حالة عقلية نفسية مجردة عن المادة، وحالة عقلية نفسية مدبرة للمادة. فإذا كان في حال تجرّيده عن نفسه، وإن كان متلبساً بها حساً، فهو على حالته في أحسن تقويم. وإذا كان في حال لباسه المادة في نفسه كما هو في حسه فهو على حالته في خسر لا ربح في تجارته فيه"<sup>3</sup>.

ويسمى ابن عربي الإنسان في حال تجرده من الحس، وإن كانت صورته صورة إنسان، الإنسان الكامل، وأما الإنسان المتعلق بالحس والمادة الخالي من المعارف الروحية فإن ابن عربي يسميه الإنسان الحيوان، وفي هذا يقول: "الإنسان الكامل، وإنما قلنا الكامل، لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما تقول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان"<sup>4</sup>.

وبناء على هذا فإن حياة الإنسان الكامل تكون بموته عن عالم الحسّ معنويّاً، ويستنتج من هذا ضمناً أن وجود الإنسان الحيوان أو الإنسان المتعلق بعالم الحس مرتبط بموته من حيث عالم الروح والمعارف الإلهية. يضاف إلى نخط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه. وذلك وفق قول الشيخ الأكبر: "إن هذه المرتبة التي هي هذه النيابة الخاصة لا تكون إلا بالموت. والموت قسمان: اضطراري وهو المشهور في العموم والعرف، وهو الأجل المسمى الذي قيل فيه: ((فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)) [النحل: 61] والموت الآخر موت اختياري وهو موت في حياة دنيوية وهو الأجل المقضي في قوله: ((ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا)) [الأنعام: 2]. ولما كان هذا الأجل المقضي معلوم الوقت عند الله مسمى عنده كان حكمه في نفسه حكم الأجل المسمى، وهو قوله عز

<sup>3</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 4 Vol. (Beirut: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- 'arabiyya's edition in Egypt. 1329 AH), 2/616.

<sup>4</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/396.

وجل : ((كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى)) [الرعد:2، الزمر: 5]. يعني في حاله. ولا يموت الإنسان في حياته إلا إذا صحت له هذه النيابة فهو ميت لا ميت كالمقتول في سبيل الله، نقله الله إلى البرزخ لا عن حكم الشهادة، فوله النيابة في البرزخ في حياته الدنيا، فموته معنوي، وقتله مخالفة نفسه<sup>5</sup>.

وهنا لا بدّ من التوقف عند مصطلح مهمّ يعبر به ابن عربي عن الموت وهو الخيال أو البرزخ<sup>6</sup>. يقول الشيخ الأكبر في البرزخ: "البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون، إنما هو كما عرفنا الله تعالى في كتابه في قول في البحرين ((بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ)) [الرحمن: 20]. فحقيقة البرزخ ألا يكون فيه برزخ. فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقي به الآخر، فلا بد أن يكون بين الوجهين برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي... فإذا لم يكن ببرزخ. فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي... والبرزخ يُعلم ولا يُدرك، ويُعقل ولا يُشهد"<sup>7</sup>. فالبرزخ هو الذي يفصل ما بين طرفين اثنين بحيث ينماز أحدهما عن الآخر لكنه في ذات الوقت يقرنهما ببعضهما؛ لأنه ليس فاصلا حقيقيا بل ذهنيا معنويا، يضاف إلى ذلك أنه في منزلة بين الوجود والعدم؛ ذلك أنه لا وجود عينيا له (أي هو معدوم)، بل وجوده حاصلٌ بوجود الطرفين اللذين يجمع ويفرق بينهما (أي إنه موجود موجود). وعادة ما يعبر الشيخ الأكبر عن هذا المعنى باستخدام التشبيه لتقريبه من فهم المتلقي. فهو يشبهه بالخط الفاصل بين ضوء الشمس والظلّ، فهو لا وجود حقيقيا له في حدّ ذاته أي إنه معدوم، فوجوده مرتبط بوجود الجانبين اللذين يجمع ويفرق بينهما أي ضوء الشمس والظلّ وبهذا المعنى يتحقق وجوده.

<sup>5</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/288.

<sup>6</sup> للاستفاضة في موضوع الخيال لدى محيي الدين بن عربي انظر:

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination*, (Albany: Sunny Press, 1989).

<sup>7</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/518; See more examples about *Albarzakh*: 2/464; Mohammed Al- misbahî, *Na'am wa Lá: Ibn 'Arabî wal- Fikri'l- Munfatih*, (Ar-Ribat: Dâru'l- Amân, 2012), 179; See Also pp. 177-204.

ويستخدم ابن عربي مصطلحا آخر للتعبير عن البرزخ هو الخيال، إذ يقول: " ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين الوجود والعدم وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل... سمي برزخا اصطلاحا، وهو معقول بنفسه وليس إلا الخيال. فإنك إن أدركته وكنيت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما تمّ شيء رأسا وأصلا. فما هو هذا الذي أثبت له الشئئية ونفيته عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت..."<sup>8</sup>.

فالبرزخ أو الخيال وفق ابن عربي هو الوسيط والجسر بين عالم الحق والخلق، عالم الغيب والأرواح والمعقولات، وعالم الشهادة والتجسيم. ففيه تتجسد المعنويات والروحانيات كما يحصل في حال الكشف والوحي وفي الرؤيا الصادقة، حيث تأخذ الأمور المعنوية صورة حسية. وعلى هذا يستند ابن عربي في تفسير الحديث النبوي عن رؤية النبي ربّه في صورة شاب؛ ذلك أن " ما يراه النائم في نومه من المعاني في صور المحسوسات لأنّ الخيال هذه حقيقته أن يجسّد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا"<sup>9</sup> وفيه أيضا تتروحن الماديات الحسية.

والخيال الذي نتحدث عنه في هذا المقام هو الخيال المتصل الذي لا يدركه إلا المجتهد؛ ذلك أن ابن عربي يقسم الخيال إلى خيال متصل، وخيال منفصل. أما المتصل فهو الخيال المتصل بالمتخيّل وهو الإنسان، ويزول بزوال المتخيّل الإنسان. لذا سمّي متصلا، لأنّ وجوده مرتبط باتصاله بالإنسان. وهذا الخيال قد يكون عفويا من غير قصد ولا تكلف، مثل رؤيا النائم. وقد يكون مقصودا مثل تذكّر رؤية المحسوسات ذهنيا في حال غيابها، أو تشكيل صورة خيالية من أجزاء محسوسة<sup>10</sup>. وأما المنفصل فهو حضرة ذاتية ومرتبة وجودية

<sup>8</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/304.

<sup>9</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/379.

<sup>10</sup> يلعب هذا الخيال من منظور ابن عربي دورا مهما في العبادات ومنه يكتسب شرعيته. فهو الوسيلة التي بها تتحقق أعلى درجات التقوى، فالإسلام أولها، وثانيتها الإيمان وأعلىها الإحسان وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. يقول ابن عربي: " يقول النبي صلى الله عليه وسلم: ... ((عبد الله كأنك تراه))، والله في قبلة المصلي: أي تخيله في قلبك. وأنت تواجهه لتراقبه وتستحي منه وتلتزم الأدب معه في صلاتك، فإنك إن لم تفعل هذا أسأت الأدب. فلولا أن الشارع علم أن عندك حقيقة تسمى الخيال لها هذا الحكم ما قال لك: ((كأنك تراه)) بصرك. فإن الدليل العقلي يمنع

لا تتصل بمتخيّل وهي قابلة دائما للمعاني، وتقوم بتجسيدها. ولهذا الخيال عدة مسميات الخيال الخلاق أو الفاعل، أو الخيال المطلق المرتبط بنظام الوجود، أو الخيال باعتباره برزخا يتوسط الحضرات والمراتب الوجودية، وبه ترتبط الرؤى الصادقة<sup>11</sup>.

وهذا الضرب من الموت أو البرزخ أو الخيال إنما يكون في حالة الموت الأصغر أو الاختياريّ أي في حالات الكشف والوحي والإلهام والرؤيا، وليس الموت المتعارف عليه أو ما يسميه ابن عربي بالموت الاضطراريّ. أما البرزخ الآخر الذي ينتقل إليه الإنسان فأمره لا يختلف عن سابقه. وأمر البرزخ باعتباره حالة فاصلة بين الحياة وقيام الساعة أمر موضع إجماع بين المفسرين لقوله تعالى: ((وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)) [المؤمنون: 100]. والروايات والأحاديث التي تتحدث عن حياة البرزخ تكشف طبيعته من حيث إنه وسيط لتجسيد المعاني، من ذلك أنّ الصلاة التي يتقاعس عنها صاحبها تقول له: ضيعك الله كما ضيعتني وتلفُ يثوب خلق ويضرب بها وجه صاحبها<sup>12</sup> وكذلك أن العمل الصالح يأتي صاحبه في القبر في صورة رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيبّ الريح فيبشّره بما ينتظره من نعيم في الآخرة<sup>13</sup>. ويتسق طرح ابن عربي لطبيعة البرزخ في حالة الموت مع مجمل التراث الإسلامي على اختلاف مشاربه؛ فالبرزخ أو الموت الحسيّ مرتبط بعمل الإنسان في حياته، فكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه وأعماله<sup>14</sup> وهو يضرب مثلا على برزخ الأولياء ورثة الأنبياء بقوله: " ومنهم من يتجلّى له عند الاحتضار رسوله الذي ورثه إذ العلماء ورثة الأنبياء فيرى عيسى عند احتضاره أو موسى أو إبراهيم أو محمد أو أي نبيّ كان على جميعهم السلام. فمنهم من ينطق باسم ذلك النبيّ الذي ورثه عندما

من كان فإنه يحيل بدليله التشبيه والبصر، فما أدرك شيئا سوى الجدار. فعلمنا أن الشارع خاطلك أن تتخيل أنك تواجه الحق في قبلك المشروع لك استقباله. والله يقول: ((فأينما تولوا فثم وجه الله))

Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/377

<sup>11</sup> William C. Chittick, *The Self Disclosure of God, Principle of Ibn Al Arabî's Cosmology*, (New York: University of New York Press, 1998), 334.

<sup>12</sup> See: Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Al- Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Ed. Shu'ayb Al- Arnaût and others, (Beirut: Mu'ssasat'r- Risâ, W.date), 4/147; Zakiyyiddîn Al- Munthirî, *At-Targîb wa't- Tarhîb mina'l- Hadîthi'sh- Sharîf*, Ed. Îbrâhîm Shamsuddîn, (Beirut: Dârul- Kutubî'l- 'ilmiyya, 1417 AH), 1/285.

<sup>13</sup> See: Ibn Hanbal, *Musnad Al- Imam Ahmad Ibn Hanbal*, 4/362.

<sup>14</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/22, 207; 4/4, 425.

يأتيه فرحا به؛ لأن الرسل كلهم سعداء، فيقول عند الاحتضار عيسى أو يسميه المسيح كما سماه الله وهو الأغلب...<sup>15</sup>.

واستنادا إلى هذا فإنّ الإنسان في حالة الموت العادية يكون قد تخلص من حجاب الجسد تماما كما يحصل مع الإنسان الذي يتخلص من حجاب الجسد بالغيبية عن الظاهر والفناء في الحق. وهنا يصبح الموت ضربا من اليقظة وخلقا جديدا للإنسان يتحرر به من أدران المادّة استنادا لقوله تعالى: (( فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ )) [ق: 22]، وكذلك استنادا للرواية التي تقول: "الناس نيام فإذا ما ماتوا انتبهوا"<sup>16</sup>.

وبهذا ينتهي الحديث عن ماهية الموت في فكر محيي الدين بن عربي، فكيف كانت تجلياته في شعره؟ وما مدى اتساق طروحاته الفكرية بهذا الصدد مع تمثلاتها في شعره؟ وهذا ما سيكون مدار الحديث عنه في المبحث التالي.

## 2. تجليات الموت في شعر محيي الدين بن عربي

لما كان الإنسان، وفق ابن عربي، مكونا من جانبيين: جانب حسيّ ماديّ ظاهريّ، وآخر روحيّ باطنيّ، كان من الجدير عند دراسة تجليات الموت في شعره أن يدرس من بعدين: الأول: الموت من حيث الظاهر والباطن، والثاني: الموت من حيث طبيعته معنوية وحسيّة. وفيهما يلي تفصيل ذلك.

### 1.2. الموت في شعر ابن عربي بين الظاهر والباطن

تبين لنا من خلال المبحث الأول أنّ ابن عربي يرى أن الموت أو الفناء عن عالم الحسّ سواء أكان بالموت الاختياريّ عن طريق الكشف والفناء في الحق عن الخلق أو ما يُتَّحَصَّل عليه بالعبادات والمجاهدات من إلهام ورؤيا صادقة، أو الموت الاضطراريّ المعروف هو

<sup>15</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/296.

<sup>16</sup> القول للإمام علي بن أبي طالب، انظر:

İsmâ'îl Al- 'ajlûnî, *Kashfu'l- Khafâ' wa Muzîlu'l- İlbâs 'amma İstuhira mina'l- Ahâdîthi bayna'n- Nâs*, (Cairo: Maktabatul- Qudusiy, 1351 AH), Hadith No. 2795.

السييل للتخلص من درن المادة والجسم الذي يحول بين الإنسان ورؤية الحق. من هنا لا عجب أن نجد ابن عربي في شعره يذم الحسن ومتعالقاته من حواس وعقل، ويعلي من شأن القيم الروحية المعنوية وآلتها القلب بالمعنى المجرد لا الحسي.

أما ذم الحواس فيزخر شعر ابن عربي بالعديد من النماذج التي تمثلها، فالحواس عاجزة عن إدراك الحقائق الإلهية وتحلياتها، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بتجاوزها، وفي هذا المعنى يقول<sup>17</sup>:

ضاق النطاق وضاق الشبر      عن التجلي وأبصار وأسماع  
فما يرى نفسه إلا به فله      في كل ذات تراكيب وأسماع

والنطق يعجز عن التعبير عن الحقائق الإلهية؛ إذ كيف يمكن للحسن أن يصف ما لا قبل له به، أو كما يقول النفري (ت 354هـ): "إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"<sup>18</sup>. وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر:

فإنّ الذي قد ذقته ليس      ولا يصرف الإنسان عن ذاك

من هنا فإن ابن عربي يرى في الجسم قيذا وسجنا للروح، وهو يعبر عن هذا في غير موضع في شعره، يقول مثلا في أحد موشحاته معبرا عن هذا المعنى<sup>19</sup>:

ولو كنت خلقا كنت محصورا

ولو كنت عبدا كنت مقهورا

ولو كنت على الإيمان مفطورا

<sup>17</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Diwan Ibn 'Arabi*, Ed. Ahmad Hasan Basaj, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l- 'ilmiyya, 1996), 284; See Also p. 220.

<sup>18</sup> Mohammed Abdul Jabbar An- Niffari, *Kitabu'l- Mawâqif wa'l- Gayât wa yalîhi Kitâbu'l- Mukhâtabât*, Ed. Arthur Arberry, (Egypt: Matba'at: Dâru'l- Kutubi'l- Midriyya, 1934), 51.

<sup>19</sup> Ibn 'Arabi, *Diwan Ibn 'Arabi*, 363;  
وانظر المصدر نفسه حديثه عن أن البصر والسمع حجابان يحولان دون إدراك الحق، 18.



فجسمي فيكم جسم وروحي فيه روح مبخوت  
ويقول أيضا معبرا عن روحه الحبيسة في تركيبته الجسمية<sup>20</sup>:

إذا ما ذكرت الله في غسق دجى الجسم لو عند الصباح إذا  
صباح الذي يحيي به الجسم هو الروح لكن بالمزاج تبلدا  
ولذلك لا غرابة إذ نجد الشيخ الأكبر يرى أن موت العالم الحسي ضرورة لحياة الروح، ففي  
إحدى قصائده نجده يصف الجسم بالمرض وأن الشفاء من هذا المرض إنما يكون بالزهد  
الذي فيه إماتة الرغبات الحسية، يقول<sup>21</sup>:

ارتباط السقم بالعرض ارتباط الجسم بالعرض  
فإذا نيلت فعافية وانتفى ما كان من مرض  
فانظروا فيما ذكرت لكم تسلموا من علة الغرض  
فوجوب الزهد فيه الذي نظر وجوب مفترض

من هنا نجد ابن عربي في باب الحال الموسوي ينظم شعرا يسأل الله حلول أجله<sup>22</sup>:

رأسك ارفع ما الذي تبتغي قلت: مولاي حلولُ الأجل

وفي الوقت عينه فإن الشيخ الأكبر يدعو الناس إلى إماتة الحسن لإحياء الكشف الروحاني،  
وفي هذا المعنى نظم موشحا عبر فيه عن هذا المعنى من خلال التناص مع قصة موسى  
عليه السلام مع الخضر حيث يرى السفينة والغلام والحائط معادلات للعالم الحسي وما  
خرق الأولى وقتل الثاني وهدم الثالث إلا إشارة إلى أن الولوج إلى الحق لا يكون إلا بإماتة  
صورة الخلق، يقول<sup>23</sup>:

<sup>20</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 274.

<sup>21</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 245.

<sup>22</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 29.

<sup>23</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 201.

## سفينة الإحساس أخرجها

## وعروة الشيطان أوثقها

وهم بما في ذاته عشقا وناده رفقا بما رفقا

وينسحب حكم ابن عربي على الحسّ والتجريد على آليتهما الإدراكتين: العقل والقلب. فالعقل لا تتجاوز معرفته عالم الحسّ المشهود، أما القلب فهو آلة الإدراك العليا لدى المتصوفة، وفي هذا المقام يشير ابن عربي إلى أن أول ما نزل من القرآن كان دعوة النبي أن يتلقى القرآن باسم ربه الذي خلق أي متجردا من الحسّ ومن آلات الإدراك البشرية<sup>24</sup>. فالعقل، وفق ابن عربي، فيه نقائص تربو عن الحصر أبرزها أنه عاجز عن الإدراك دون آلة، لذا نجد ابن عربي يقول: "إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول"<sup>25</sup>. ويقول أيضا: "فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب"<sup>26</sup>. فعالم الظاهر لا يمكن أن يدركه العقل إلا بالحواس، ويضرب ابن عربي على ذلك مثلا إدراك العقل للألوان<sup>27</sup>، إذ يستحيل على العقل معرفة الألوان دون حاسة البصر. والحواس فيها ما فيها من العيوب. وإذا كان العقل عاجزا عن إدراك ظاهر الأمور من تلقاء نفسه بل بالاعتماد على الحواس القاصرة فمن باب أولى أنه قاصر عن إدراك الغيبات.

فالقلب هو آلة تلقي التجليات الإلهية؛ من حيث إنه مرآة للحق، أما العقل فهو مقيد بالحواس والقواعد المنطقية والتجارب السابقة، ولا يمكن للمقيد أن يحيط بالمطلق، إلا أن يقيده فيخرجه عن إطلاقه إلى التقييد، وهو أمر لا يمكن أن يكون مقبولا في أمر الحق تعالى<sup>28</sup>. لذا نجد ابن عربي يقول: "أن من أراد الدخول على الله فليترك عقله وليقدم بين

<sup>24</sup> See: Ahmad As- Sadiqî, *İshkâliyyatu'l- 'aqli wa'l- Wujûd fî Fikri İbn 'Arabî*, (Beirut: Dâru'l- Madâri'l- İslâmi, 2010), 138.

<sup>25</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/289.

<sup>26</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/628.

<sup>27</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/289.

<sup>28</sup> See: Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/661, 3/162, 219, 454, 515, 4/332.

يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد. والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة<sup>29</sup>. ولذا قال ابن عربي أن " ما أنتجه الفكر في معرفة الله تعالى لا يعول عليه"<sup>30</sup> وكان القلب هو "القوة التي وراء طور العقل"<sup>31</sup>. وبناء على هذا فإن معرفة القلب تشمل معرفة العقل ولكن تزيد عليها بما لا طاقة للعقل أن يدركه<sup>32</sup>.

وتتجلى هذه المعاني في شعر ابن عربي، فقد زخر ديوانه الشعريّ بالعديد من الأشعار التي ذم فيها العقل كاشفاً عن قصوره، منها قوله كاشفاً عن عجز العقل في إدراك الحق<sup>33</sup>:

العلم	بالله	لا	يُقال	لكن	بتوحيده	يُقال
فما	ترى	فيه	من	كلام	مُبرهن	كَلَّه
مقال						
فليس	للعقل	يا	خليلي	بالفكر	في	ذاته
مجال						
لأنه	واحد	تعالى		ليس	له	في
مثال						
قد	حُرِّم	الفكر	فيه	شرعا	فالفكر	في
محال						
غايته	العجز	إن	تناهى	فبعجزه	ذلك	الكمال
فما	ترى	فيه	من	جدال	فإنه	كَلَّه
ضلال						

بل إن العقل في مجال الدين لا يكون سبيلاً للهداية، إنما قد يكون سبباً في ضلال أصحابه، وفي هذا يقول<sup>34</sup>:

<sup>29</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/515.

<sup>30</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Risâlatu Lâ Yu 'awwalu 'alayh*, (Beirut: Dâru İhyâ'it- Turâthil-'Arabî, W.date), 5, 10, 15.

<sup>31</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 4/ 322.

<sup>32</sup> See: Ahmad Abdu'l- Muhaymin, *Nathariyyatu'l Ma'rifa bayna İbn Rushd wa Ibn 'Arabî*, (Alexandria: Dâru'l- Wafâ', 2000), 116.

<sup>33</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 402.

وانظر لزوميته: المصدر نفسه، 429، وما قاله في حرف الغاء، 214-215.

<sup>34</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 259.

بالشرع أعلمُ ما البرهان ينكره  
والشرع أولى بما أولى وأقصدهُ  
له كما جاء في الشرع المطهر  
زيغ العقول ومن وهم يحددهُ  
فليس لذلك جاء بإيمان  
وحرم الفكر في ذاتِ يعبدهُ  
أهل العقول عصوه في زيّهم  
يما تولّده والكشف يفسدهُ  
فظنّها أمّا في كلّ ما نظرت  
أصابتِ الحقّ والبرهان يعضدهُ

وعلى النقيض من هذا نجد ابن عربي يعلي من شأن القلب الذي هو سبيل الكشف  
ومرآة الحقّ التي بها يتجلى ويُدرَك دون واسطة أو آلة إنما بالإشراق، ومن ذلك قوله<sup>35</sup>:

قلب المحقّق مرآة فمن نظرا  
يرى الذي أوجد الأرواح  
إذا أزال صدى الأكوان  
صفاته بصفات الحقّ فاعتبرا

1144 | db

ويقول في حقّ القلب وقدرته في الكشف<sup>36</sup>:

في فؤاد العارفين بصر  
ما له في المؤمنين خبر  
حظّه علمٌ ومعرفة  
ليس يدري ما يقول حير  
يعرف الأشياء مشاهدة  
ما له في علم ذاك نظر  
يثبت الأشياء الموجدة  
أدبا وما رأى من أثر  
شاهدَ خلاف ما شهدوا  
عالمٌ إن الإله ستر

فإذا كان الحال هكذا من فضل القلب على العقل في إدراك الحقّ والكشف فإن حياة  
القلب لا تكون إلا بموت العقل المتعلق بالمحسوسات، بل وبفناء الحسّ والمشاهدة والتجرد

<sup>35</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 21.

<sup>36</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 111.

من رغبات النفس، وهو ضرب من الموت المعنويّ. ويثبت ابن عربي هذا الرأي في مقطّعه التالية<sup>37</sup>:

فيا سائلي ماذا رأى قلبك      يصحح فيه الورث في ليلة  
إذا راح قلب المرء من أرض      إلى الموقف الأجلّى إلى منزل  
بيدّت له أعلام صدقٍ      من الرفرف الأعلى إذا انتشر

## 2.2. الموت في شعر ابن عربي من حيث طبيعته: معنوية وحسيّة

ينقسم الموت لدى ابن عربي من حيث طبيعته إلى نمطين رئيسيين: موت معنويّ ويندرج تحته عدة أنماط فرعية أو تمثلات يتحقق بها، منها المحمود ومنها المذموم، إضافة إلى الموت الحسيّ الاضطراريّ المعروف. وفيما يلي تفصيل ذلك وفق تجليه في شعر محيي الدين بن عربي.

### 1.2.2. الموت المعنويّ

تتناول الدراسة في هذا البند الموت المعنويّ في شعر محيي الدين بن عربي محاولة لتسليط الضوء على نوعيه المذموم والمحمود، المذموم حال كان موتا عن عالم الأرواح والكشف والمحمود إن كان عكس ذلك. ويسعى هذا المبحث أيضا إلى بيان مدى اتساق طروحات ابن عربي العقديّة أو الفلسفيّة مع تجلياتها في شعره.

#### 1.1.2.2. الموت المعنويّ المذموم

كما تقدم سابقا فإنّ التعلق بعالم الظاهر هو إماتة مجازية لعالم الأرواح والكشف. ويندر أن نجد ابن عربي يخصصه في شعره بصورة مستقلة؛ إذا غالبا ما يأتي على ذكره ضمنا في حديثه عن الفناء وهو الموت المعنوي المحمود. ومن الأمثلة الشعرية على هذا الضرب من

<sup>37</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 65.  
وانظر المصدر نفسه ما قاله من روح التغابن، 154.

الموت ما قاله الشيخ الأكبر في باب الفخر بالعلم بالله المشكور، حيث يصف الناس المحجوبين بعالم الحس، الذين لا يفقهون قول الشيخ الأكبر؛ كونهم لا يدركون مراده، يصفهم بأنهم أموات وإن لم يكونوا من ساكني القبور، يقول<sup>38</sup>:

سواي من الرحمن ذي العرش	حُصصت بعلم لم يُحصَّ بمثله
تُصان عن التذكار في عالم	وأشهدتُ من علم الغيوب
غريبا وحيدا في الوجود بلا	فيا عَجبا إني أروح وأغتدي
عليّ بعلم لا ألوم به نفسي	لقد أنكر الأقسام قولي وشتعوا
ولا هم مع الأموات في ظلمة	فلا هم مع الأحياء في نور ما
وأفقدتهم نور الهداية بالطمس	فَسبحان من أحبي الفؤاد

1146 | db

ويستخدم الشيخ الأكبر مجاز النوم للتعبير عن غفلة الناس المحجوبين بالظاهر، والنوم هو ضرب من أضراب الموت المجازية. وقد عبّر الشيخ الأكبر عن هذا المعنى في تنبيهه الناس الغفل، إذ يقول<sup>39</sup>:

هو صاحبك لك في السرى في الأهل بعدك فانتبه يا نائم

### 2.1.2.2. الموت المعنوي المحمود

وهو كما ذكر أعلاه موت الحس والتجرد من الرغبات والشهوات، ليرقى العبد إلى مرتبة العرفان والكمال. ويكون هذا الموت بالمجاهدات والعبادات والذكر ويرقى الإنسان في مراتب المقامات والأحوال إلى أن يصل إلى أعلى درجة وهي الموت والفناء في الحق مجازا. يقول ابن عربي: "فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك

<sup>38</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 49.

<sup>39</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 76.

وانظر مثالا آخر في المصدر نفسه في قوله في باب التوبة، 25.

وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك. ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. وفي حالة من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي طي الأرض والمشى على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون وهو الحقيقة في هذا الباب ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت [يقصد الفناء أو الموت المؤقت] <sup>40</sup>.

والفناء <sup>41</sup> هو أعلى الدرجات التي يمكن أن يبلغها السالك حيث يتحد بالحق ويشهده بنفسه، وفي تصوير هذا المقام يقول أبو يزيد البسطامي: "ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت إنائي بهويته، وأعظامي بعظمتي، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت له، من هذا؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري.. فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره <sup>42</sup>.

ويعبر ابن عربي عن الموت المعنوي بعدة ألفاظ كالقتل والفناء والموت والنوم والسكر وغيرها. فالفناء عن عالم المحسوسات هو السبيل للوصول إلى الحق. وديوان ابن عربي

<sup>40</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabî. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*. (Beiru: Al-Markizu'l- 'Arabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifil- Osmania's edition in Hyderabad. 1361 AH), 5.

<sup>41</sup> هناك مقام آخر يشبه الفناء ولكنه يختلف عنه من حيث الديمومة وهو مقام البقاء، فالغاي في الحق يبقى بروحه متحدا فيه ويبقى جسده في هذه الدنيا إلى أن يدرك الموت، ولهذا يوصف هؤلاء القوم من القبل العوام بالجنون لأنهم أصبحوا في غربة عن هذا العالم الحسي. أما أهل البقاء فإنهم يرجعون من حالة الفناء إلى عالم الحسن، ومن يرجع منهم فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادرا على تجديد الشريعة - لا الإتيان بشريعة جديدة فالنشرع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم - وفي هذا المقام نجد ابن عربي ينقل ما خوطب به في رحلته إلى الحق حيث قيل له: " فلا تطمع في تحصيلك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في " Muhyiddin Ibn 'Arabî, *Al-Īsr â fî Maqâmi'l-'Asrâ*, (Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifil- Osmania, 1367 AH), 26

<sup>42</sup> Henry Corbin, *Târîkhu'l- Falsafa Al-Īslâmiyya*, Trans. Nasir Mruwwa & Hasan Qubeysi, (Lebanon: Manshûrât Oweydât, 1966), 290.

يزخر ببيوت الشعر التي تعبّر عن هذا المعنى. فمثلاً يصف الشيخ الأكبر بأنّ وجوده الحسينيّ هو الحجاب الذي يحول بينه وبين محبوبه، فيقول<sup>43</sup>:

وليس حجابي غير كوني فلو      قعدتُ مع المحبوب في مقعد

لذا فإنّ لما يمس من نفسه العالقة بالحس من أن توصله إلى الحق وأدرك عجزها، تجرّد منها وارتحل إلى عالم التجليات، يقول<sup>44</sup>:

نخصت إلى نفسي لأعرف      كما جاء في التنزيل والسنة

فلم أر إلا العجز لم أر غيره      فأعرضت عنه وارتحلت إلى

إذن فإنّ السبيل الوحيد للكشف إنّما يكون بالفناء بالحقّ الباطنيّ عن العالم الظاهر الحسينيّ، وهو أمر لا يدركه أهل الظاهر، وفي هذا يقول<sup>45</sup>:

من لم ير الحقّ بأنواره      يكنّ لما أذكره منكرا

العمى لا تدرك أبصارنا      إلا ظلاما وهي شيءٌ يُرى

وليس يدري بالذي قلته      إلا الذي في غيبه قد سرى

فالغيب لا يدركه غائب      إلا الذي في غيبه أحضرا

وفي موضع آخر يعبّر الشيخ الأكبر كيف أنه وجد الحياة الحقّة بإماتة حسه حتى تجلّى النور في قلبه<sup>46</sup>:

زلزلت أرض حسّي

<sup>43</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 193.

<sup>44</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 263.

وانظر قوله في باب النور الناري، المصدر نفسه، 17.

<sup>45</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 104-105.

وانظر المصدر نفسه، قوله في حروف لو ولولا وأنّ، 127، وكذلك المقطعة الدالية، 256.

<sup>46</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 186.

وانظر قصيدته السينية في المصدر نفسه، 179.



وفني عين نفسي

وبدا نور شمسي

وغدا الروح حيًا للكبير المتعالي نجيتا

بهذا فإن الحياة الحقّة إنما تكون في الفناء عن الحسّ والتجرّد من رغبات النفس وشهواتها. لذلك نجد الشيخ الأكبر يصف حال أهل الفناء في شعره بأنهم قتلى لكنهم حقًا أحياء عند أهل الكشف والنظر، من ذلك قوله<sup>47</sup>:

إنّ الذين لهم علم ومعرفة قتلى وهم عند أهل الكشف

ولهذا فإن الحياة الحقّة في نظر ابن عربي ليست الحياة الحسّية بل هي الحياة الروحية، وفي هذا المعنى يقول<sup>48</sup>:

db | 1149

اقتلوني يا عدائي بوفائي بعداتي  
إنّني أحيًا بهذا فحياتي في مماتي  
يُنقل الشخص اختصاصًا من هنا لا عن ممات  
ويراه الحسّ في صوة رة أقوامٍ مواتٍ  
وبعين الكشف يُعلم أن ذا غير مُواتي  
بل حياةً استمرت في فتى أو فتيات

<sup>47</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 362.

<sup>48</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 382.

وانظر في ذات المعنى ما قاله في باب حكمة تعليم من عالم حكيم، المصدر نفسه، 32-33، وما قاله في القسم المطلق والمجور وهو صاحبها من روح الذاربات، المصدر نفسه، 149.

ولما كان الفناء هو السبيل إلى الكشف والحياة الحقّة والعرفان الإلهي فإنه من نافل القول أن يكون أهل الحق والعرفان من الفانين في الله. وابن عربي يشير إلى هذا المعنى في غير موضع في شعره، من ذلك قوله<sup>49</sup>:

لله دُرٌّ عصابة سارت بهم      تُجِبُّ الفناء لحضرة الرحمان

فهؤلاء القوم ما تحققوا بتلك الرتبة إلا بسيرهم في قافلة الفناء بالله، وهو لذلك يصفهم بأنه تجرّدوا من كلّ ما يربطهم بعالم الحسّ، فلا بصرهم بصر الناس ولا سمعهم سمعهم ولا نطقهم نطقهم ولا ذوقهم ذوقهم.... حتى إنّ إيمانهم ليس كإيمان الناس لأنه إيمان ليس كإيمان أهل الظاهر، فلا عجب إن وصف العوالم إيمانهم بالكفر، من ذلك قوله فيهم<sup>50</sup>:

ويأكلون طعاما ما له صفة      مُنَزَّه الطعم لا حللٌ ولا مرٌّ

مقامهم ما هم فيه وحالمهم      ما يشتهون فهم بماليلٍ غرٌّ

لا يجهلون ولا تدري      سكناهم المجلس المعمور

حُرْسٌ إذا نطقوا عُميّ إذا      صمٌّ إذا سمعوا إيمانهم كفرٌ

والفناء ليس فقط هو الحياة الحقيقية بل إن جوهر الوجود المتمثل بإدراك الوحدة مع الواحد الحق لا يمكن أن يتحقق إلا بالفناء، فيزول الحاجز ما بين الأنا والهو كما يقول ابن عربي<sup>51</sup>:

إذا تجرّدتُ عن وجودي      كنتُ أنا الهو في الشهود

وكان كوني لأنّ عيني      عينٌ شهودي بلا مزيد

<sup>49</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 11.

وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، النتفة الثانية، 353، والقصيدة الهائية، 354.

<sup>50</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 184.

وانظر أمثلة مشابهة في المصدر نفسه مقوله في مطلع من مطالع أهلة المعارف، 21، وقصيدته النونية في المصدر نفسه، 370.

<sup>51</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 51.

وانظر المعنى ذاته في قصيدته الهائية، المصدر نفسه، 334.

وتترك هذه المعاني أثرها في اللغة الشعرية لدى محيي الدين بن عربي. فالفناء الذي يلغي الفروقات بين الأنا وهو والحقّ والخلق، نجده يتجسد في الصيغة الشعرية من خلال الاكتفاء بضمير المتكلم سواء في الحديث عن العبد الفاني في الله أو في الحديث عن ذات الحقّ سبحانه، من ذلك قول ابن عربي يصف ما آل إليه حاله بعد رحلته الصوفية<sup>52</sup>:

ورحثُ وقد أبدت بروقي      وجُزْتُ بحار الغيب في مركب  
ونمتُ وما نامت جفوني غدِيَّة      وَهَثْتُ بلا تيه عن الجرنِ  
فيا نفسُ بدا الحقُّ لاح      فأياكِ والإنكارُ يا نفسُ يا  
فعَيُّ فُتَش فيّ تلقانِ في أنا      أنا في أنا إني أنا في أنا نفسي

ومن تمثلات الموت المعنويّ الحمود في شعر ابن عربي النوم. والنوم من حيث إنه غيبة عن عالم الظاهر يشبه الموت بل يُعْتَر موتاً صغيراً. ولا بدّ من الإشارة قبل التفصيل في مسألة النوم كرمزية للفناء والكشف، إلى أن ابن عربي وظّف النوم الحسيّ المعروف في شعره، لا سيما الكناية المشهورة عن مجانبة النوم لفرط السعادة أو لفرط الألم. من ذلك قوله يصف من التذّ بالكشف وأنس بمحبوبه فشغله ذلك عن النوم<sup>53</sup>:

فمن أتاه الحبيب كشفا      لم يدِرِ ما لذة الرقاد

وفي سياق آخر يُكني الشيخ الأكبر بالحرمان من النوم عن حالة الوجد التي تعتره إذا ما انقطعت صلته بالقطب وبالإمام\* وذلك في قوله<sup>54</sup>:

<sup>52</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 8.

<sup>53</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 14.

\* القطب ويرد في مؤلفات ابن عربي بعدة مسميات كالغوث والخليفة وقطب الزمان وقطب الوقت ووحد الزمان وشخص الوقت وصاحب الوقت وعبد الله والقطب عند ابن عربي هو أعلى درجات الكمال الإنسانيّ وهي رتبة تكون للأنبياء والأولياء ولا يخلو زمان من قطب لأن بما قوام العالم وهو موضع نظر الحقّ إلى الخلق، ولكن قطب إمامان نبويان عنه. انظر: *Su'âd Al- Hakîm, Al- Mu'gam As- Sûfi*, (Cairo: Dandara Li't-Tibâ' wa'n- Nashr, 1981), 909.

Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *İnshâ'u'd- Dawâ'ir*, Ed. HS. Nyberg, (Leiden: 1920), 112.

<sup>54</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 17.

قل إلى الكوكب السعيد      عن هلالين طالعين أمامي  
 فإذا استقبلا إليّ جميعاً      كنتُ سرّ الليالي والأيام  
 وإذا أدبرا بقيتُ وحيداً      ساهرا لا أدوق طعم المنام

أما النوم من حيث إنه ضرب من الموت المحمود فيرد لدى ابن عربي في عدة مواضع،  
 فنجد الشيخ الأكبر يعتبر النوم أو الرؤيا صورة من صور الوحي المتبقية\*\* وذلك في قوله<sup>55</sup>:

الوحي بالشرع قد سدّت      وليس يُنكر ذا إلا الذي كفرا  
 لم يبق منه سوى ما الشخص      في نومه أو بكشف هكذا  
 فينزل الشيء في رؤياه منزلة      بأية فهي قرآن لمن نظرا

وكذلك ورد النوم في سياق حديث ابن عربي عن الكشف، من ذلك شعره يصف حال  
 أهل الكشف وقت أصابهم النعاس فناموا عن أنفسهم فتحققت لهم البشرية واللطف  
 الإلهي، يقول<sup>56</sup>:

جاء البشير بما الآذان قد      ألقى قليلاً وجلّ القوم فد  
 ناموا عن الحق لا بل عن      عند المواهب والأقوام ما  
 لما تحقق أن النوم حاكمهم      من أجل ذا جعل الحقاظ  
 من أجل ذا كانت البشرية      من أجل نومهم حفظا لهم

\*\* وفق ابن عربي فإنّ الوحي الإلهي والتجليات الربانية لا تنقطع عن العالم إلى يوم القيامة؛ وإلا ففي العالم، والفرق الوحيد بين الوحي الإلهي للأنبياء والوحي  
 الحاصل للأولياء أن الأول فيه رسالة وتشريع، وأما الثاني فلا رسالة فيه بل هو أمر عرفاني خاصّ بمن يوحى إليه.

<sup>55</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 178.

<sup>56</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 357.

وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، الموشح، 124، والقصيد الباتية، 190.

ومن أبرز الرموز التي وظفها المتصوفة ومنهم ابن عربي للتعبير عن حالة الفناء الخمر والسكر. حيث يسحبون معاني الخمر الحسية من ذهاب العقل والغيبية عن العالم واللذة والنشوة على المعاني الروحية من فناء عن الظاهر ولذة بالقرب من الحق ونشوة بالكشف. ويقال إن أول من استخدم الخمر بهذا المعنى من المتصوفة رابعة العدوية (100 هـ / 717 م – 180 هـ / 796 م)، في قولها<sup>57</sup>:

كأسي وخمري والنديم ثلاثة وأنا المشوقة بالحب رابعة  
كأس المسرة والنديم يديرها ساقى المدام على متابعه  
فإذا نظرت لا أرى إلا له وإذا حضرت فلا أرى إلا معه

وقد استخدم محيي الدين بن عربي الخمر والسكر رمزياً في شعره للتعبير عن حال الفنانين في الله، أي بمعنى الموت المعنوي. لكن ابن عربي لم يكثر من هذا المفهوم في شهره الصوفي قياساً بشعراء صوفيين آخرين كابن الفارض مثلاً، فلم ينظم مثلاً قصيدة خمرية قائمة بذاتها، بل كانت معاني الخمر والسكر ترد فرادى في ثنايا قصائده. ومن أمثلة ذلك ما يقوله في وصف أهل الفناء في حال غيبتهم بأنك تجدهم سكرى حيارى<sup>58</sup>:

من يدّرع يطلع صونا على وليس يدري به إلا أولو الكرم  
قومٌ تراهم إذا الرحمن فاجأهم سكرى حيارى به في مجمع  
لا يعبدون سوى الرحمن ربهم في صورة النون لا في صورة

<sup>57</sup> Abdu'l- Mun'im Khafâjî, *Al- 'Abida Al- Khâshi'a Râbi'a Al- 'Adawiyya*, 2.Vol, (Cairo, : Dâru Rashâd li'n- Nashr wa't- Tawzî', 1966), 34.

<sup>58</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 168.

وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، البيت الأخير من القصيدة العينية، 157، وقوله من روح سورة الغاشية، 162 – 163، القصيدة الراقية، 182 – 183، والقصيدة اللامية، 309. وقد ورد الخمر ومتعلقاته في بعض المواضع من شعر ابن عربي في غير معاني الفناء، انظر مثلاً على ذلك، المصدر نفسه، الموشح، 417 – 418.

وبناء على ما تقدم يتبين أن ابن عربي تناول مسألة الموت المعنوي في شعره بشقيه المذموم والمحمود. أما الموت المذموم الذي يتمثل في غيبة الإنسان عن عالم الأرواح والمعاني بتعلقه بالعالم المحسوس فقد عبره عنه الشيخ الأكبر في شعره بما يتسق مع طروحاته الفكرية، وإن كانت المساحة التي يحتلها هذا الضرب من الموت في شعر ابن عربي محدودة يسيرة. أما الموت المعنوي المحمود المتمثل في الفناء عن الخلق بالحق فقد تجلّى في شعر ابن عربي في مواضع كثيرة واتخذ صوراً عديدة كالغيباء والغيبة والنوم والسّكر وكان متسقاً مع آراء ابن عربي الفكرية في هذا الشأن ومجسداً له في صورة شعرية.

### 2.2.2. الموت الحسيّ

تبين لدينا في المبحث الأول أن الموت الحسيّ في نظر ابن عربي لا يختلف كثيراً عن الموت المعنويّ؛ من حيث إنهما كليهما تحرر من قيد الحسّ والمادة وانتقال إلى برزخ الأرواح حيث الكشف والحقّ. وقد تناول الشيخ الأكبر الموت الحسيّ في شعره من خلال تجليات عديدة. فما هي؟ وكيف تناولها؟ وما مدى اتساقها مع طرحه الفكريّ في هذا الشأن؟

#### 1.2.2.2. حكم ومواعظ في الموت

إن الناظر في شعر ابن عربي في حكمه ومواعظه عن الموت يكاد لا يفرّق بينه وبين أي شاعر آخر بل ويكاد يختفي الفرق بين تصور ابن عربي الصوفي للموت والتصور التقليديّ له. ويتخذ هذا الأمر منحنيين اثنين كما يلي.

#### 1.1.2.2. الموت هادم اللذات

يحضر الموت في شعر ابن عربي في هذه الصورة النمطيّة التي لا تختلف عن الصورة العامة السائدة عن الموت، والتي هي في الوقت عينه تعارض تصور ابن عربي الفكري للموت من حيث إنه تحرر من درن المادة وانتقال إلى عالم الكشف. لذا نجد الموت لدى الشيخ الأكبر يحضر في هذه الصورة من حيث إنه ذلك الحدث الذي ينهي الحياة ويهدم اللذات

ويخرج الإنسان من دنياه صفر اليدين مما كسب فيها. وفي هذا المعنى نجد الشيخ الأكبر يقول<sup>59</sup>:

إذا وُلِدَ المولودُ قابضٌ كَفِّهِ      فذاك دليلُ البُخْلِ والجمعِ يا  
ويسُطُّها عند المماتِ مُخَبِّراً      بتركِ الذي حصَّلت في منزل  
ويتزددُ هذا المعنى في موشح للشيخ الأكبر يقول فيه<sup>60</sup>:

أقولُ لنفسي هاتِ أو هيتي      فعيشي على ذلك أو موتي  
ألم تعلمي إذا بُني البيئُ  
ما أسرع ما يهدمه الموتُ  
ويبقى عليه حزنه القوتُ

#### 2.1.2.2.2. الموت بداية ثواب الصالحين وعقاب المسيئين

يتماشى طرح ابن عربي في هذا الصدد مع الرؤية التقليدية للموت باعتباره أول منازل الآخرة والجسر الذي يعبره الإنسان من دار الدنيا إلى دار الآخرة كما ورد في الأثر: "إِنَّ الْقَبْرَ أَوَّلُ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ، فَإِنْ نَجَا مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَيْسَرُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَشَدُّ".

<sup>59</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 62.

وانظر: المصدر نفسه، القصيدة البالية، 70.

<sup>60</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 364.

وانظر حديث ابن عربي عن الموت في قصيدة قالها في مرضه، حيث يصور الموت بصورة السجن، فجسم مسجون في القبر وروح مسجونة في البرزخ، المصدر نفسه، 170.

منه<sup>61</sup> فالحسن يجازى بإحسانه والمسيء يشقى بإساءته. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي<sup>62</sup>:

يا أيها الناس خافوا الله	عليه في كلِّ حالٍ إنكم صُبُرُ
ولا يزال وجود الحقِّ عينكمُ	في هذه الدار حتى ينقضي
إذا نُقلتم إلى الأخرى فإنَّ	فيها شؤونا يراها من له نظرُ
هناك المؤمنون العالمون بما	يرونها بعيونٍ ما لها بصرُ
فيها الكمال الذي بالنشء	فيها المنافع ما فيها لنا ضررُ
قد حُصَّ بالضرِّ أقوامٌ ذوو	في دار خزيٍ لهم فيها بما
جاءت سعادتهم تمشي على	فيما ابتلاهم به لو أنهم صبروا
أعماهم الله عن أمرٍ له خلقوا	حتى يكون الذي يأتي به
أشقاهم الله في أشيا تسرُّهمُ	قد زُتت لهم فيهم وما شحروا

1156 | db

### 3.1.2.2.2. الموت بالشهادة حياة

ويحضر هذا المعنى في شعر ابن عربي ضمن الأشعار التي تتناول الموت الحسي. وهذا المعنى ليس فريدا لدى الشيخ الأكبر بل ويشترك به مع كل المذاهب الإسلامية؛ ذلك أن هذا المعنى مستمد من قوله تعالى: ((وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ

<sup>61</sup> Abû 'Isâ At- Tirmithî, *Al- Jâmi u'l- Kabîr*, 6 Vol. Ed. Bashshar Awwad Marouf, (Beirut: Dârul- Garb Al- Islâmi, 1996), Hasith No. 2308; Ibn Mâjah Al- Qazwînî, *Sunan Ibn-i Mâjah*, Ed. Mohammad Fu'âd Abdul- Baqî, (Cairo: Dâru Ihyâ'i'l- Kutubi'l- 'Arabiyya, W. date), Hadith No. 4267.

<sup>62</sup> Ibn 'Arabî, *Diwân Ibn 'Arabî*, 132. وانظر أمثلة أخرى: المصدر نفسه، المقطعة القافية 261، المقطعة الهائية 391.



رَجِّمُ يُرْزُقُونَ)) [ آل عمران: 169 ]. وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر من روح القتال<sup>63</sup>:

شُرِعَ القتلُ للرجوع سريعا      للذي جئت منه عند الكفاح  
دون موت وإنّ عيني تراه      ميتا قد علمت معنى السراح  
جعل الله في الشهادة رزقا      للذي نالها بغير انتزاح

### 2.2.2.2. الرثاء

تعدّد تعريفات اللغويين والأدباء والدارسين للرثاء إلا أنّها جميعها تجمع على أنه غرض شعريّ يكون بالبكاء على الميّت وذكر مناقبه وخصاله الحميدة مشفوعا بتعزية النفس والآخريين في فقد هذا العزيز<sup>64</sup>. وهو بذلك يشبه المدح إلا إنه بصيغة الماضي. ولذا نجد قدامة ابن جعفر يقول: "ليس بين المرثية والمدحة فصل، إلا أن نذكر في اللفظ ما يدل على أنه هالك، مثل "كان"، و "توفي"، و "قضى نحبه" وما أشبه ذلك، وهذا لا يزيد في المعنى ولا ينقص لأنّ تأبين المبيت، إنما هو بمثل ما بمدح به في حياته"<sup>65</sup>.

ولم يحظ موضوع الرثاء باهتمام الشيخ الأكبر إلا في مقطّعة شعرية واحدة. حتى إنّ ابنة له قد ماتت فلم يرثها إنّما أورد شعرا فيها بصورة عرضية في قصيدة تتحدث عن حقائق إلهية<sup>66</sup>. أما مرثيته اليتيمة فقد قالها في رثاء الملك العزيز فخر الدين عثمان (ت 630هـ) بن الملك العادل لما مات. وفي هذه القصيدة يخرج ابن عربي عن التقاليد الشعرية المتعارف

<sup>63</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 147.

وانظر حديثه عن الصحابة الشهداء الذين ماتوا بطاعون عمواس، المصدر نفسه، 356.

<sup>64</sup> انظر تعريفات عديدة للرثاء:

Shihâbuddîn An- Nuwayrî, *Nihâyatul- Arab fî Funûni'l- Adab*, Ed. Yahyâ Ash- Shamî, (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, 2004), 161; Shawqî Dayf, *Ar- Rithâ'*, (Cairo: Dâru'l- Ma'ârif, W. Date), 5; Régis Blachère, *Târikhu'l- Aradabi'l- Arabî*, Trans. İbrâhîm Al- Kaylânî, (Damascus: Dâru'l- Fikri'l- 'Arabiyyi'l- Mu'âsir, 1998), 491.

<sup>65</sup> Qudâma İbn-u Ja'far, *Naqdu'sh- Shi'r*, Ed. Abdu'l- Mun'im Khafâjî, (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, W. Date), 118.

<sup>66</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 317-318.

عليها في قصيدة الرثاء من بكاء المرثي وذكر مناقبه وتسليية النفس والغير. ويقدم ابن عربي مرثيته في صورة بديعة يستخرج فيها جماليات أخاذة من صور الموت القميئة، يقول<sup>67</sup>:

طلبت ذلول عزيزها لتزيهه	عن ظهرها كرما به فأجابا
عن إذن خالقها دعتة لنفسها	فلذاك ليّ طائعا وأنابا
قد ألبسته من التراب لغيره	قامت بها حبا له جلبابا
مما تُحِبُّ مقامه في بطنها	ألقت عليه جنادلا وترابا
حتى يقيم بها إلى اليوم الذي	يُدعى ليحضر موقفا وحسابا
فيفوز بالخير الأعم ويعتلي	نحو الكتيب ليصير الأحبابا

1158 | db نلاحظ أن الشيخ الأكبر يستخلص من الموت معاني جميلة في رثاء الملك العزيز، فكأنّ الأرض امرأة متممة بحبيبها فدعتة لنفسها، وبذا يغدو الدفن لقاء محبوب بحبيبته، وتخرج الحجارة والتراب من صورتها القائمة من حيث إنها بئست الغطاء، فإذا بها تكون سبيلا من المحبوبة للاستئثار بمحبوبها الذي تغار عليه. وإذا بالقبر الذي اكتسى صورة شاعرية عاطفية يغدو مقاما هنيئا إلى حين يوم البعث حيث لقاء الأحبة والفوز بالخيرات.

ويتبين ما تقدم أن صورة الموت الحسية في شعر ابن عربي لم تكن تجسيدا حقيقيا لطروحاته الفكرية في هذا الشأن، إنما نزعته في جلّها إلى الصورة النمطية عن الموت، باستثناء صورة الموت في الرثاء الذي على الرغم من أنها لا تتسق مع آراء ابن عربي الفكرية الصوفية عن الموت، إلا أنها ظهرت في قالب بديع يكسر الصورة الفنيّة النمطية لقصيدة الرثاء.

<sup>67</sup> İbn 'Arabî, *Diwân İbn 'Arabî*, 224-225.

## النتائج

تناولت هذه الدراسة صورة الموت في شعر محيي الدين بن عربي. وقد سعت للإجابة على ثلاثة تساؤلات مركزية هي: ما هي ماهية الموت في فكر ابن عربي؟ وكيف تجسدت هذه الصورة في شعره؟ وما مدى اتساق صورة الموت في شعر الشيخ الأكبر مع طروحاته الفكرية؟ وقد عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية الاستقرائية التحليلية وخرجت بالنتائج التالية.

إن تصور محيي الدين بن عربي للموت منبثق عن نظريته الأساسية وهي وحدة الوجود التي ترى أن ما في الوجود إلا الله، وأن الوجود باطن وظاهر، باطن يمثل الحقيقة الإلهية وظاهر يمثل تجليات هذه الحقيقة. ولما كان الوجود واحداً هو الحقّ تعالى فإنّ الحياة والموت ما هي إلا تجليات متعددة لحقيقة واحدة هي الله. فالحقّ جوهر عينيّ أزليّ والإنسان في الجوهر إن هو إلا هذه الحقيقة فإنّ تلبس بلباس المادة فإنما تكون هذه المادة تجلياً ظاهرياً لحقيقته الباطنة. ولذلك كان الإنسان في نظر ابن عربي مكوناً من جانبين: جانب تجرّديّ روحيّ وجانب تجسّديّ حسيّ. ويسمى ابن عربي الإنسان في حال تجرده من الحس، وإن كانت صورته صورة إنسان، الإنسان الكامل، وأما الإنسان المتعلق بالحس والمادة الخالي من المعارف الروحية فإن ابن عربي يسميه الإنسان الحيوان. وبناء على هذا فإنّ حياة الإنسان الكامل تكون بموته عن عالم الحسّ معنويّاً، ويستنتج من هذا ضمناً أن وجود الإنسان الحيوان أو الإنسان المتعلق بعالم الحس مرتبط بموته من حيث عالم الروح والمعارف الإلهية. يضاف إلى هذا نمط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه.

ويعبّر ابن عربي عن الموت بعبارات أخرى هي البرزخ أو الخيال؛ وذلك باعتبار أن الموت هو الطريق أو حلقة الوصل بين عالم الظاهر وعالم الأرواح والكشف. والموت أو البرزخ أو الخيال يكون في حالتين الأولى: حالة الموت الأصغر التي يعيشها الإنسان في حالات الفناء والكشف والوحي والإلهام والرؤيا، والثانية يعيشها في حالة الموت الحسيّ الاضطراريّ المتعارف عليه.

ولذلك فإنَّ الشيخ الأكبر يرى أن الموت أو الفناء عن عالم الحسِّ سواء أكان بالموت الاختياريِّ عن طريق الكشف والفناء في الحق عن الخلق أو ما يُنحصل عليه بالعبادات والمجاهدات من إلهام ورؤيا صادقة، أو الموت الاضطراريِّ هو السبيل للتخلص من درن المادة والجسم الذي يحول بين الإنسان ورؤية الحقِّ. من هنا لا عجب أن نجد ابن عربي في شعره يذم الحسِّ ومتعلقاته من حواسِّ وعقل، ويعلي من شأن القيم الروحية المعنوية وآلتها القلب بالمعنى المجرد لا الحسيِّ. واستنادا هذا يمكن تقسيم الموت لدى ابن عربي إلى نمطين رئيسيين: موت معنويٍّ ويندرج تحته عدة أنماط فرعية أو تمثلات يتحقق بها، منها المحمود ومنها المذموم، إضافة إلى الموت الحسيِّ الاضطراريِّ المعروف.

أما الموت المعنوي فقد تناوله ابن عربي في شعره بشقيه المذموم والمحمود. أما الموت المذموم الذي فيتمثل في غيبة الإنسان عن عالم الأرواح والمعاني بتعلقه بالعالم المحسوس. وأما الموت المعنوي المحمود المتمثل في الفناء عن الخلق بالحقِّ فقد تجلَّى في شعر ابن عربي في مواضع كثيرة واتخذ صورا عديدة كالفناء والغيبة والنوم والسكر. وقد جاء الموت المعنوي بشقيه المذموم والمحمود في شعر ابن عربي متسقا مع طروحاته الفكرية في نصوصه الصوفية الفلسفية.

وأما الموت الحسيِّ فقد تجسَّد في شعر ابن عربي ضمن بنيتين أساسيتين: الأولى: حكم ومواعظ في الموت، وتشتمل هذه البنية على عدة صور للموت مثل الموت باعتباره هادما للذات وباعتباره بداية ثواب المحسنين وعقاب المسيئين وباعتبار الموت في صورة الشهادة حياة. والثانية: الرثاء. ولم يولِّ الشيخ الأكبر هذا الموضوع أهمية في شعره؛ إذ لم تقع الدراسة إلا على مقطع شعري من 6 أبيات قالها الشيخ الأكبر في رثاء الملك العزيز بن الملك العادل. وقد خلصت الدراسة إلى أن صورة الموت الحسيِّ - خلافا لصورة الموت المعنويِّ- في شعر الشيخ الأكبر لم تكن متسقة مع طرحه الفكريِّ؛ إذا لم تخرج عن الصورة التقليدية المجمع عليها في التراث العربي والإسلامي، باستثناء صورة الموت في قالب الرثاء التي تفترق عن غيرها من حيثُ خروجها عن النمط التقليدي لقصيدة الرثاء التي تحفل

بالتفجع على المرثي وذكر مناقبه ومواساة النفس والآخرين. وذلك بإخراج الموت من صورته القميئة وتقديمه في قالب فني جمالي.

وتفتح هذه الدراسة الباب لعقد دراسات مقارنة لطروحات محيي الدين بن عربي بين ما صنفه من كتب ورسائل فكرية صوفية وما عبّر به في شعره عن هذه الطروحات؛ لبيان مدى اتساقها أو لبيان إذا ما كان شعر الشيخ الأكبر قد تضمن محمولات جديدة تتعلق بأفكاره الصوفية الفلسفية.

#### KAYNAKÇA

*Kur'an-ı Kerim*

Abdu'l- Muhaymin, Ahmad. *Nathariyyatu'l Ma'rifa bayna Ibn Rushd wa Ibn 'Arabî*. Alexandria: Dâru'l- Wafâ', 2000.

Al- 'ajlûnî, İsmâ'îl. *Kashfu'l- Khafâ' wa Muzîlu'l- İlbâs 'amma İshtuhira mina'l- Ahâdîthi bayna'n- Nâs*. Cairo: Maktabatu'l- Qudusiy, 1351 AH.

Al- Hakîm, Su'âd. *Al- Mu'gam As- Sûfi*. Cairo: Dandara Li't- Tibâ' wa'n- Nashr, 1981.

Al- misbahi, Mohammed. *Na'am wa Lâ: Ibn 'Arabî wal- Fikri'l- Munfatih*. Ar- Ribat: Dâru'l- Amân, 2012.

Al- Munthirî, Zakiyyiddîn. *At- Targîb wa't- Tarhîb mina'l- Hadîthi'sh- Sharîf*. Ed. İbrâhîm Shamsuddîn. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, 1417 AH.

An- Niffarî, Mohammed Abdul Jabbar. *Kitâbu'l- Mawâqif wa'l- Gayât wa yalîhi Kitâbu'l- Mukhâtabât*. Ed. Arthur Arberry. Egypt: Matba'at: Dâru'l- Kutubi'l- Midriyya, 1934.

An- Nuwayrî, Shihâbuddîn. *Nihâyatu'l- Arab fî Funûni'l- Adab*. Ed. Yahyâ Ash- Shamî. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, 2004.

As- Sadiqî, Ahmad. *İshkâliyyatu'l- 'aqli wa'l- Wujûd fî Fikri Ibn 'Arabî*. Beirut: Dâru'l- Madâri'l- İslâmi, 2010.

At- Tirmithî, Abû 'İsâ. *Al- Jâmi 'u'l- Kabîr*. 6 Vol. Ed. Bashshar Awwad Marouf. Beirut: Dâru'l- Garb Al- İslâmî, 1996.

Blachère, Régis. *Târîkhu'l- Aradabi'l- 'Arabî*. Trans. İbrâhîm Al- Kaylânî. Damascus: Dâru'l- Fikri'l- 'Arabiyyi'l- Mu'âsir, 1998.

Chittick, William C.. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination*. Albany: Sunny Press, 1989.

Chittick, William C.. *The Self Disclosure of God, Principle of Ibn Al-Arabi's Cosmology*. New York: University of New York Press, 1998.

Corbin, Henry. *Târîkhu'l- Falsafa Al-İslâmiyya*. Trans. Nasir Mruwwa & Hasan Qubeysi. Lebanon: Manshûrât Oweydât, 1966.

Dayf, Shawqî. *Ar- Rithâ'*. Cairo: Dâru'l- Ma'ârif, W. Date.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Al-Futûhât Al-Makkiya*. 4 Vol. Beiru: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- 'arabiyya's edition in Egypt, 1329 AH.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *İnshâ'u'd- Dawâ'ir*. Ed. HS. Nyberg. Leiden: 1920.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*. 2 Vol. Beiru: Al-Markizu'l- 'Arabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifî'l- Osmania's edition in Hyderabad, 1361 AH.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. Ed. Abul Ela Afifi. Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l- 'arabi, 1946.

- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Al-İsr â fi Maqâmi'l-'Asrâ*. Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifî'l- Osmânia, 1367 AH.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Diwân İbn 'Arabî*. Ed. Ahmad Hasan Basaj. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, 1996.
- Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Risâlatu Lâ Yu 'awwalu 'alayh*. Beirut: Dâru İhyâ'i't- Turâthi'l- 'Arabî, W.date.
- İbn Hanbal, Ahmad. *Musnad Al- İmam Ahmad İbn Hanbal*. Ed. Shu'ayb Al- Arnaût and others. Beirut: Mu'ssasat'r- Risâ, W.date.
- Ibn-u Ja'far, Qudâma. *Naqdu'sh- Shi'r*. Ed. Abdu'l- Mun'im Khafâjî. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya, W. Date.
- İbn Mâjah Al- Qazwînî. *Sunan İbn-i Mâjah*. Ed. Mohammad Fu'âd Abdul- Baqî. Cairo: Dâru İhyâ'i'l- Kutubi'l- 'Arabiyya, W. date.
- Khafâjî, Abdu'l- Mun'im. *Al- 'Abida Al- Khâshi 'a Râbi 'a Al- 'Adawiyya*. 2 Vol.. Cairo: Dâru Rashâd li'n- Nashr wa't- Tawzî', 1966.
- Palacios, Asin M.. *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman Badawi, Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979.

# The Image of Death in the Poetry of Muhyiddîn Ibn ‘Arabî

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER\*

## Extended Abstract

Muhyiddîn Ibn ‘Arabî is regarded as one of the most prominent, influential and productive figures in Islamic Sufism. His works undertook many ideological sophist linguistic issues among many others. He excelled from other sophists in which his poetry was rich and abundant of his sophist, ideological, philosophical reviews. He usually supports his ideological ideas with verses of poetry and most of his writings and letters. Although *Tarjumân Al-Ashwâq*, a collection of poems, did not tackle these issues and its connections with Divine realities in the form of love poetry, his collection of poems was full of many ideological issues.

## The Reason of The Research and Its Importance

The aim of this study was investigating the diversity in expression of Muhyiddîn Ibn ‘Arabî’s ideology between the ideological representation and the poetical one and to make a comparison between the two views, the ideological and the poetical, and how far do they match. Because this field is very rich and wide, the topic of death was chosen to be studied because its great importance that was celebrated in the ideology of Sufism in general and in Ibn ‘Arabî perspective in specific. Death for Ibn ‘Arabî doesn’t only mean the typical meaning but also death has many forms and the most important one is the morale death or the optional one. Death for Ibn ‘Arabî means a Limbo (*Barzakh*) that the human beings go through from the world of tangible things to the realm of spirits and meanings where the discovery and enlightenment take place and going back to the mono truth according to the theory of pantheism. This study might trigger a new field to other similar studies that might tackle other topics for Ibn ‘Arabî between the ideological representation and the poetic representation.

## The Questions of The Study:

What is death for Muhyiddîn Ibn ‘Arabî?

How it was embodied in his poetry?

How far does the image of death Ibn ‘Arabî’s representations match with his ideological ones?

## The Methodology of The Research

The study used deductive and comparative analytical approaches. As for the deductive approach it tried to use Muhyiddîn Ibn ‘Arabî’s text and poetry to find the places in

\* Assistant Professor, PhD, Pamukkale University, Faculty of Theology, mabdulqader@pau.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6031-7702>

which he talks about death in its revelations. The analytical approach tried to analyze the ideological and poetic texts and observing Ibn 'Arabī's perspective about death different forms. The comparative approach tried to compare Ibn 'Arabī's views about death between his ideological text and his poetic one. This needed dividing the study into two main approaches. First, what death is for Ibn 'Arabī and this consisted studying Ibn 'Arabī reviews about death. Second, death revelations in Ibn 'Arabī poetry and it talks about death's different manifestations and the way it was tackled by poetry supported by a comparison between the poetic representation and the ideological representation death.

#### The Research Results

The study found out that Muhyiddīn Ibn 'Arabī's perspective about death comes from his main and major theory which is that pantheism that sees all existence in one entity which is Allah and the existence is implicit and explicit. The implicit part represents the divine truth and the explicit one represents the revelations of this reality. When that existence was one and it was Allah that life and death, were only different revelations for the same reality which is Allah. So, the absolute truth is permanent observable and the human being in his core is nothing but a truth. Thus, when the human takes the materialistic form it becomes a revelation to its implied truth, so the human being was in Ibn 'Arabī perspective made of two parts: the abstract spiritual part and as physical tangible one. Ibn 'Arabī calls the human being in the state of being not tangible even if his image was human being image the whole human. As for the human who is related to the realm of materialism, which lacks the spiritual knowledge, Ibn 'Arabī calls him the animal human. Therefore, the spiritual life is fulfilled by the end of the tangible status and vice versa, and this is the morale death. There is another type of death which is the common tangible death.

Muhyiddīn Ibn 'Arabī describes death by other expressions such as limbo (*Barzakh*) and imagination (*Al-Khayāl*) on the basics that death is the path between the physical world and the realm of spirits and Revelations. Death, Limbo (*Barzakh*) and imagination (*Al-Khayāl*) have two states which are: the minor death that the human experiences in the states of the revelation, inspiration and vision and the major death which is the physical common death. Therefore, Ibn 'Arabī regards death or the demise in the physical world whether it was by the optional death or the obligatory death and both of them are a path to reach discovery and demise in the absolute truth about that creation or the common death which is the way to get rid of the materialism and the physical body that doesn't allow the human to achieve the vision of absolute truth. Hence it is no wonder that Ibn 'Arabī discouraged the physical world and what he alleviates and celebrate are the spiritual values manifested by the heart in the abstract meaning not the concrete one. According to this, death can be divided into two forms. First, the morale death and it has many other types such as the commendable and the non-commendable in addition to the physical common death.

As for the morale death, Ibn 'Arabī tackled it in his poetry as commendable and non-commendable. The non-commendable death which is represented in the absence of a human from the realm of spirits and meanings makes him connected to the physical world and Ibn 'Arabī has described this in his poetry in a way that matched his ideological representations. As for the commendable moral death, which was represented in the demise from the creation, it was celebrated in Arabic poetry in many places and took different images such as demise, intoxication, sleep, appreciation and they also matched the opinions of Ibn 'Arabī's views regarding death.

As for the physical death it was represented in Ibn 'Arabī's poetry in two ways. Fast lessons and wisdom from death and this consists of many forms of death and regarded



it as deconstruction to the self and the beginning to the reward of the good people and the punishment of the bad ones. Also, Ibn 'Arabî regarded martyrdom a life. Second, elegy Ibn 'Arabî did not show big interest in this method in his poetry so the study could find only 6 verses of this type.

This study found out that the form of the physical death which is different from the morale death in Ibn 'Arabî's poetry did not match his ideological visions, because it did not break the image of the conventional classical image in the Islamic and Arabic culture except for the image of death in the form of elegy which was different from other traditional elegies in a technical issue, that is, not only it did not follow the traditional way for elegies in which they usually are full of sadness and grief for the deceased person but also it introduced death aesthetically.

**Keywords:** Sufism, Sufi Literature, Muhyiddîn Ibn 'Arabî, Death, Demise.





# HALLÂC'IN MAHKEME SÜRECİ VE KATLINE FETVÂ VERENLER

Eyyup AKDAĞ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 17 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 17 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Akdağ, Eyyup. "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1167-1194.

<https://doi.org/10.33415/daad.738648>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 17 May 2020, **Accepted:** 17 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Akdağ, Eyyup. "The Court Process of Hallac and Those Who Gave Fatwa of the Death Penalty". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1167-1194.

<https://doi.org/10.33415/daad.738648>



## Öz

Tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden birisi olan Hallâc, fikir ve düşünceleriyle tarihî süreç boyunca hep canlı kalmıştır. Tarihî süreçte Hallâc'ın fikir ve düşüncelerini, hâl ve sözlerini destekleyip savunanlar olduğu gibi bunlara karşı çıkan, aşırı tepki gösteren ve sert eleştiri yöneltenler de hep olmuştur. Bu iki yaklaşımın dışında bazıları ise kesin bir görüş belirtmeyerek sükûtu ihtiyar etmiştir. Hallâc, Abbâsî iktidarında söz ve eylemlerinden dolayı uzun süre, müteaddit olarak sorgulanmış ve mahkeme edilmiştir. Hallâc'a sorguda Karâmita davetçisi olma suçlaması yöneltildiği gibi hulûl, ittihat, rubûbiyyet, Kur'ân'ı tahkîr ve şerî'atin emirlerini tahrif gibi bazı suçlamalar da yöneltilmiştir. Nihâî mahkemede ulemânın ittifak ve icmâsiyle katline fetvâ verilmiş ve karar da o şekilde infaz edilmiştir. Abbasî halifesi Muktedir-Billâh'ın veziri Hâmid b. el-'Abbâs'ın idam kararının alınmasında ısrarı, baskısı ve yönlendirmesi olmuştur. Hallâc'ın görüş, düşünce ve sözlerinin ayrıntılı olarak irdelenmesi bu makalenin konusu değildir. Bu makale esas olarak Hallâc'ın hayatıyla beraber sorgulandığı ve mahkeme edildiği süreçleri, kendisine yöneltilen suçlamaları ve katline fetvâ veren kadı ve ulemâları konu edinmektedir. Hallâc'ın idamı konusunda ulemânın ittifak ve icmâsından bahsedilmektedir. Ulemânın ittifak ve icmâsının hakikatte var olup olmadığı da bu makalede ayrıca sorgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Hallâc, Mahkeme süreci, Fetvâ, Küfür, Katl.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, eyyupakdag5@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>

## The Court Process of Hallac and Those Who Gave Fatwa of the Death Penalty

### Abstract

Hallac, one of the important names in the history of Sufism, has always remained alive throughout the historical process with its ideas and thoughts. In the historical process, there were always those who supported and defended Hallac's ideas and thoughts, doings, and words, as well as those who opposed, overreacted, and directed harsh criticism. Apart from these two approaches, some of them kept silent, without specifying an exact opinion. Hallac went on trial and was questioned frequently for a long time due to his words and actions in the Abbasi reign. In his interrogation, the accusation of being inviter of Karamite was directed against Hallac, as well as some accusations such as integration (hulul), unification (ittihat), nursing (rububbiyyet), insulting the Qur'an, and falsification of the orders of the Sharia. In the final court, fatwa of the death penalty was given with the alliance and consensus of the ulama, and the decision was executed in that way. Hamid b. al-'Abbas, who is the vizier of Abbasid caliph Muqta-Billah, insisted, directed, and had influence over that the death penalty must be given. The examination of the views, thoughts, and words of Hallac is not the subject of this article. Besides his life, this article mainly focuses on the processes during which Hallac was questioned and trialed, the accusations directed against him, and the judges and ulamas who gave fatwa of his death penalty. The alliance and consensus of the ulama in the execution of Hallac are talked about. Whether the alliance and consensus of the ulama exist is to be questioned separately in this article.

### Giriş

İslâm düşünce tarihinde adından en çok söz ettiren, lehte ve aleyhte en çok söz söylenen şahısların başında Hallâc gelmektedir. Hallâc hakkında tarihî süreçte birçok zıt görüş ve kanaatlar serdedilmiştir. Kimileri Hallâc'ı sihirbaz, sahtekâr, mecnûn, hulûl ve ittihâta kâil, kâfir ve zındık bir şahıs olarak itham ederken kimileri de aynı şahsı kerâmet sahibi, Allah âşığı, Allah şehidi, muvahhitlerin imamı olarak taltif etmiştir.<sup>1</sup>

Hallâc hakkında zıt düşünce ve kanaatlar, Hallâc'ın bizzat kendi yaşadığı zamanda başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Hallâc'ı zındık ve küfürle ilk olarak itham eden şahıslardan birisi Hallâc'ın kayın-

<sup>1</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 8/699; Salâhaddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud, Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru ihyâ'it-türâs, 1420/2000), 13/46; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Ve-fayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2/141; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006), 11/194-205; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde (Dımaşk: Dâru'l-beşâir'l-İslâmiyye, 2002), 3/211; Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrût: Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, 1417/1996), 1/247-248; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997), 14/819.

pederi Şeyh Ebû Yakub el-Akta' diğeri ise üstadı Ebû Abdullah 'Amr b. Osman el-Mekkî'dir (ö. 297/910). Ebû Yakub el-Akta', ilk zamanlar zühd üzere gördüğü ve bu sebepten dolayı kızını nikâhlandığı Hallâc'ı daha sonraki zamanlarda söz ve davranışlarından dolayı sihir, küfür ve zındıklıkla itham etmiştir. Aynı şekilde 'Amr b. Osman el-Mekkî de ilk zamanlar tasavvuf hırkasını kendi eliyle giydirdiği müridi Hallâc'ı daha sonraki zamanlarda aynı şekilde suçlamıştır.<sup>2</sup> Ebû Yakub el-Akta' ve 'Amr b. Osman ile başlayan bu sürece daha sonraki zamanlarda birçok isim katılmıştır. O isimlerden birisi de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye de aynı kanaati devam ettirerek Hallâc'ı küfür ve zındıklıkla itham etmiştir.<sup>3</sup>

Bu menfi görüş ve yaklaşımlara karşı, Hallâc'a tazimde aşırı giden ve onu velayetin zirvesinde gören diğeri bir yaklaşım tarzı da varlığını günümüze kadar hep sürdürmüştür. Bu yaklaşımın öncüleri arasında Ebû'l-'Abbâs b. 'Atâ (ö. 309/922), Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf (ö. 371/982) ve Ebû'l-Kâsım İbrahîm b. Muhammed en-Nasrâbâdî'nin (ö. 367/978) adlarını zikretmek gerekir. Hallâc'a mülâki olmuş bu üç şahıs, Hallâc'ın hâl ve kavillerini doğru bulmuş ve onu fazilet ölçüsünde üst makamda görmüşlerdir. Bu manada Nasrâbâdî'nin şu sözü dikkat çekicidir: 'Eğer nebî ve siddîklardan sonra bir muvahhid gelecek olsa idi, o şahıs muhakkak Hallâc olurdu.'<sup>4</sup> Muhammed b. Hafîf de: 'Hüseyn b. Mansûr rabbânî bir âlimdir',<sup>5</sup> diyerek benzer kanaatını ifade etmiştir.

Tarihi süreçte Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) kanı mı yoksa Hallâc'ın kanı mı daha faziletli tartışması bile yapılmıştır. Hallâc taraftarları, Hallâc'ın kanının yeryüzüne döküldüğünde 'Allah, Allah' şeklinde yazıya dönüştüğünü iddia ederek Hallâc'ın kanının Hz. Hüseyin'in kanından daha faziletli olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>6</sup> Meşhur müellif Zehebî (ö. 748/1348) bu tartışmaya katılarak Hallâc'ın, Hz. Hüseyin ile mukayese

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati't-nâciye* (Beyrût: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, 1977), 246-248; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Lübnân: Dâru'l-fikir, 1421/2001), 153; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/, 195, 204; 'Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 3/211.

<sup>3</sup> Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümemi ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 412/1992), 13/203; Ebû'l-'Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 408/1987), 3/480.

<sup>4</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/699; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 155.

<sup>5</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, thk. Nûreddin Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 308; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/819.

<sup>6</sup> Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyin el-'Âmilî, *el-Keşkül*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemîrî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1418/1998), 2/220.

edilmesini uygun görmediğini ifade etmiştir. Zehebî'ye göre; 'Hz. Hüseyin şer ehli kimselerin kılıçlarıyla öldürülmüş bir Allah şehidi iken Hallâc ise küfür ve zındıklığı sebebiyle şeri'at ehli kimselerin kılıcıyla öldürülmüş bir kâfirdir.'<sup>7</sup>

Aynı tartışmaya katılan İbn Teymiyye de Hallâc'ın katlinde yere düşen kanının Allah ismini yazdı gibi keramet türü bütün nakillerin yalan olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin beyanına göre tarihte birçok peygamber ve onların birçok ashabı öldürüldüğü halde onlardan dökülen hiçbir kan Allah şeklinde bir yazıya dönüşmemiştir. Hallâc bu insanlardan daha mı hayırlıdır? Sorusunu yönelten İbn Teymiyye; kanın necis olduğuna da dikkat çekerek necis bir şeyin Allah ismini yazmasının caiz olmadığını ayrıca belirtmiştir.<sup>8</sup>

Kelam ve fıkıh ulemâsı genel olarak Hallâc'a hulûl ve ittihât suçlaması yönelterek onun kâfir ve zındık olduğunu ifade etmişlerdir. Sûfilerin Hallâc konusundaki görüşleri ise muhtelifdir. Bir kısım sûfî, Hallâc'ı kendilerinden kabul edip söz, hâl ve davranışlarını tasvib ederken diğer bir çoğunluk ise Hallâc'ı kendilerinden kabul etmemiş, söz, hâl ve davranışlarını da doğru bulmamışlardır.<sup>9</sup> Hücvirî (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinde önceki sûfilerin aksine sonraki sûfilerin genel olarak Hallâc'ı kendilerinden kabul ettiklerini, hâl ve sözlerini doğru bulduklarını beyan etmiştir. Hücvirî'ye göre önceki sûfiler, Hallâc'ı hâl ve itikadından dolayı değil, hâl ve itikadını izhar ediş biçimini kötü gördüklerinden dolayı reddetmişlerdir.<sup>10</sup> Bu manada Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) ve Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Kürrekânî (ö. 450/1058) gibi önemli sûfî şahıslar Hallâc'a büyük değer vermişler ve: "Doğu ve batıda onun gibisi yoktur" diyerek bu saygıyı ifade etmişlerdir.<sup>11</sup>

Hallâc'ın vefatından sonra Hallâc taraftarı olduğunu iddia eden fırka ve gruplar ortaya çıkmıştır. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *el-*

<sup>7</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 15/468.

<sup>8</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 2/483-485; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 3/481.

<sup>9</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 307; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689; Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962), 4/315; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-â'yân*, 2/141; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 290-294.

<sup>10</sup> Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 212-214.

<sup>11</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 213; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 291.

*Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde 'Hulûliyye' mezhebinin on kısım olduğunu ve bu on kısımdan birisinin de Hüseyin b. Mansûr'a nisbet edilen 'Hallâciyye' fırkası olduğunu beyan etmektedir.<sup>12</sup> Ebû Ali et-Tenûhî (ö. 384/994) de *Nişvârü'l-muhâdara* adlı eserinde Hallâciyye mensuplarının Lâhût'un insana hulûl ettiğine itikat ettikleri gibi Hz. Peygamber'in (a.s.) ruhunun da Ebû 'Imâre Muhammed b. Abdullah isminde bir şahsa hulûl ettiğine ve bu şahsın da Hz. Peygamber (a.s.) adına konuştuğuna inandıklarını beyan etmektedir.<sup>13</sup> Hücvirî ise bu fırka mensuplarını mülhid olarak değerlendirmiş ve bu kimselerin Hallâc'ın fikirleriyle uzaktan ve yakından hiçbir ilişkilerinin olmadığını ifade etmiştir. Hücvirî'ye göre Hallâc'a bağlılık davasında bulunan bu insanlar, Hallâc'ın sözlerini kendi zındık düşüncelerine delil kılmışlar ve kendilerine 'Hallâciyye' olarak isim vermişlerdir.<sup>14</sup>

### 1. Hallâc'ın Hayatı

Kaynaklarda adı, el-Hüseyin b. Mansûr b. Mahmî, künyesi, Ebû Muğîs ve Ebû Abdullah nisbesi ise, el-Fârîsi, el-Beydâvî, es-Sûfî şeklinde geçmektedir. Babasının pamuk atma mesleğine nispetle veya insanların sırlarını açığa çıkarması sebebiyle, الحلاج 'el-Hâllâc' ismi ile lakaplanmıştır. Daha çok tanınması ve şöhreti bu lakabıyla olmuştur.<sup>15</sup>

db | 1171

Hallâc, 244/858 yılında İnan'ın büyük şehirlerinden Beydâ'nın kuzey doğusunda kalan Tûr nahiyesinde doğmuştur. Dedesi mecûsî olan<sup>16</sup> Hallâc ilk eğitimine Irak Vâsît'ta başlamıştır. Babası tarafından Vâsît'a getirilen Hallâc burada Kur'ân kıraatı ve kavâid dersleri almıştır. Vâsît'taki eğitimini tamamlayan Hallâc on altı yaşında Tüster şehrine gelmiştir. Burada 260-262/873-875 yıllar arası iki yıl boyunca Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) yanında kalmış, onun ilim ve manevî neşvesinden istifade etmiştir. Tüsterî'nin önde gelen müridleri arasına dâhil olan

<sup>12</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 246.

<sup>13</sup> Ebû Ali el-Muhassin b. Ali el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâluçî (Beyrût: Dâru Sâdır, 1995), 1/173.

<sup>14</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 213;

<sup>15</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 307; Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazân (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1417/1997), 236; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/688-689; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 246; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/314; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1400/1980), 1/403; Ali b. Enceb el-Bağdâdî es-Sâ'î, *Ahhâru'l-Hallâc*, thk. Muvaffık Fevzî el-Ceber (Dimeşk: Dâru't-talî'ati'l-cedîde, 1997), 22; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/140; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 13/46; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/818-820.

<sup>16</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/314; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/403; Sâ'î, *Ahhâru'l-Hallâc*, 22; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194.

Hallâc, üstadının yanında mümkün mertebe münâkaşa ve cedelden uzak bir eğitim hayatı geçirmiştir.<sup>17</sup>

Hallâc on sekiz yaşında Tüster'den Basra'ya gelmiştir. Burada hayatında önemli bir rol oynayan 'Amr b. Osman el-Mekkî ile tanışmış ve ona mürid olmuştur. Hallâc 'Amr b. Osman'ın yanında on sekiz ay kalmış ve onun elinden tarikat hırkasını giymiştir. Hallâc, Basra'da 'Amr b. Osman dışında bir başka sufi Ebû Yakub el-Akta' el-Basrî ile tanışmıştır. Ebû Yakub'un güvenini kazanan Hallâc 263/876 yılının sonlarına doğru üstadının kızıyla da evlenmiştir.<sup>18</sup>

264/877 yılında yirmi yaşında Bağdat'a gelen Hallâc, burada Ebü'l-Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (ö. 295/908) meclislerine katılmış ve Cüneyd'den de tarikat hırkası giymiştir. Daha sonraki süreçte Hallâc, üstadları Cüneyd ve 'Amr b. Osman'a tepki göstererek onların eliyle giydiği tarikat hırkalarını çıkarmıştır.<sup>19</sup>

272/886 yılında ilk haccını yapan Hallâc, bir sene kaldığı Mekke'de yoğun bir ibadet hayatı geçirmiştir. Bu süre zarfında çok sayıda taraftar edinen Hallâc Mekke'den büyük bir sûfi topluluğuyla Bağdat'a geri dönmüştür. Bağdat, Hallâc için sorunların başladığı ilk yer olmuştur. Burada Hallâc'a ilk tepkiyi Cüneyd-i Bağdâdî göstermiştir. Hallâc'ın davranışlarından ve kendisine yönelttiği sorulardan rahatsızlık duyan Cüneyd, Hallâc'ı 'iddiâ' ve 'bid'at' ehli olmakla itham etmiş ve: 'Kanın hangi darağacını ıslatacak' diyerek ileride vukû bulacak olaylara ait bir öngöründe bulunmuştur.<sup>20</sup> Cüneyd'in bu ithamından sonra yalnızlık hisseden Hallâc burada daha fazla kalamayacağını anlamış, eşini yanına alarak Tüster'e dönmüştür. Bağdat aksine, bir yıl kaldığı Tüster, Hallâc'ın halk tarafından büyük bir hüsn-i kabul gördüğü bir şehir olmuştur.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/314-316; Sâ'î, *Ahbâru'l-Hallâc*, 23; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/818-820; Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, trc. İsmet Birkan (Ankara: Ardiç Yayınları, 2006), 1/55-57; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/377-381.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689-699; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/314-316; Sâ'î, *Ahbâru'l-Hallâc*, 25; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194.

<sup>19</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 307; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/688-689; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/403; Sâ'î, *Ahbâru'l-Hallâc*, 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/819; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194.

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/690; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/195-196.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/316.



Oğlu Hamd'ın bildirdiğine göre Hallâc, Tüster'de âilesinden 274-279/887-892 yıllar arası beş yıl uzaklaşmıştır. Bu süre zarfında Hallâc; Horasan, Mâverâünnehir, Kirmân ve Sicistân bölgelerini dolaşmış ve daha sonra da Fâris'e dönmüştür. Fâris'te meclisler tanzim ederek insanları Allah'a davet etmeye başlayan Hallâc, burada Ebû Abdullah ez-Zâhid olarak tanınmıştır. Daha sonra Ehvâz'a geçen Hallâc, Ehvâz'da da Fâris'te olduğu gibi halkın ve ulemânın teveccühünü kazanmıştır. Burada insanların kalplerinden geçirdikleri sırları ifşâ eden Hallâc'a *حلاج الأسرار* 'Hallâcû'l-esrâr' denmiştir.<sup>22</sup>

Ehvâz'dan sonra Basra'ya gelen Hallâc burada az bir süre kalmıştır.<sup>23</sup> Basra'dan mürîdan ve talebelerinden oluşan büyük bir kalabalıkla 281/894 yılında ikinci haccını yapmak için Mekke'ye gitmiştir. Burada önemli bir sûfî şahsiyet Ebû Yakub en-Nehracûrî'nin (ö. 330/941) tepkiyi karşılamıştır. Mekke'de karşılaştığı tepkiler üzerine Bağdat'a tekrar geri dönen Hallâc, burada yaklaşık bir sene kalmış ve daha sonra ikinci kez Hindistan seferine çıkmıştır. Bu yolculuğunda başta Hindistan olmak üzere Horasan, Türkistan, Mâverâünnehir bölgelerini dolaşmış ve bu bölgelerdeki insanları Hakk'a çağırıştır.<sup>24</sup>

db | 1173

İkinci Hindistan seferinden sonra Hallâc aleyhine tepki ve konuşmalar çoğalmaya başlamıştır. Hallâc'ın hayatı hakkında ikinci Hindistan seferi kıstas alınarak öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme işaret edilmektedir. Hallâc'ın birinci dönemi daha çok zühd ve ibadet ağırlıklı kabul edilerek genel kabul görürken ikinci dönem ise dine muhalif görülen bazı sözlerinden dolayı eleştiri ve tenkide maruz kalmıştır. İkinci Hindistan seferinden sonra Hallâc 288/901 tarihinde üçüncü haccını ifa için Mekke'ye yönelmiş ve burada iki yıl daha kalmıştır. Mekke'den sonra 290/903 yılında Bağdat'a dönen Hallâc, burada bir ev inşa ederek insanlara görüş ve düşüncelerini anlatmaya başlamıştır.<sup>25</sup>

## 2. Sorgulama ve Mahkeme Süreçleri

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre Hallâc, 299/911, 301/913 ve nihai tarih 309/922 olmak üzere üç sorgu ve mahkeme süreci geçirmiştir.

<sup>22</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194.

<sup>23</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/689;

<sup>24</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/690-691; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/202; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/194-196; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 24.

<sup>25</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/691; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/195.

### 2.1. 299/911 Tarihinde Yapılan Sorgulama

Hallâc'ın ilk sorguya çekiliş tarihi 299/911'dir. Üçüncü haccından sonra Bağdat'a yerleşen Hallâc, burada dokuz yıl boyunca inşa ettiği tekke aracılığıyla insanlara görüş ve düşüncelerini anlatmaya başlamıştır. Hallâc'ın ittihat ve hulûlü çağrıştıran sözleri, Bağdat ulemâ ve meşâyihinin tepkisini çekmeye başlamıştır. Bu tepkiler üzerine Vezir Ebü'l-Hasan İbnü'l-Firât 299/911 tarihinde ilk sorguyu başlatmış ve Hallâc'ı tutuklatmıştır. Hallâc'a üç gün direğe bağlı olarak teşhir edilme cezası verilmiştir. Bu teşhir cezasından sonra Hallâc'ın ne kadar süre tutuklu kaldığına dair elimizde net bir bilgi yoktur.<sup>26</sup>

Hallâc'a ilk cezayı veren Vezir Ebü'l-Hasan İbnü'l-Firât'ın tam ismi, Ali b. Muhammed b. Musa b. el-Firât'tır. İbnü'l-Firât'ı 296/908 senesinde Abbasî halifesi Muktedir-Billâh (ö. 320/932) vezirliğe getirmiş ve üç yıl sekiz ay sonunda da vezirlikten azletmiştir. İlk vezirliğinin son zamanlarında Hallâc'ın sorgusunu tamamlayan İbnü'l-Firât, daha sonraki süreçte Muktedir-Billâh tarafından ikinci kez vezirlik makamına getirilmiştir. İbnü'l-Firât'ın bu ikinci vezirliği de bir yıl beş ay sürmüştür.<sup>27</sup>

### 2.2. 301/913 Tarihinde Yapılan Sorgulama

Hallâc'ın ikinci sorgusu 301/913 yılında başlatılmıştır. Bu sorguyu İbnü'l-Firât'tan sonra 300/912 yılında vezirlik makamına getirilen Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ el-Kunnâî (ö. 334/945) başlatmıştır. Sorguda Vezir Ali b. İsâ ilk olarak Hallâc'a abdest, namaz, farzlar gibi dinî konularda sorular yöneltmiştir. Daha sonra hulûl ve ittihat suçlamalarının yanı sıra Hallâc'a Karâmita önderi ve davetçisi olma suçlaması da yöneltmiştir. Bu suçlamalar sonucunda Hallâc, tutuklanmış, çarpmıha gerilerek üç gün halka teşhir edilmiş ve daha sonra da Sultan'ın gözetiminde olmak üzere hapis cezasına çaptırılmıştır. Hallâc bu tarihten katledildiği tarih olan 309/922 yılına kadar dokuz yıl hapis hayatı yaşamıştır.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 237; Sâ'î, *Ahbâru'l-Hallâc*, 44; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/317; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/142; Zehebî, *Siyeru al'âmi'l-nübelâ*, 11/195-197; Masignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi*, 1/67.

<sup>27</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/91.

<sup>28</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*, (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1407), 5/677; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 237; Sâ'î, *Ahbâru'l-Hallâc*, 44; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 6/624; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/109; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmirî ( Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 23/8; Zehebî, *Siyeru al'âmi'l-nübelâ*, 11/202, 371; Ebû Bekir Abdurrahman es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk.

Bu sorguda Hallâc'ın katline bir hükmün çıkmamasında Hamd el-Kunnâî'nin etkisinin olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü Kunnâî, Hallâc taraftarıdır. Vezârette görevli bir devlet adamı olan Kunnâî, aynı zamanda Vezir Ali b. Îsâ el-Kunnâî'nin de amcasının oğludur. Bu hususiyetlere sahip olan Hamd el-Kunnâî, soruşturmanın katli ile neticelenmemesi için gayretleri olmuş bu manada da kadınlara baskılar yapmıştır.<sup>29</sup>

### 2.3. 309/922 Tarihli Nihâî Mahkeme

#### 2.3.1. Mahkeme Öncesinde Genel Durum

Hallâc'ın idamında Abbâsî Devleti'nin başında Muktedir-Billâh yer almaktadır. Küçük yaşta devlet yönetimi ve halifelik makamına getirilen Muktedir-Billâh idareye tam hâkim olamadığından devlet idaresi daha çok kadınlar ve devlet bürokrasisinde yer alan şahıslar kanalıyla yürütülmektedir. Bu durum da ülke coğrafyasında görülen huzursuzluk ve kargaşaları artırmaktadır.<sup>30</sup>

Hallâc'ın katlinden bir sene öncesinde 308/921 yılında Bağdat'ta büyük çapta huzursuzluk, kargaşa ve çatışmalar vukû bulmuştur. Kargaşa ve huzursuzluğun ana sebebi Vezir Hâmid'in halka karşı uyguladığı zulüm ve haksızlıklardır. Zulüm ve haksızlıklara isyan eden Bağdat halkı vezirin evini kuşatmış ve bunun neticesi olarak halk ile vezirin maiyetinde bulunan şahıslar arasında günlerce süren çatışmalar vuku bulmuştur. Bu çatışmalar neticesinde her iki taraftan çok sayıda insan ölmüştür. Bağdat'ta çatışmaların yanı sıra soygun ve yağma faaliyetleri de çoğalmıştır.<sup>31</sup>

Devlet idaresini rahatsız eden en önemli sorunların başında Karâmita isyanları gelmektedir. Karâmita isyanlarının önlenememesi devlet idaresini zaaf içine sokmuştur. Karmatîler Muktedir-Billâh zamanında isyanlarını artırmışlar ve bu bağlamda 309/922 yılında Mekke'ye saldırarak 'Hacerü'l-esved'i Kâbe duvarından söküp yanlarına alarak götürmüşlerdir. Karmatîler bu taşı yirmi yıldan daha fazla bir süre kendi yanlarında

Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Mısır: Matba'atü's-se'âde, 1371/1952), 328; Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, 29.

<sup>29</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 237; Sâî, *Ahbâru'l-Hallâc*, 44; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/8; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/202, 371; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 328; Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, 29.

<sup>30</sup> Muhammed b. Ali b. et-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi'l-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdülkâdir Muhammed Mâyû (Beyrût: Dârü'l-kalemi'l-'Arabî, 1418/1997), 255.

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-'İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 1/453.

bulundurduktan sonra Hz. Ali'nin soyundan gelen Şerîf Yahyâ b. el-Hüseyn'e teslim etmişlerdir.<sup>32</sup>

Bu tarihlerde Vezir Hâmid, ülke coğrafyasında görülen huzursuzluk ve kargaşanın kaynağı olarak 301/913 tarihinden beri hapiste tutulan ve Karâmita'nın önderi ve davetçileri arasında kabul ettiği Hallâc'ı görmektedir. Hallâc yaklaşık dokuz yıldır hapiste olmasına rağmen Hâcib Nasır el-Kuşûrî'nin de yardımıyla görüş ve düşüncelerini rahat bir şekilde yaymaya ve birçok taraftar edinmeye devam etmiştir. Halk onun ölümleri dirilttiğine, cinlerin onun hizmetinde olduğuna, ne isterse cinlerin onun isteğini yerine getirdiğine inanmaktadır. Bazı insanlar onun bir nebî olduğuna bazıları daha ileri giderek onun bir ilah olduğunu itikat etmeye başlamışlardır.<sup>33</sup>

### 2.3.2.Yargılama Safhası

Vezir Hâmid, sorunun kaynağı olarak gördüğü, hapiste tutuklu olan Hallâc'ı yargılamak üzere kendisine teslim edilmesini Halife Muktedir-Billâh'dan ister. Bu isteğe Muktedir-Billâh, Hallâc taraftarı olan Nasır el-Kuşûrî'nin de desteğini alarak ilk önce karşı çıkar. İlk kaynaklar arasında yer alan İbnü'n-Nedîm'e (ö.385/995) göre Muktedir-Billâh bırak vezirine teslim etmeyi Hallâc'ı serbest bırakma niyetindedir. Çünkü Hallâc, başta halife olmak üzere, halifenin elinin altındaki kadınlara ve hizmetkârlara hep dua etmektedir. Tutukluluk hayatında çok az yemekle kifayet eden Hallâc, sürekli namaz kılmakta ve sürekli oruç tutarak vaktini geçirmektedir. Kuşûrî, bu davranışlarından dolayı Hallâc'a 'Sâlih Şeyh' olarak hitap etmekte ve ona saygı göstermektedir.<sup>34</sup>

Bir diğer ilk kaynaklar arasında yer alan Ebû Ali et-Tenûhî (ö. 384/994) de eserinde Muktedir-Billâh'ın Hallâc'ı serbest bırakma düşüncesine tesir eden bazı olaylara yer vermektedir. Eserde kaydedilen bilgiye göre Muktedir-Billâh bir karın rahatsızlığına yakalanır. Bu duruma vâkif olan Hâcib Nasır el-Kuşûrî, Muktedir-Billâh'dan tutuklu Hallâc'ın yanına gelmesine ve kendisini görmesine izin vermesini ister. İzin verilmesi üzerine Hallâc, Muktedir-Billâh'ın yanına gelir ve elini halifenin karnının ağrıyan yerine koyarak ve bazı âyetler okur. Bunun neticesinde Muktedir-

<sup>32</sup> İbnü'l-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi'l-sultâniyye*, 255.

<sup>33</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahrân: Serûş, 2000), 5/132; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/671.

<sup>34</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 237.

Billâh, karın ağrısından kurtulur. Benzer durum Muktedir-Billâh'ın annesi için de vukû bulmuş oda aynı şekilde Hallâc'ın duasıyla şifa bulmuştur.<sup>35</sup>

Vezir Hâmid, Muktedir-Billâh'dan Hallâc'ın kendisine teslim edilmesi ve yargılamanın yapılması hususunda ısrarcı olmuştur. Vezir ısrarını Muktedir-Billâh'a şu şekilde ifade etmiştir: 'Hallâc'ın eliyle insanlar dinden çıkıyor, mürted oluyor. Bu durum ileride senin saltanatının zevâline sebep olur. Beni bırak ben onu yargılayayım ve onu öldüreyim. Bundan dolayı sana bir menfi durum isabet ederse o zaman sen de beni öldürürsün.'<sup>36</sup> Bu ısrar ve gerekçe üzerine Muktedir-Billâh, Hallâc'ın vezire teslim edilmesine izin vermiştir.

Hallâc'ı teslim alan Vezir Hâmid, kendisinin başkanlığında Bağdat'ın iki kadısı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf (ö. 320/932) ve Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk b. el-Bühül'ün (ö. 318/930) de yer aldığı bir mahkeme heyeti teşkil eder. Bu heyetin içinde sayısını tam olarak bilemediğimiz fukahâdan bazı isimler de yer alır. Mahkemenin ilk safhasında Vezir Hamid, sadece Hallâc hakkında iddiaları gündeme getirerek, Hallâc'a savunma hakkı vermeden, delilleri ortaya koymadan şahitleri dinlemeden bir an önce karar çıkartma arzusunda olmuştur. Çünkü onun zihninde Hallâc'ın hükmü sabit olmuş ve bir an önce karar çıkarılarak infazının uygulanması gerekmektedir. Ancak mahkeme heyeti, sanığın ikrarı ve açık deliller olmadan sadece iddia üzerine karar vermenin caiz olmayacağı gerekçesiyle vezirin bu isteğini geri çevirmiştir.<sup>37</sup>

İsteği kabul edilmeyen Vezir Hâmid, Hallâc'ın katline delil teşkil edecek suç unsurları arayışlarını girişmiştir.<sup>38</sup> Bu manada Hallâc, mahkeme heyeti önüne çıkarılmış günlerce konuşturularak onun konuşmalarından şeri'ata muhalif suç unsuru aranmıştır. Ancak mahkeme heyeti onun konuşmalarından idamına gerekçe olacak bir suç unsuru tespit edememiştir. Bu konuda umduğunu bulamayan vezir, şahitler kanalıyla suç unsuru tespitine yönelmiştir. Bu manada da vezir, Hallâc'ın dostlarından es-Simmarî, Haydar ve Muhammed b. Ali el-Kannâ gibi bazı isimleri mahkeme önüne getirerek onların konuşma ve şahitliklerinden Hallâc aleyhine suç tespitine çalışmıştır. Ancak burada da mahkeme heyetini tam manasıyla tatmin edecek bir suç unsuru oluşmamıştır.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/80; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/208.

<sup>36</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/164.

<sup>37</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/672.

<sup>38</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/707; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/317; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/132; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/247; Bakış, *Âşığın Tevhîdi*, 31.

<sup>39</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/135; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/198

Hallâc'ın konuşmalarından ve tanıkların ifadelerinden tatmin edici bir suç unsurunu mahkeme heyetinin önüne koyamayan Vezir Hâmid, bu sefer Hallâc'a âit olduğu iddia edilen bazı kitapları mahkemenin gündemine getirmiştir. Bu manada mahkeme heyetinin önüne ismi 'من الرحمن ' الرحيم إلى فلان بن فلان' 'Mine'r-Rahmâni'r-Rahîm ilâ fulâni'b-ni fülân' olan yani 'Rahmân ve Rahîm'den falan oğlu falana' anlamına gelen bir kitabı getirmiştir. Kitap Hallâc'a gösterildiğinde Hallâc: "Bu benim hattım ve bu benim yazım" diyerek kitabın kendisine ait olduğunu kabul etmiştir.<sup>40</sup>

Bunun üzerine mahkeme heyeti Hallâc'a: "Sen nübüvvet iddiasında bulunuyordun, bu iddia rubûbiyyete mi yöneldi? diye suçlama yöneltmiştir." Bu suçlamayı kabul etmeyen Hallâc kendisinin Allah'a ibadet eden, çok namaz kılan ve çok oruç tutan bir kul olduğunu hatırlatarak bu durumun rubûbiyyet iddiası değil, عين الجمع 'aynü'l-cem' hâli olduğunu ifade etmiştir. Hallâc'a göre bu hâlde gerçek fâil Allah'tır, kendisi ve eli alet konumundadır.<sup>41</sup> Mahkeme heyeti Hallâc'a: "aynü'l-cem' hâlini kendisi dışında bilen başka bir kimselerin var olup olmadığını sorduğunda." Bu soru üzerine Hallâc kendisini destekleyebilecek üç şahsın ismini zikretmiştir. Bu şahıslar; Ebü'l-'Abbâs b. 'Atâ (ö. 309/922), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), ve Ebû Bekir eş-Şiblî'dir(ö. 334/946).<sup>42</sup>

Ünlü sûfî müellif Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) eserinde aynü'l-cem'ı tefrikadan kesilme yani mâsivâdan uzaklaşarak Hak ile beraber olma hâli olarak tarif etmektedir.<sup>43</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de *Letâifü'l-işârât* adlı eserinde '...Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı...' anlamına gelen (Enfâl, 8/17.) âyetini<sup>44</sup> delil getirerek âyette ifade edilen Hz. Peygamber (a.s.) hâlinin, aynü'l-cem' olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup>

Bazı eserlerde Hallâc'ın öldürülmesine bir gerekçe olarak Abbasîlere karşı ayaklanmış Karmatîlerle olan ilişkisi ifade edilirken diğer bir gerekçe de 'Ene'l-Hak' sözünü söylemesi ve bu sözüyle ulûhiyyet iddiasında bu-

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/211.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/212; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/132.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/672; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/212.

<sup>43</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemî)*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001), 2/125, 316.

<sup>44</sup> «وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ زَمَى»

<sup>45</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, thk. İbrâhim el-Bisyûnî 3 cilt. (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kütüb, 2000), 2/65.

lunması gösterilir.<sup>46</sup> Oysaki bu sözün mahkeme safhasında hiçbir şekilde gündeme gelmediğinin bilinmesi gerekir. İlk kaynak olan Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) bu hususu eserinde hiç gündeme getirmediği gibi<sup>47</sup> Hallâc konusunda en detay bilgilere yer veren Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de hacimli eseri *Târîhu Bağdâd'* da bu hususu hiç zikretmemiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde biyografisine en geniş yer verdiği şahıslardan birisi Hallâc'tır. Hallâc konusunda lehte ve aleyhte otuz iki sayfayı bulan bilgileri kitabına kaydeden Hatîb el-Bağdâdî yargılamada esnasında Ene'l-hak sözünün gündeme geldiğine dair bir bilgiye yer vermemiştir.<sup>48</sup>

Esasında Hallâc'ın 'Ene'l-Hak' sözünü söyleyip söylemediği tartışmalı bir konudur. Hallâc'ın eserlerini tetkik eden ve *Divan'*ını oluşturan Fransız şarkiyatçısı Louis Massignon (ö.1962/1382) bu sözün Hallâc'ın eserlerinde geçmediğini, ancak öğretisine uygun olarak onun tarafından söylenmesinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserine bakıldığında Hallâc'ın bu ifadeyi kullandığı görülmektedir. Eserdeki kayda göre Hallâc bir gün Cüneyd-i Bağdâdî'ye uğrar ve ona: **أَنَا الْحَقَّ** "Ene'l-Hak" der. Cüneyd bu sözü doğru bulmaz ve Hallâc'a şöyle der: **أَنْتَ بِالْحَقَّ** "Ente bil'l-Hak." Daha sonra Cüneyd, Hallâc'a duyduğu öfkeyi ve rahatsızlığı şu şekilde ifade eder: "Bakalım hangi darağacında kanın akacak?"<sup>50</sup>

db | 1179

Hallâc'tan Ene'l-Hak sözünün sudûrunu mümkün görenlerden birisi İmam Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde âriflerin mecaz çukurundan kurtulup hakikat semâsına urûç ettiklerinde el-Vâhidü'l-Hak'tan başka bir varlık görmediklerini beyan etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu durumda tamamen kesret kalkmış ve sırf teklîğe, vahdete şark olunmuştur. Bu hâlde ârifin akli giderek bayılma gibi durum olmuş ve Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamağa gücü kalmamıştır. Bu hâl aklın otoritesinin kaybolduğu, manevî sarhoşluk hâlidir. Bu durumda bazıları 'Ene'l-Hak'... gibi bazı şathiyelerde bulunmuşlardır.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Ebû'l-Fadl el-Kâdî 'Iyâd b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*, thk. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî (Lübnân: Dârü'l-fikir, 1409/1988), 2/297-298; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/140; Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", 15/378.

<sup>47</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/677;

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/688-720

<sup>49</sup> Massignon, *İslâmın Mistik Şehidi*, 1/179.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 247; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/204

<sup>51</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebu'l-Alâ 'Afiî (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1383/1964), 57.

Ferîdüddîn Attâr'a (ö. 618/1221) göre ise nasıl ki bir ağaçtan "İnnenî ene'l-İlah"<sup>52</sup> ifadesi zuhûr etmişse Hak âşığı Hallâc'tan da Ene'l-Hak sözü öyle zuhûr etmiştir. Bir ağaçtan bu ifadenin sudûrunu caiz görenlerin aynı şekilde bunu Hallâc için mümkün görmemelerine şaşığını ifade eden Attar, bu konuda "Hakk'ın, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) diliyle konuştuğu rivayetini"<sup>53</sup> delil getirmektedir. Attar'a göre Hak nasıl ki Hz. Ömer'in diliyle konuşmuşsa Hallâc'ın diliyle de aynen o şekilde konuşmuştur. Ancak burada ne hulûl, ne de ittihat vardır.<sup>54</sup>

Hallâc'ın katli için gayretlerini artıran Vezir Hâmid, Hallâc'ın diğer bir kitabını mahkeme heyetinin önüne koyar. Bu kitapta şu ifadeler kayıtlıdır: 'Bir insan hac yapmayı murâd eder, ancak bu mümkün olmazsa, evinde necasetin bulaşmadığı ve kimsenin de izinsiz giremediği bir odayı kendisine Kâbe edinir. Hac günleri geldiğinde bu odanın etrafını tavaf eder. Mekke'de hacıların yaptığı tüm menâsiki de yapar. Sonra otuz yetimi toplar, onlara yemek hazırlar ve onları doyurur. Yemek işi tamamlandıktan sonra da onları giydirir. Ayrıca onların her birine dokuz veya üç dirhem para verir. Böyle yapan bir insan hac yapmış gibi olur.'<sup>55</sup>

1180 | db

Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf: "Okunan bu bilgileri nereden aldığını? Hallâc'a sorar." Hallâc da: "Hasan-ı Basrî'nin *İhlâs* kitabından aldığını söyler." Kadı Ebû Ömer hiddetlenerek: " *يا حلال الدم* Ey kanı helâl olan! Yalan söylüyorsun diyerek çıkışır." *İhlâs* kitabını kendisinin de okuduğunu söyleyen Kadı Ebû Ömer, bu kitapta böyle bir şeyin olmadığını ifade eder. Vezir Hâmid, 'Ey kanı helâl olan!' sözünü işitince Kadı Ebû Ömer'den bu ifadeyi tutanağa yazarak hüküm ve kararı vermesini ister. Kadı Ebû Ömer ilk önce mahkeme tutanağına bu ifadeyi yazmak istemez. Ancak vezirin baskısı üzerine bu ifadeyi yazar. Mahkeme heyetinde bulunan ve ayrıca daha sonra meclise katılan şahıslar karara katılarak tutanağı imzalarlar.<sup>56</sup>

Hallâc karara karşı çıkar ve kendisini şu şekilde savunur: "Benim kanim size helal değildir. Benim itikadım İslâm'dır. Benim mezhebim sünnettir." Hallâc ayrıca hulefâ-i râşidîni ve aşere-i mübeşşereyi tafdil ettiği

<sup>52</sup> "من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين" bk. (Kasas, 28/30.)

<sup>53</sup> Benzer rivayetler için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 17, hadis no: 3682.

<sup>54</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 705.

<sup>55</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/87; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/718; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/137; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/143; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/109.

<sup>56</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/87; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/718; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/210; Yâfi'i, *Mirâtü'l-cenân*, 2/194.



ni de ifade eder.<sup>57</sup> Hallâc'a hac konusunda olduğu gibi ayrıca namaz, oruç ve zekât gibi konularda da dinin rükunlarını tahrif ve tebdil suçlamaları yöneltilmiştir.<sup>58</sup>

İstedigini elde eden Vezir Hâmid, mahkeme kararını ve ulemâ fetvalarını onay makamı olarak Halife Muktedir-Billâh'a arz etmiş ve ondan cezanın infazı için izin istemiştir. Muktedir-Billâh, iki gün gecikmeli olarak kadıların hükmüne istinaden infaza izin vermiştir. İzin yazısında Muktedir-Billâh, Hallâc'ın cellat Muhammed b. Abdüssamed'e teslim edilmesini, infaza ilk önce bin kırbaç vurularak başlanılmasını eğer ölmezse boyununun koparılmasını emretmiştir. Ancak Vezir Hâmid, bu yazıdaki infaz icra hususlarını yetersiz görerek buna el ve ayakların kesilmesi, cesedin yakılması, başın köprü üzerine dikilerek teşhir edilmesini de ilave etmiştir.<sup>59</sup>

Hüküm büyük bir halk topluluğunun önünde 23 Zilkâde 309/25 Mart 922 tarihinde Bağdat'ın Bâbü't-Tâk denilen yerinde infaz edilmiştir. Hallâc'a ilk önce bin kırbaç vurulmuş, kol ve ayakları teker teker kesilmiş ve sonra da idam edilerek başı koparılmıştır. Kesilen başı Dicle üzerindeki köprüye dikilmiş ve gövdesi yakılıp külleri de nehrin sularına atılmıştır. Kesik başı iki gün köprüde dikili kaldıktan sonra Horasan'a gönderilerek bölgede dolaştırılmıştır.<sup>60</sup>

### 3. Hallâc'ın Katline Fetvâ Veren ve Karara İmza Atanlar

Hemen hemen tüm kaynaklarda ulemânın ittifak ve icmâsıyla, küfür ve zındıklık gerekçe gösterilerek Hallâc'ın katline karar verildiği belirtilmektedir. Nihâî yargılamada Kadı Ebû Ömer'in Hallâc'ın kanının helal olduğuna hükmetmesinden sonra mecliste hâzır bulunan veya o anda bulunmayıp daha sonra meclise dâhil olan ulemâ, ittifak ile bu hükme katılmış ve karara imza atmışlardır.<sup>61</sup> Kaynaklarda geçen bu genel ifade-

<sup>57</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/88; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/673; 'Âmilî, *el-Keşkül*, 1/196; Yâfi'i, *Mirâtü'l-cenân*, 2/194.

<sup>58</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/205.

<sup>59</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/89; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/317; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'l-nübelâ*, 11/210; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/248; 'Âmilî, *el-Keşkül*, 1/196.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/677; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 308; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706, 720; Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 6/91; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/139; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/318; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/673; 'Âmilî, *el-Keşkül*, 1/196.

<sup>61</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 247-249; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/205; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/403; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 3/481; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/480; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-*

lerden Hallâc'ın katline fetvâ veren ve karara imza atan ulemânın kimler olduğunu ayrıntılı olarak isim düzeyinde bilmek mümkün değildir. Hallâc konusunda en geniş ve en ayrıntılı bilgiyi veren Hatîb el-Bağdâdî bile tek tek ulemânın isimlerini zikretmemiş, genel bir ifade olarak ulemâ arasında ittifak ve icmanın var olduğunu belirtmekle yetinmiştir.<sup>62</sup>

Hallâc'ın katli konusunda fetvâ veren ve karara imza atan ulemânın isim ve sayı düzeyinde net olarak bilinmemesi icmanın varlığını şüpheye düşürse de bazı isimler icmânın varlığı konusunda şüphe duymamaktadır. Bu isimlerden birisi Kadî 'Iyâd'dır (ö. 544/1149). Kadî 'Iyâd, *eş-Şifâ* adlı eserinde Hallâc'ın; 'Ene'l-Hak' ve hulûle dâir sözlerinden ve rubûbiyyet iddiasından dolayı ulemânın icmâsıyla asıldığını ve öldürüldüğünü ifade etmiştir. Kadî 'Iyâd, cezâ infaz edilmeden önce Hallâc neden tövbeye davet edilmedi? Tövbeye davet edilmesi gerekmez miydi? eleştirilerine; kâfir olan bir kimsenin tövbeye davet edilip edilmemesi konusunda iki farklı görüşün olduğunu hatırlatarak mahkemenin bu konuda tövbeye davet etmeme görüşünü tercih ettiğini ifade ederek cevap vermiştir. Kadî 'Iyâd'a göre bu karar daha sonra Halife Râzî-Billâh (ö.329/940) zamanında vuku bulan İbn Ebî'l-'Azâfir olayına örnek teşkil etmiş ve hüküm İbn Ebî'l-'Azâfir'e de aynen uygulanmıştır.<sup>63</sup>

1182 | db

Bazı eserlerde İbn Ebî'l-'Azâfir olarak meşhur olan Muhammed b. Ali b. es-Selemkânî'nin hulûl iddiasında bulunduğu ve kendisini 'Rûhu'l-Kuds olarak isimlendirdiği beyan edilmektedir. Taraftarlarına *el-Hâsse es-sâdise* isiminde bir kitap yazan İbn Ebî'l-'Azâfir bu kitapta şeri'atın kalktığını ve livâtayı mübah gördüğünü ifade etmiştir. Bu görüşlerinden dolayı İbn Ebî'l-'Azâfir 322/933 yılında Hallâc'a verilen kararın aynısına tabi tutularak cezası infaz edilmiştir.<sup>64</sup>

Kadî 'Iyâd dışında mahkeme kararını doğru bulan ve konu hakkında ulemânın ittifak ve icmâsının var olduğunu güçlü bir şekilde savunan bir diğer şahıs Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). İbnü'l-Cevzî icmâ konusunda en ufak bir şüphe duymamakta ve icmâyı desteklemektedir. "...Ümmetin dalâlet üzerine birleşmeyeceğini..." ifade eden hadisi<sup>65</sup> delil

Verdî, 1/248; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/47; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/211; Yâfi'î, *Mirâtü'l-cenân*, 2/193;

<sup>62</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/688-720.

<sup>63</sup> Kâdî 'Iyâd, *eş-Şifâ*, 2/297-298.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 250.

<sup>65</sup> قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- « إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة » Bk. Ebû Dâvud, "el-Fiten ve'l-melâhim", 1, hadis no: 4253.

getiren İbnü'l-Cevzî, ulemânın fetva ve kararını da hatadan uzak ve masum kabul etmiştir.<sup>66</sup>

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Kadı 'Iyâd ve İbnü'l-Cevzî'nin izinden giderek Hallâc'ı küfür ve zındıklıkla itham etmiş ve konu hakkında ulemânın ittifak ve icmasının var olduğunu güçlü bir şekilde beyan etmiştir. İbn Teymiyye görüşünde o kadar katıdır ki, 'Hallâc haksız yere öldürüldü' diyenlere bile tahammül edememekte ve onlara ağır suçlamalar yöneltmektedir. İbn Teymiyye'ye göre böyle söyleyenler ya mülhid ya münafık ya dâl ya da câhildir. Ayrıca İbn Teymiyye Hallâc'ın ölmeden önce tövbe edip etmediği hususuna da değinerek bu konuda kendisinin bir bilgisinin olmadığını ancak öldürülmeden önce bâtinî olarak tövbe etmişse bu tövbenin kendisine fayda vereceğini belirtmiştir. Ona göre her ne kadar Hallâc'ın bâtinî yönü bilinmese de fiil ve kavil yönünden küfür ve katlini gerektiren hususlar zâhir olmuştur.<sup>67</sup>

Nakşibendiyye tarikatının müessisi Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) önde gelen talebelerinden Hâce Muhammed Parsâ (ö. 822/1420) ise bu değerlendirmelere hiçbir şekilde katılmamakta Hallâc'ın küfür ve zındıklıkla ithamlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Parsâ'ya göre müteahhirîn meşâyih, Hallâc'ın şehit olduğuna ittifak etmişlerdir. Müteahhirîn'in bu konudaki ittifakı mütekaddimîn'in daha önceki ihtilafını ortadan kaldırmaktadır. Hallâc'ın asılsız iftira ve suçlamalarla katledildiğini ifade eden Parsâ, manevî bir sarhoşlukla kendini kaybeden bir insana hukuki bir müeyyidenin gerekmeceğini savunmuştur.<sup>68</sup>

### 3.1.Hallâc'ın Katil Kararına Karşı Çıkanlar

Her ne kadar kaynaklarda genel bir ifade olarak ittifak ve icmadan bahsedilse de bazı âlimler bu ittifaka dâhil olmamışlardır. Bu manada da Hallâc'ın katline fetvâ vermemiş ve karara da imza atmamışlardır. Bu âlimler şunlardır:

Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk b. el-Bühlûl (ö. 318/930):

Vezer Hâmîd'in tüm baskılarına rağmen, Hallâc'ın küfür ve zındıklığına fetva vermeyen ve kararı da imzalamayanlardan birisi Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk b. el-Bühlûl'dür.<sup>69</sup> Bühlûl, diğer ulemâ ve kadıların aksine

<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 3/480-487.

<sup>68</sup> Hâce Muhammed Parsâ, *Tevhîde Giriş*, trc. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018),91-93.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/51, 13/90; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/292; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/50.

Hallâc'ın tövbeye davet edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve tövbe ettiğinde de kendisine bir şeyin gerekmeyeceğini savunmuştur.<sup>70</sup>

Hanefî fakihi Bühlûl, 296-316/908-928 yılları arasında yirmi yıl Bağdat kadısı olarak görev yapmıştır. Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh tarafından 316/928 yılında görevden alınan Bühlûl 318/930 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>71</sup> Hukuk dışında hadis alanıyla da temeyyüz eden Bühlûl, âdil ve sika kabul edilmiştir. Bühlûl aynı zamanda ünlü hadis âlimi Dârekutnî'nin (ö. 385/995) şeyhidir. Dârekutnî, Bühlûl'den birçok hadis almış ve o rivayetleri eserine kaydetmiştir.<sup>72</sup> Bühlûl, Hallâc'ı yargılayan Bağdat'ın iki kadısından birisi olması hasebiyle önem arz etmektedir. Onun Hallâc aleyhine fetva vermekten ve karara imza atmaktan kaçınması dikkat çekici ve önemlidir. Çünkü Bühlûl, Hallâc'ı yargılayan iki kadıdan birisidir.

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Atâ (ö. 309/922)

Vezir Hâmîd'in tüm baskılarına karşın Hallâc konusunda vezirin istediği fetvayı vermeyen isimlerden birisi de Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Atâ'dır. Vezîr Hâmîd, İbn 'Atâ'ya: "Hallâc konusunda ne dersin? diye sorduğunda İbn 'Atâ: "Bu konu sana ne gerek? Sen ilk önce aldığın malların ve döktüğün kanların hesabını ver" diyerek karşılık vermiştir. Bu söz üzerine Vezir Hâmîd, İbn 'Atâ'nın dişlerinin sökülmesini emretmiştir. İbn 'Atâ çığlık atarak: "Allah senin de el ve ayaklarını kessin" diyerek beddua etmiştir. Bu olaydan on dört gün sonra İbn 'Atâ ölmüştür.<sup>73</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin en gözde talebelerinden olan İbn 'Atâ zühd ve ibadet ağırlıklı bir hayat geçirmiştir. İbn 'Atâ, Hallâc'ın itikadının sahih olduğunu kendi itikadının da aynen Hallâc'ın itikadı gibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918)

Hallâc'ın katline fetva vermeyen bir diğer şahıs ünlü âlim Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc'tir. İbn Süreyc kendisinden fetvâ talep edildiğinde: "Bu adamın hali bana gizlidir. Ben onun ne dediğini anlamı-

<sup>70</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/110, 163.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/51, 13/90; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/292 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/50.

<sup>72</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Hasan Abdülmün'im Şiblî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004), 1/142, 2/158, 194, 432, 443, 481, 3/330, 366, 4/493, 5/452, 457, 512.

<sup>73</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/157, 203; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 599- 608.

<sup>74</sup> Parsâ, *Tevhîde Giriş*, 83.

yorum. Anlamadığım konuda da fetva veremem” diyerek isteği geri çevirmişdir. 249/863 yılı doğumlu olan İbn Süreyc Şâfiî ulemâsının büyüklerinden kabul edilmektedir. İbn Süreyc bir müddet Şiraz’da kadı olarak görev yapmıştır.<sup>75</sup>

İbn Süreyc Hallâc’ın katline fetva vermediği gibi bu konuda fetva veren ulemâyı da eleştirmiştir. *Vefayâtü'l-a'yân* adlı eserindeki kayda göre İbn Süreyc’e: “Hallâc’ın öldürülmesi konusunda fetva verenler hakkında ne dersin?” diye sorulduğunda İbn Süreyc bu soruya şu ayeti hatırlatarak cevap vermiştir:<sup>76</sup> ‘...Siz, Rabbim Allah diyen bir adamı mı? öldürüyorsunuz...’ (Mü’min, 40/28)<sup>77</sup>

*Vefayâtü'l-a'yân*’da kaydedilen bu bilginin, İbn Süreyc’in 306/918 olan vefat tarihi dikkate alındığında problemlili ve tevile muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Hallâc’ın öldürülmesinden üç sene önce vefat eden İbn Süreyc’in mahkeme heyetinin kararı hakkında bir şey söylemesi mümkün müdür? Bu soru önemlidir. Ancak bu soruya cevap olarak iki yaklaşım gösterilebilir. Birinci yaklaşıma göre bu tür nakiller, tarihi hakikate uymadığı gerekçesiyle reddedilir. İkinci yaklaşıma göre İbn Süreyc’in bu sözleri nihaî mahkeme öncesindeki diğer mahkeme süreçlerinde Hallâc’ın katline fetvâ veren ulema için söylediği gerçeğidir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Bühlûl, İbn ‘Atâ ve İbn Süreyc gibi bazı isimler ulemanın ittifakına dâhil olmamışlar, Hallâc’ın katline açıkça karşı çıkmışlardır.

### 3.2.Hallâc’ın Katline Fetvâ Verenler

Hallâc’ın katli ve küfrü konusunda fetva veren şahıslar:

Vezir Hâmid b. el-‘Abbâs (ö. 311/923):

Hallâc’ın öldürülme kararının alınmasında en etkili şahıs Vezir Hâmid b. el-‘Abbâs’dır. Vezir Hâmid, ulemâyı zorlayarak kararının verilmesinde aktif rol almıştır. Hâmid b. el-‘Abbâs 306/919 yılında Muktedir-Billâh tarafından vezir olarak atanmıştır.<sup>78</sup> Kadı Ebû Ali et-Tenûhî (ö. 384/994) eserinde Vezir Hâmid’i gönlü geniş, mürüvvet sahibi, insanların yardımına koşan, onlara çok nimet bahşeden cömert bir insan olarak tavsif et-

<sup>75</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 247; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 263; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/248; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/831; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 13/47; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 290.

<sup>76</sup> İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/144.

<sup>77</sup> " اتقتلون رجلا أن يقول ربي الله "

<sup>78</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/22.

miştir. Eserde Vezir Hâmid'in cömertliğine vurgu yapılarak her gün evinde kırka yakın sofranın kurulduğu, her gelenin yemek yediği ifade edilmiştir.<sup>79</sup> Vezir Hâmid, varlıklı ve zengin bir şahıstır. Vezirliği öncesinde Vâsıt şehrinin idari işlerinin yürütülmesinde de görev almıştır. Silahlı dört yüze yakın korumaya sahip olan Vezir Hâmid, 309/922 yılında Muktedir-Billâh'a yüz bin dinar harcadığı bir bahçeyi hediye etmiştir.<sup>80</sup>

Kadı et-Tenûhî'nin aksine diğer bazı kaynaklar ise ülkedeki kargaşa ve huzursuzluğun sebebi olarak bizzat Vezir Hâmid'i göstermektedir. Zulüm ve baskılar halkta vezire karşı bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Vezir Hâmid, zulüm ve baskılarını özellikle Hallâc taraftarlarına karşı artırmıştır. Bu manada vezirin zulüm ve işkence yaparak öldürdüğü şahıslardan birisi İbn 'Atâ'dır.<sup>81</sup> İbn 'Atâ'nın bedduasını alan Vezir Hâmid 311/923 yılında elleri ve ayakları kesilerek öldürülmüştür.<sup>82</sup> Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) eserinde vezirin dışlarının tek tek sökülerek öldürüldüğü bilgisine yer vermiştir.<sup>83</sup>

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf (ö. 320/932):

1186 | db

Son mahkeme sürecinde Hallâc'ın kanının helal olduğunu ilk söyleyen şahıs Mâlikî kadısı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf'dur. Bağdat kadısı Ebû İshâk İsmâil b. İshâk'ın 282/896 yılında vefatından sonra onun yerine Ebû Ömer göreve getirilmiştir.<sup>84</sup> Vezir Ali b. İshâk'ın takdir ve sevgisin kazanan Ebû Ömer, Bağdat'ta çok büyük vakar ve şöhrete sahip olmuştur. Oğlu Ebu'l-Hüseyn de daha sonraki zamanda kadı olarak görev yapmıştır.<sup>85</sup>

243/857 yılında Basra'da doğan Ebû Ömer, babası Kadı Yûsuf b. Yakup'tan ilim tahsil etmiş ve hadis rivayetinde bulunmuştur. Dârekutnî gibi bazı hadis âlimleri Ebû Ömer'i sika kabul etmiş ve ondan hadis

<sup>79</sup> Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/22, 41.

<sup>80</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/200; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/818.

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/157, 203; Zehebî, *el-Iber fi haberi men ğaber*, 1/453; Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi*, 1/140.

<sup>82</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 280; Mustafâ b. Abdullah el-Osmânî Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010), 1/214.

<sup>83</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 281;

<sup>84</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Murâğî (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1366/1947), 3/280-283; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dârü'r-râidi'l-'Arabî, 1970), 165; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/8; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/248;

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 165; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/8; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/248.

ahzinde bulunmuşlardır. Hilim, zekâ ve akıl yönünden güçlü kabul edilen Ebû Ömer, Halife Muktedir-Billâh tarafından 317/929 yılında makam terfi ettirilerek Abbasî Devleti'nin 'Kâdî'l-kudât'lık yani baş kadılık makamına getirilmiştir. Üç yıl Kâdî'l-kudât olarak görev ifa eden Ebû Ömer, 320/932 senesinde vefat etmiştir.<sup>86</sup>

Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933):

Hallâc'ın küfrüne ve katline fetva verenlerden birisi de Ebû Muhammed el-Cerîrî'dir. Cerîrî bu fetvayı Vezir Hâmid'in isteği doğrultusunda mahkeme önüne şâhit olarak çıkarıldığında vermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin en gözde talebelerinden birisi olan Ebû Muhammed el-Cerîrî'ye mahkemede Hallâc'ın *Mine'r-Rahmâni'r-Rahîm ilâ fulân b. fulân* adlı eseri hakkındaki kanaati sorulmuş, Cerîrî de: "Bu kitabı yazanın öldürülmesi gereken bir kâfir olduğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup>

Cerîrî'nin bu fetvayı Vezir Hâmid'den çekinerek vermiş olma ihtimali kuvvetlidir. Çünkü Cerîrî ile aynı zamanda şâhit olarak çağrılan İbn 'Atâ vezirin istediği sözü söylemediği için işkence yapılarak öldürülmüştür.<sup>88</sup>

'Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 296/909):

Hallâc'ın küfrüne fetvâ veren şahıslardan birisi de 'Amr b. Osman el-Mekkî'dir. 'Amr b. Osman Hallâc'ın hocasıdır. Hallâc tasavvuf hırkasını 'Amr b. Osman'dan giymiştir. Sûfilerin şeyhi olan 'Amr b. Osman fıkhîta da imam kabul edilmektedir. Cidde'ye bir kadı olarak atandığında Cüneydi Bağdâdî onu terk etmiştir.<sup>89</sup>

'Amr b. Osman'ın Hallâc'a küfürle ithamı iki sebebe dayanmaktadır. Onlardan birisi 'Amr b. Osman bir seferinde Kur'an okur. Yanında bulunan Hallâc: "Ben de bunun gibisini söyleyebilirim der." 'Amr b. Osman, Hallâc'ın bu sözünden dolayı Kur'an'ı tahkir ettiği suçlamasıyla onu küfürle itham etmiş ve "Gücüm yetse seni ellerimle öldürürüm demiştir."<sup>90</sup>

'Amr b. Osman'ın Hallâc'a kızmasının bir diğer sebebi de tasavvuf ilmine dair yazdığı bir kitabını Hallâc'ın çaldığına kani olmasındandır. Bunun üzerine 'Amr b. Osman: "Allahım! Sen ona öyle bir kimseyi mu-

<sup>86</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/635, 11/284; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/339-340.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/831; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/212.

<sup>88</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/706; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 154; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/212.

<sup>89</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/38.

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 153; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/203; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 3/482; 'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 3/211.

sallat et ki, ellerini ayaklarını kessin, gözlerini oysun, darağacına çeksin” demiştir.<sup>91</sup> Abdurrahman Câmî’ye göre Hallâc’ın katledilmesinin gerçek sebebi üstadı ‘Amr b. Osma’ın bedduasını almış olmasıdır.<sup>92</sup>

Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud (ö. 297/910)

Hallâc’ın katline fetva verdiği söylenen bir şahıs da Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud’dur. Muhammed b. Dâvud, zamanın önde gelen âlimleri arasında kabul edilmektedir. *Ferâiz* ve *ez-Zehra fi’l-âdâb* ve diğer başka eserlerin müellifi olan Muhammed b. Dâvud, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî’nin (ö. 270/884) oğludur. Muhammed b. Dâvud babasından sonra zâhiri mezhebinin ikinci imamı kabul edilmektedir. Yedi yaşında Kur’an hafızı olan Muhammed b. Dâvud, güzel ahlak ve cömertlik konularında ön plandadır. Muhammed b. Dâvud kırk üç yaşında 297/910 senesinde Ramazan ayında vefat etmiştir.<sup>93</sup>

Muhammed b. Dâvud’un Hallâc karşıtlığı Hallâc’ın Bağdat’a gelip burada bir ev inşa edip insanları kendi görüşlerine davete kalkıştığı zamana dayanır. Bu zamanda bir grup fukaha Hallâc’a karşı çıktığı gibi Muhammed b. Dâvud da Hallâca karşı cephe almıştır.<sup>94</sup> Hallâc’a şiddetli tepki gösteren Muhammed b. Dâvud’un vefatından önce söylediği şu sözü meşhurdur: “Eğer Allah’ın Hz. Peygamber’ine (a.s.) indirdikleri haksa o zaman Hallâc’ın dedikleri tamamen bâtıldır.”<sup>95</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eserinde Muhammed b. Dâvud’un Hallâc’ın katline fetva verdiğini açıkça beyan etmektedir.<sup>96</sup> Ancak Muhammed b. Dâvud’un 297/910 olan vefat tarihi düşünüldüğünde bu bilgilerin Hallâc’ın nihâî mahkemedeki durumuyla ilgili olmadığı âşikardır. Bağdâdî’nin verdiği bilginin Muhammed b. Dâvud’un vefat tarihini düşünerek 297/910 yılından öncesine ait olduğunu söylemek gerekir. Bağdâdî dışındaki diğer bazı kaynaklarda ise Muhammed b. Dâvud’un Hallâc’ın küfür ve zındıklığına fetva verdiği değil daha çok Hallâc’ın davranışlarını eleştirdiği ve onları kabih gördüğü şeklindedir.<sup>97</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909):

<sup>91</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 11/195; Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 292.

<sup>92</sup> Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 292.

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 10/276-277.

<sup>94</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 23/34; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 11/200.

<sup>95</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/707; Sem’ânî, *el-Ensâb*, 4/317; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 11/203; İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 155; Massignon, *İslâm’ın Mistik Şehidi*, 1/45.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 247.

<sup>97</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, 4/317; İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 2/142.



Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinde Hallâc'ın katline fetva verenlerden birinin de Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu beyan etmektedir. Attâr'ın beyanına göre fukahânın Hallâc'ın katledilmesine dâir fetva verdikleri gün sûfi kisvesinde olan Cüneyd, fetva verip karara imza koymak istememiştir. Ancak Halife'nin, Cüneyd'in fetvası da lazım diye emretmesi üzerine Cüneyd sûfi kisvesini çıkararak, zâhir âlim kisvesini giymiş: "Biz zâhire göre hükmederiz, fetva zahir üzerinedir, ancak bâtını Allah bilir" diyerek Hallâc'ın katline fetvasını yazmıştır.<sup>98</sup>

Hem Muhammed Parsâ hem de Abdurrahman Câmî Attâr'ın görüşüne katılmamaktadırlar. Onlara göre Cüneyd'in Hallâc'ın katline fetva verdiğine dair sözleri tamamen uydurma ve iftiradır. Onlar bu hususu ifade ederken Hallâc'ın vefat tarihi ile Cüneyd'in vefat tarihine dikkat çekmektedir. Ona göre 297/910 tarihinde vefat eden Cüneyd'in kendisinden on bir yıl sonra vefat eden Hallâc'ın katline fetva vermesi mümkün değildir.<sup>99</sup> Cüneyd'in Hallâc'ın katline fetva vermese de Hallâc'ı 'iddiâ' ve 'bid'at' ehli olmakla suçlaması ve ona: 'Kanın hangi darağacını ıslatacak' dediği malumdur.<sup>100</sup> Bazı müellifler ise Parsâ ve Câmî'nin aksine hem Cüneyd hem de Muhammed b. Dâvudu'n nihaî mahkemede değil daha önceki mahkemeler için Hallâc'ın katline fetva vermelerini mümkün görmektedir.<sup>101</sup>

### Sonuç

Hallâc'ın 244/858 yılında İran'ın büyük şehirlerinden Beydâ'da başladığı hayatı atmış beş yıl sonra Bağdat'ta nihayete ermiştir. Hallâc birçok beldeyi dolaşmış, buraların ilim ve kültüründen istifade etmiştir. Hallâc'ın hayatında ikinci Hindistan seferi dönüm noktası olmuştur. Hallâc'ın biyografisini yazan müellifler ikinci Hindistan seferini kıstas olarak Hallâc'ın hayatı hakkında öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme işaret etmektedirler.

Hallâc'ın ilk dönem hayatı fukahânın tepkisini çekebilecek sözlerden uzak, zühd ve ibadet ağırlıklı olarak geçmiştir. Bu dönemde Hallâc, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû'l-Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve 'Amr b. Osman el-Mekkî gibi meşhur suffilerin yanında bulunmuş ve onların manevî neşvelerinden istifade etmiştir. İkinci Hindistan sefe-

<sup>98</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 706.

<sup>99</sup> Parsâ, *Tevhîde Giriş*, 92; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 290.

<sup>100</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/690; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 11/195-196.

<sup>101</sup> Yâfirî, *Mirâtü'l-cenân*, 2/194.

rinden sonra ise Hallâc'ın hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemdeki söz ve fiillerinden dolayı Hallâc, fukahânın sert tepkisiyle karşılaşmış ve bu dönemde aleyhinde konuşmalar çoğalmaya başlamıştır.

Bu ikinci döneminde maruz kaldığı ithamlar neticesinde Hallâc, 299/911, 301/913 ve nihai tarih 309/922 olmak üzere üç mahkeme sürecinde sorgulanmış ve yargılanmıştır. Hayatının son dokuz yılını hapis hanede tutuklu olarak geçiren Hallâc, nihaî mahkemenin sonucunda küfür ve zındıklık suçlamasıyla katli cezasına mahkûm edilmiş ve hüküm de o şekilde infaz edilmiştir.

Üç mahkemenin hemen hemen hepsinde Hallâc'a Karâmita mensubiyeti suçlamasının yanı sıra, hulûl, ittihat, rubûbiyyet, Kur'ân'ı tahkir ve şeri'atın emirlerini tahrif ve tebdil suçlamaları da yöneltilmiştir. Ancak bu mahkeme süreçlerinde aleyhine delil olarak 'Ene'l-Hak' sözü gündeme gelmemiştir.

Hallâc, hulûl, ittihat ve rubûbiyyet iddiasıyla kendisine yöneltilen hiçbir suçlamayı kabul etmemiş ve kendi hâlinin 'aynü'l-cem' olduğunu beyan etmiştir. Mahkemenin Hallâc'a verdiği idam cezasında Hallâc'ın hac konusundaki görüş ve düşünceleri esas gerekçe olmuştur. Bu manada Hallâc, hac konusundaki düşüncelerinden yani dinin rükunlarını tahrif ve tebdil suçlamasından dolayı ceza almıştır. Hayatında üç kere hac görevini ifa eden bir şahsa hac konusunda tahrif ve tebdil suçlamasının yöneltilmesi ve cezanın da ana gerekçesinin bu suçlamanın olması düşündürücüdür.

Hallâc hakkında katli kararının alınmasında Vezir Hamîd'in ısrarı ve mahkeme heyetine baskısı ve yönlendirmesi etkili olmuştur. Kaynaklarda Hallâc'ın katli konusunda ulemanın ittifak ve icmâ olduğu belirtilmektedir. Ancak Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk b. el-Bühlûl, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Atâ ve Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî gibi önemli isimler bu ittifaka dâhil olmamışlar ve verilen karara katılmamışlardır. Bu durum ittifak ve icmâ iddialarının varlığını şüpheye düşürmektedir.

Hallâc'ın katline fetva ve karar veren iki isim net olarak bilinmemektedir. Bunlardan birisi Vezir Hâmid diğeri ise, Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf'dur. Bunlar dışında nihai mahkemede fetva veren karara imza atan isimleri net bilmek mümkün değildir. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud'un Hallâc'ın katline fetvâ verdikleri husus tartışmalıdır. Bazıları bu iki şahsın vefat tarihine bakarak Hallâc'ın katline fetva vermelerini mümkün görmezken diğeri bazıları ise nihaî mahkeme için

değil daha önceki mahkeme süreçlerine dikkat çekerek bunu mümkün görmekteirler.

### KAYNAKÇA

- 'Âmilî, Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyin. *el-Keşkûl*. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemirî. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998.
- 'Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde. 10 cilt. Dimaşk: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati't-nâciye*. Beyrût: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1977.
- Bakış, Rıza. *Âşîğın Tevhîdi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. çev. Lâmiî Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Hasan Abdül-mün'im Şibî. 5 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Ebu'l-'Alâ 'Affî. Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabîyye, 1383/1964.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 cilt. Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. 7 cilt. Tahrân: Serûş, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 6 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Lübâb fi't-tehzîbi'l-ensâb*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1400/1980.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazân. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1417/1997.
- İbnü'l-Tıktakâ, Muhammed b. Ali. *el-Fahrî fi'l-âdâbi'l-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye*. thk. Abdülkâdir Muhammed Mâyû. Beyrût: Dârü'l-kalemî'l-'Arabî, 1418/1997.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fi't-târîhi'l-ümemi ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001.
- Kadî 'iyâd, Ebû'l-Fadl b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi'ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Ahmed b. Muhammed eş-Şemnî. 2 cilt. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1409/1988.

- Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdullah el-Osmânî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd. 6 cilt. İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. thk. İbrâhim el-Bisyûnî. 3 cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-âimme li'l-kütüb, 2000.
- Massignon, Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Parsâ, Hâce Muhammed. *Tevhîde Giriş*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Sâ'î, Ali b. Enece el-Bağdâdî. *Ahbâru'l-Hallâc*. thk. Muvaffık Fevzî el-Ceber. Dimeşk: Dârü't-talî'ati'l-cedîde, 1997.
- Safedî, Salâhaddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud, Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâs, 1420/2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ. 13 cild. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962.
- Suyûtî, Ebû Bekir Abdurrahman. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mısır: Matba'atü's-se'âde, 1371/1952.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Nüreddîn Şüreybe. 4. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâiku't-tefsîr (Tefsîru's-Sülemi)*. thk. Seyyid 'Imrân. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dârü'r-râidi'l-'Arabî, 1970.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*. 5 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali el-Kadı. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*. Thk. Abbûd es-Sâlcî. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. Sünenü't-Tirmizî. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Murâğî. 3 cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1366/1947.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mirâtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakazân*. nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-'Iber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sâid. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

# The Court Process of Hallac and Those Who Gave Fatwa of the Death Penalty

Eyyup AKDAĞ \*

## Extended Abstract

Hallac was born in Beyda, one of the major cities of Iran, in 244/858 and he passed away in Baghdad 65 years later. Hallac traveled to many towns and benefited from the science and culture of these places. The second Indian expedition was the turning point in Hallac's life. The authors, who wrote the biography of Hallac, point out two periods of his life by taking before and after the second Indian expedition as a criterion.

The first stage of Hallac's life was far from words that could attract the reaction of the canonist, and he mainly lived with asceticism and worship. In this period, Hallac was with the famous Sufis like Sehl b. Abdullah et-Tusteri, Ebu'l-Kasim Cuneyd-i Bagdadi, Ebu'l-Huseyin en-Nuri, 'Amr b. Osman el-Mekki and benefited from their spiritual joy. After the second Indian expedition, a new era started in Hallac's life. Due to his words and actions during this period, Hallac faced the harsh reaction of the canonist, and speeches against him started to increase in this period.

As a result of the accusations he suffered in this second period, Hallac was questioned and put on trial in three judicial processes dating 299/911, 301/913 and the final date was 309/922. Spending the last nine years of his life in prison as a prisoner, Hallac was sentenced to death with the charges of profanity and atheism as a result of the final court, and the sentence was executed in that way.

In almost all of the three courts, aside from accusation of being a member of Karamite, Hallac was also charged with integration (hulul), unification (ittihat), nursing (rububbiyyet), insulting the Qur'an, and falsification and amendment of the orders of the Sharia. However, the word 'Ene'l-Hak' ('I am one with God') was not brought into as evidence against him this court process.

Hallac did not accept any accusations against him on integration (hulul), unification (ittihat), nursing (rububbiyyet), and declared that his condition was 'aynu'l-cem' (free of living separately with God). In the death penalty given by the court to Hallac, Hallac's views and thoughts on pilgrimage was the main reason. In this sense, Hallac was punished for his thoughts on the pilgrimage, namely the falsification and amendment of elements of religion. It is thought-provoking that the accusation of falsification and amendment is directed to the person, who performed the pilgrimage duty three times in his life, and the main reason for the punishment is this accusation.

\* Assistant Professor, PhD, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Kastamonu/Turkey, eyyupakdag5@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>

The insistence of Vizier Hamid and the pressure and direction of the court committee was effective in the decision of the death penalty of Hallac. The sources state that the death penalty of Hallac is due to the alliance and consensus of the ulama. However, important names such as Ebu Ca'fer Ahmed b. Ishak b. el-Buhlul, Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Muhammed b. 'Ata ve Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Omer b. Sureyc el-Bagdadi did not belong to this alliance and did not agree with the decisions given. This situation brings the existence of alliance and consensus claims into doubt.

The names of two people who gave fatwa and decision on the death penalty of Hallac are clearly known. One of them is Vizier Hamid and the other one is Kadi Abu Omer Muhammed b. Yusuf. Apart from these, it is not possible to know the names that signed the decision giving fatwa in the final court. The subject that Cuneyd-i Bagdadi and Ebu Bekir Muhammed b. Davud gave fatwa of the death penalty of Hallac is controversial. Some do not consider it possible to give fatwa of the death penalty of Hallac because of their date of death, while others consider it possible drawing attention to previous court processes, not the final court.

**Keywords:** Sufism, Hallac, Court process, Fatwa, Profanity, Slaughter.



# النكاح بنية الطلاق حكمه وأسباب الاختلاف فيه

Sondos ABUNASSER\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 03 Kasım 2019, **Kabul Tarihi:** 06 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Abunasser, Sondos. "Boşama Niyetiyle Yapılan Nikâhın Hükmü ve Fakiherin Bu Konudaki İhtilaf Sebepleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1195-1224.

<https://doi.org/10.33415/daad.641980>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 03 November 2019, **Accepted:** 06 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Abunasser, Sondos. "Marriage with the Intention of Divorce Jurists' Opinions in it and the Reasons they Differ in their Judgment". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1195-1224.

<https://doi.org/10.33415/daad.641980>



## ملخص

الأصل في العلاقة الزوجية في الشريعة الإسلامية الديمومة والاستمرار، والتأقبت عنصر منافع لهذا الأصل، وفي مسألتنا الزواج بنية الطلاق، التأقبت موجود في صورة نية في نفس الرجل العاقد غير مذكورة في صيغة العقد، فكم كان لنية التأقبت من أثر على حكم العقد؟ وهل من الممكن اعتبار كتمان هذه النية تدليسا وعيبا من عيوب الرضا؟ وما أثر تغير الظروف المحيطة بالمسألة في عصرنا، والفقهاء المقاصدي، على الفتاوى المعاصرة فيها؟ جاء هذا البحث ليعيد طرح هذه المسألة القديمة الحديثة من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة، باحثا في الأسباب التي أدت لاختلاف آراء العلماء فيها، مضيئين بذلك على عدة جوانب نظرية في الفقه الإسلامي. وذلك من خلال أربعة عناوين رئيسية: التأقبت ومقصد الديمومة في النكاح، والنية وأثرها في العقود، والتدليس بالكتمان أحد عيوب الرضا، وأثر الظروف المحيطة في تغير الفتوى.

\* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, sondosabunasser@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4659-1910>

وخلص البحث إلى أن اختلاف آراء العلماء في هذه المسألة يرجع إلى وجود عنصر التأقيت فيها على شكل نية وقد اختلفوا في تأثير النية على العقود، ثم إلى ما يحتويه هذا العقد من تدليس بإخفاء النية وهل من الممكن اعتباره عيباً من عيوب الرضا ودرجة تأثيره على العقد، وإلى دور الفقه المقاصدي وتغير الظروف المحيطة اليوم على الفتاوى الصادرة فيها.

الكلمات المفتاحية: التأقيت، النية، الطلاق، الزواج، الفقه الإسلامي.

### Boşama Niyetiyle Yapılan Nikâhın Hükümü ve Fakiherin Bu Konudaki İhtilaf Sebepleri

#### Öz

İslam hukukunda evlilikte süreklilik esastır. Ebedilik şartı taşımayan bir nikâh bu ilkeye uymaz. Bu çalışmanın konusunu oluşturan boşama niyetiyle evlilik de bir bakıma geçici bir evliliktir. Ancak bu geçicilik akit yapılırken kullanılan sözlerde belirtilmeyip erkeğin niyetinde bulunur. Bu çalışmada; boşamada erkeğin bu niyetinin akindin geçerliliği ile (caiz, mekruh ya da haram olma gibi) hükmüne etkisi, söz konusu niyetin saklanması tedlîs veya tağrîr (aldatma) yahut rızayı etkileyen bir kusur olarak görülüp görülmemesi gibi meseleler ele alınacaktır. Ayrıca günümüzde değişen şartların ve makâsîdî'ş-şerfa ilkesinin dikkate alınmasının, çağdaş âlimlerin bu konudaki fetvalarına etkisi de değinilecek hususlar arasındadır.

Bu çalışmada yukarıda zikredilen sorulara cevap aranacak, hem kadim hem de çağdaş olarak değerlendirilebilecek bir konuda âlimlerin farklı görüşler benimsemesinin nedenleri tespit edilecektir. Bu çerçevede söz konusu ihtilafı açan teorik ön kabulere işaret edilecektir. Çalışmada konu, dört ana başlık altında incelenecektir: 1) Evlilik akdinde geçicilik ve devamlılık maksadı. 2) Niyetin akitler üzerindeki etkisi. 3) Rızayı etkileyen kusurlardan biri olarak gizlemek suretiyle kandırma (tedlîs). 4) Mevcut şartların fetvanın değişmesine etkisi.

Geçici evlenme niyetiyle yapılan akitte niyetin gizli olması; âlimlerin, niyetin akitler üzerindeki etkisi konusunda farklı görüşler benimsemesi ve işlemin aldatma içermesi gibi hususlar, âlimlerin söz konusu meselede ihtilaf etmesine yol açmıştır. Buna ilave olarak makâsîd fıkıhındaki gelişmelerin ve günümüzün değişen şartlarının etkisi de konu ile ilgili görüş birliği sağlanamamasının nedenleri arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Geçici evlilik, Süreli evlilik, Niyet, Evlenmek, Boşanmak, İslam Hukuku.

### Marriage with the Intention of Divorce Scientists' Opinions in it and the Reasons they Differ in their Judgement

#### Abstract

In Islamic legislation, the essence of the marital relationship is permanence and continuity, so timing is contradictory to that. In marriage with the intent of divorce, timing is present as an intention within the husband, but not mentioned in the marriage contract. So, what is the effect of the intention of timing on marriage validity? Also, is it possible to consider hiding intentions fraudulency and a defect of consent? What is the effect of maqasid al-shari'ah and the changes in our modern time on current fatwa?

This research will put forward this new but old issue through answering these questions and studying the reasons that led to the disagreement of scientists regarding this



issue, through that some theoretical aspects of Islamic jurisprudence will be shown. That is through four main headlines: Timing and the purpose of permanence in marriage, intentions and their effect on contracts, fraudulency by hiding intentions as one of the defects of consent, and the effect of surrounding circumstances in changing the fatwa. The conclusion of this research is that the difference of opinions of jurists on this issue is due to many reasons: Firstly, the presence of the intention of timing, the effect of intentions on the validity of contracts is controversial. Moreover, fraudulency by hiding intentions is considered a defect of consent. Lastly, the increasing role of maqasid al-ahari'ah in changing fatwa according to the change in circumstances.

**Keywords:** Timing, Intention, Marriage, Divorce, Islamic Jurisprudence.

### مقدمة

تم تناول حكم مسألة النكاح بنية الطلاق في كتب الفقه في سياق الحديث عن نكاح المتعة والنكاح المؤقت، وأعيد طرح هذه المسألة في زمننا عبر فتاوى جاءت غالبا كإجابة على أسئلة الطلبة المغتربين حول مشروعية زواجهم خلال مدة إقامتهم بالغرب بنية الطلاق في حال عودتهم لبلدانهم، واستجابة لشكاوى مسلمي الغرب حول هذا الزواج وما صاحبه من مفساد حيث أقدم عليه عدد من المسلمين المغتربين بحجة أنه نكاح صحيح، وتبع هذه الفتاوى أبحاث وكتب اختصت في بحث هذه المسألة. منها كتاب صالح آل منصور بعنوان: "النكاح بنية الطلاق من خلال أدلة الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الإسلامية"، يعرض فيه الكاتب آراء العلماء في هذه المسألة بتفصيل وتكرار، ويذكر أدلتهم، ويذهب إلى حرمة هذا النكاح مع تصحيحه العقد، وفقا لمقاصد الشريعة والقواعد الكلية، وفي هذا الكتاب مشكلة في ضبط المصطلح حيث أن الكاتب في مواضع يقرر بطلان هذا النكاح وحرمة، ثم يقرر صحته ظاهرا وبطلانه وحرمة باطنا حسب تعبيره. ورد إبراهيم الضبيعي على هذا الكتاب بكتاب بعنوان "إيضاح حكم الزواج بنية الطلاق دراسة نقدية موثقة" مرجحا حل هذا النكاح. ومن المغالطات في كتابه ادعاؤه أن إجازة هذا النكاح هو رأي الأئمة الأربعة وجمهور السلف وعلماء الاجتهاد قديما وحديثا، خالطا بين تصحيح الأئمة للعقد والقول بالإباحة، ومتناسيا قول من قال ببطلانه من العلماء، ويتجاوز هذا إذ يدعي واهما الإجماع على إباحة هذا النكاح ويقول بحرمة مخالفته. وفي حين قامت الدراسات المعاصرة بسرد آراء العلماء في هذه المسألة وأدلتهم محاولة الوصول

لرأي في المسألة، جاء هذا البحث كمحاولة لفهم الأسس التي أدت للاختلاف في حكمها.

وينقسم هذا البحث إلى مبحثين؛ المبحث الأول يوضح صورة النكاح بنية الطلاق وآراء العلماء من القدماء والمعاصرين فيها، ويتناول حكمه من جهتين؛ قضاء، وديانة. والمبحث الثاني يعرض أسباب اختلاف العلماء في حكمه، من خلال أربعة عناوين رئيسية: التأقيت ومقصد الديمومة في النكاح، والنية وأثرها في العقود، والتدليس بالكتمان أحد عيوب الرضا، وأثر الظروف المحيطة في تغير الفتوى. ثم الخاتمة والتناج.

### المبحث الأول: آراء الفقهاء في حكم النكاح بنية الطلاق

إن صورة النكاح بنية الطلاق موضع بحثنا هي أن يتزوج الرجل امرأة ونيته أن يعقد معها مدة ثم يفارقها.<sup>1</sup> فينوي عند العقد طلاقها بعد مدة، دون أن يشترط ذلك في العقد أو يعلم المرأة أو وليها بذلك، فالعقد في ظاهره مشتمل لأركان وشروط النكاح الصحيح.<sup>2</sup>

وقد اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً في حكم هذه المسألة وسنعرض في هذا المبحث آراءهم في قسمين، حيث أن لحكم النكاح بنية الطلاق بعدان؛<sup>3</sup> الأول متعلق بصحة العقد

<sup>1</sup> أنظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (ط2)، دار الكتاب الإسلامي، 3: 116؛ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستدكار، تج: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 5: 580؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تج: محمد محمد تامر، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 3: 156؛ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع، عن متن الاقناع موسى بن أحمد الحجاوي، تج: محمد حسن اسماعيل، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 5: 106؛ صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم آل منصور، الزواج بنية الطلاق من خلال أدلة الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الإسلامية، (ط1)، السعودية: دار ابن الجوزي، 1428هـ، 43.

<sup>2</sup> أنظر: أحمد بن موسى السهلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، (الدورة الثامنة عشرة لجمع الفقه الإسلامي، مكة: رابطة العالم الإسلامي)، 37-38.

<sup>3</sup> خلط بعض المعاصرين حين تناولوا المسألة بين الأمرين ففهموا من مجرد تصحيح العقد إباحته، منهم: بدر ناصر مشرع السبيعي، المسائل الفقهية المستجددة في النكاح مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي، بدر ناصر مشرع السبيعي، (ط1)،

وعدمها، والثاني متعلق بما يعتريه من أحكام تكليفية فالعقد قد يكون صحيحاً قضاءً، إلا أنه محرم أو مكروه ديانة لعدم مشروعية نية صاحبه. وتفصيل آراء الفقهاء في حكم النكاح بنية الطلاق كالتالي:

### 01. من جهة الصحة وعدمها (الحكم قضاء)

إن الآثار الشرعية التي رتبها الشارع على العقد مرتبطة بصحته من عدمها؛ فالنكاح الصحيح تترتب عليه آثاره الشرعية من وجوب المهر، والنفقة، والعدة، والتوارث، وثبوت النسب وغيرها. بينما النكاح الباطل لا يترتب عليه شيء من آثار النكاح الصحيح، ويعتبر وجوده كعدمه، فلا يجل به الدخول، ولا يجب به مهر ولا نفقة، ولا يثبت به توارث، ويجب على العاقدين الافتراق وإن لم يفترقا فرق بينهما القضاء، فإن حصل دخول كان الدخول بمنزلة الزنا، ولا يثبت نسب الولد، وعلى قول من أثبت حرمة المصاهرة بالزنا تثبت بالدخول حرمة المصاهرة.<sup>4</sup>

db | 1199

وعند البحث في آراء العلماء في حكم النكاح بنية الطلاق من جهة الصحة والعدم نجد أن لهم اتجاهين:

(أ) الاتجاه الأول اتجه من صحح عقد النكاح بنية الطلاق، وهم الجمهور من الحنفية<sup>5</sup>، والمالكية<sup>6</sup>، والشافعية<sup>7</sup>، ومن الحنابلة ابن قدامة<sup>8</sup> وابن تيمية<sup>9</sup> ومن تبعهم من المعاصرين

الكويت: مجلة الوعي الإسلامي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2014 م) 198، 199، 205؛ إبراهيم بن محمد

الضبيعي، إيضاح حكم الزواج بنية الطلاق دراسة نقدية موثقة، (ط1، 1416هـ)، 17.

<sup>4</sup> أنظر: زكي الدين شعبان، الزواج والطلاق في الإسلام، (القاهرة: الدار القومية، 1964)، 28-29. عبد الوهاب خلاف، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية على وفق مذهب أبي حنيفة وما عليه العمل بالحكام، (ط2)، الكويت: دار القلم، 1990)، 39.

لم تنطرق للعقد الفاسد وآثاره وهو تقسيم الحنفية الذين قسموا العقد غير الصحيح إلى عقد باطل وفاسد؛ لأن آراء العلماء في هذه المسألة ومنهم الحنفية انحصرت بين الصحة والبطالان.

<sup>5</sup> أنظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، (ط2)، بيروت: دار الفكر، 1992م)، 3: 51-52؛ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 3: 116.

ابن باز،<sup>10</sup> وابن جبرين،<sup>11</sup> وابن عثيمين،<sup>12</sup> ومحمد الأمين الشنقيطي،<sup>13</sup> ومحمد المختار الشنقيطي،<sup>14</sup> ومصطفى الزرقا.<sup>15</sup>

ب) الاتجاه الثاني أتجاه من حكموا على هذا العقد بالبطلان وهو المعتمد في مذهب الحنابلة،<sup>16</sup> وقول الأوزاعي.<sup>17</sup> وممن أبطل العقد من المعاصرين محمد رشيد رضا،<sup>18</sup> وأحمد السهيلي،<sup>19</sup> وأسامة الأشقر،<sup>20</sup> وأفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية بالبطلان.<sup>21</sup>

<sup>6</sup> أنظر: محمد بن عبد الله الخرشبي، حاشية الخرشبي على مختصر سيدي خليل، تح: زكريا عميرات، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 4: 183؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدريدير، جزء3، ص42، تح: محمد شاهين (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 3: 42؛ القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، المنتقى شرح الموطأ، تح: محمد عبد القادر عطا، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 5: 142.

<sup>7</sup> أنظر: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، (ط2، بيروت: دار المعرفة، 1973)، 5: 80؛ النووي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 3: 156.

<sup>8</sup> أنظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (ط1، بيروت، دار الفكر، 1405هـ)، 7: 571.

<sup>9</sup> أنظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عطا، مصطفى عطا، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 3: 100-101.

<sup>10</sup> <http://www.binbaz.org.sa/mat/12712>

<sup>11</sup> <http://ibn-jebreen.com/ftawa.php?view=vmasal&subid=9341&parent=2179>

<sup>12</sup> محمد بن صالح بن محمد ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (ط1، السعودية: دار ابن الجوزي، 2001)، 12: 186.

<sup>13</sup> محمد الأمين الشنقيطي، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، (ط1، السعودية، دار الشروق، 1983)، 115.

<sup>14</sup> محمد بن محمد المختار الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، الدرس 277\15، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، المكتبة الشاملة.

<sup>15</sup> مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، الطبعة الأولى (ط1، دمشق: دار القلم، 1999)، 277.

<sup>16</sup> أنظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 8: 121؛ كشاف القناع، 5: 106.

<sup>17</sup> ابن عبد البر، الاستذكار، 5: 508.

<sup>18</sup> محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 5: 15.

<sup>19</sup> أحمد السهيلي، عقود الزواج المستحدثة، 55-56.

<sup>20</sup> جاء في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء: النكاح بنية الطلاق زواج مؤقت، والنكاح المؤقت زواج باطل؛ لأنه متعة، والمتعة محرمة بالإجماع، والنكاح الصحيح: أن يتزوج بنية بقاء الزوجية والاستمرار فيها، فإن صلحت له الزوجة

ونسب البعض القول ببطلان هذا النكاح لابن حزم،<sup>22</sup> والذي فهمته من كلام ابن حزم الذي استنتجوا منه إبطاله للنكاح هو تصحيحه للعقد لا إبطاله له.<sup>23</sup>

ونود أن ننوه إلى أنه في حين قد يظهر للبعض أن القول ببطلان النكاح فيه حفظ للمرأة ومنع لتضررها من نكاح بنية طلاقها من حيث أنه يردع الرجل عن هذا الزواج، إلا أنه من وجه آخر حرمان لها من حقوقها ومقتضيات الزوجية المترتبة على هذا النكاح الذي دخلته على ظاهر صحته وبنية سليمة.

## 02. من جهة الحكم التكليفي (الحكم ديانة)

الحكم التكليفي هو ما يجري على التصرف من إباحة، أو ندب، أو وجوب، أو حرمة، أو كراهة. وهو متعلق بالنية فبحسبها يكون التصرف طاعة أو معصية، وحلالاً أو حراماً، والثواب والعقاب مرتبطان بها.<sup>24</sup>

وناسبت له وإلا أطلقها." اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء)، 18: 448-449.

<sup>21</sup> أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، (ط1، الأردن: دار النفائس، 2000)، 228.

<sup>22</sup> أنظر: أحمد السهلي، عقود الزواج المستحدثة، 50؛ الزبير طهراوي وفاروق خلف، اشكالية الزواج بنية الطلاق في الفقه الاسلامي، (بحث ألقى في الجزائر: الملتقى الدولي الثاني للمستجدات الفقهية في أحكام الأسرة، معهد العلوم الاسلامية جامعة الوادي، 2018)، 1240.

<sup>23</sup> يحتج ابن حزم فيما نقلوه عنه على من أبطل النكاح بنية التحليل وصحح النكاح بنية الطلاق، بأنهم اعتبروا النية غير المشروعة في النكاح بنية التحليل فأبطلوا العقد بما ولم يعتبروها في النكاح بنية الطلاق فصححوا العقد مع وجودها، فيقول لهم لماذا أبطلتم الأول وصححتم الثاني، وكلاهما محتو على نية غير مشروعة؟ وليس في كلامه إشارة إلى إبطاله النكاح بنية الطلاق، بل على العكس نراه يصرح أن النية حديث نفس عفي عنه فلا تؤثر على صحة العقد ويصحح النكاح بنية التحليل، وبما أنه ذم على من أبطل النكاح بنية التحليل وصحح النكاح بنية الطلاق تناقضه، لا بد أنه قد تجنب هذا التناقض فصحح النكاح بنية الطلاق كما صححه بنية التحليل. أنظر كلام ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر)، 9: 432-433.

<sup>24</sup> أنظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط1، القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 3: 7-9؛ محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الاسلامية، (ط2، عمان: دار النفائس، 2007)، 96؛ عبد الكريم زيدان، أثر القصد في التصرفات والعقود،

واختلفت عبارات العلماء في الحكم التكليفي لهذا النكاح ألخصها حسب فهمي لها كالتالي:

(أ) من قال بجرمته: من البديهي أن من قال ببطلان العقد وهو المعتمد عند الحنابلة وقول الأوزاعي قال بجرمته. ومعظم من اطلعت على أقواله من العلماء المعاصرين رأوا حرمة هذا العقد مع تصحيحهم له. ومنهم ابن عثيمين،<sup>25</sup> و مصطفى الزرقا،<sup>26</sup> و يوسف القرضاوي،<sup>27</sup> والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث،<sup>28</sup> ومجمع الفقه الإسلامي،<sup>29</sup> و صالح آل منصور.<sup>30</sup>

(2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 5-7. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، 105؛ الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، 1: 293.

<sup>25</sup> يجيب ابن العثيمين على سؤال حول هذا النكاح قائلاً: "والذي يظهر لي أنه ليس من نكاح المتعة، لكنه محرم من جهة أخرى، وهي خيانة الزوجة ووليها، فإن هذا خيانة؛ لأن الزوجة ووليها لو علما بذلك ما رضيا ولا زواجه، ولو شرطه عليهم صار نكاح متعة، فنقول: إنه محرم لا من أجل أن العقد اعتراه خلل يعود إليه، ولكن من أجل أنه من باب الخيانة والحدعة." ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 12: 186.

<sup>26</sup> مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، 277.

<sup>27</sup> أفى الشيخ يوسف القرضاوي بصحته، ان كان لسبب معين، ولم تكن نيته حاسمة في الطلاق، والا فهو غير مشروع وفي المسألة نيته حاسمة فيتخرج أنه غير مشروع عنده. قناة الجزيرة، الشريعة والحياة، حلقة مفتوحة مفرغة. تاريخ الحلقة: 2010/12/26

<sup>28</sup> جاء في فتوى المجلس الأوروبي بخصوص النكاح بنية التوقيت: "إن عقد الزوجية ميثاق غليظ، الأصل فيه الاستدامة والإبقاء، إلا أن يطرأ ما يمنع من تحقق ذلك ويقتضي الفرقة. وهذا النكاح الوارد في السؤال غير جائز؛ لما فيه من خروج عن هذا الأصل، ولما فيه من شبه بالنكاح المؤقت المعروف بـ(نكاح المتعة) المحرم شرعاً" أنظر: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بمدينة سرايفو بدولة البوسنة والهرسك، الدورة العادية السابعة عشرة، في الفترة من 15-19 مايو 2007، فتوى 17/7 <http://www.e-cfr.org/ar/>

<sup>29</sup> نص الفتوى: "وهذا النوع من النكاح على الرغم من أن جماعة من العلماء أجازوه، إلا أن المجمع يرى منعه؛ لاشتماله على الغش والتدليس. إذ لو علمت المرأة أو وليها بذلك لم يقبلوا هذا العقد. ولأنه يؤدي إلى مفسدات عظيمة وأضرار جسيمة تسيء إلى سمعة المسلمين." مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابط العالم الإسلامي في الدورة الثامنة عشرة - القرار الخامس بتاريخ 1427/3/12.

<sup>30</sup> صالح آل منصور، الزواج بنية الطلاق، 137-138.

ب) من قال بكرأهته: روي عن الإمام مالك ما يدل على كراهته؛ إذ قال إنه "جائر وليس من الجميل ولا من أخلاق الناس".<sup>31</sup> وهذا مشير لكراهته له، بل من الممكن أن نفهم من هذه الكراهة أنها كراهة تحريمية كونه عده منافيا للأخلاق، ولعل هذا الفهم يتناسب مع كون هذه النية مبطللة للنكاح إن ظهرت في صيغة العقد، ومناقضة لمقاصد الشرع من النكاح، ومرتبطة بكثير من المفساد، والله أعلم. وكذلك هذا النكاح مكروه عند الشافعية؛<sup>32</sup> يقول النووي مبينا قاعدة في المذهب: "أن كل ما صرح به أبطل، اذا أضمره كره؛ مثل لو تزوجها بلا شرط وفي عزمه أن يطلقها إذا وطئها".<sup>33</sup>

ت) من فهم من كلامه الإباحة: الشافعي في الأم في بحثه لحكم النكاح بنية الطلاق يرى أن الرجل غير محاسب على نية التأقيت غير المشروعة، وفي تعليقه لذلك يقول بأن النية حديث نفس وقد وضع عن الإنسان ما حدث به نفسه.<sup>34</sup> لكننا نريد أن ننوه أن ما نفهمه من كلام الشافعي حين رأى الإباحة أنه تكلم عن النية في مرحلة الخاطر النفساني أي مرتبة حديث النفس الغير محاسب عليها، لا النية الجازمة التي في مرحلة العزم التي يترتب عليها ثواب وإثم وهي محل بحثنا لا الأولى، فكلام الإمام الشافعي على هذا الفهم في غير محل النزاع وهي النية الجازمة لا حديث النفس الذي يخطر على القلب أي مرحلة الخاطر النفساني. ونقاشنا هنا حول مفهوم النية حين انعقادها أي ما يلزم لاعتبارها نية لا في تغييرها فيما بعد من عدمه ولا أظن أحدا يخالف أن النية قد تتغير، فالرجل حين يخرج للحج مثلا وينوي الحج لله تعالى فإن نيته هذه قد تتغير الى أن ينتهي من المناسك، فهل احتمال تغييرها مبطل لها ولعمله الى حين تمامه فما دامت قد انعقدت فهي مؤثرة الى أن ينتهي ما عزم عليه.

<sup>31</sup> ابن عبد البر، الاستذكار، 5: 508.

<sup>32</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الشهير بالماوردي، الحاوي، تح: علي معوض، عادل عبد الموجود، (ط1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، 9: 333.

<sup>33</sup> النووي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 3: 156.

<sup>34</sup> يقول الشافعي: "ولا تفسد النية من النكاح شيئا؛ لأن النية حديث نفس وقد وضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم، وقد ينوي الشيء ولا يفعله، وينويه ويفعله، فيكون الفعل حادثا غير النية." الشافعي، الأم، 5: 80.

أما المالكية فعباراتهم هي الأخرى حسب فهمي غير صريحة بالإباحة وقد تنصرف الى الصحة كقول ابن عبد البر واصفا هذا النكاح: "فإنه لا بأس به ولا تضره في ذلك نيته إذا لم يكن شرط ذلك في نكاحه." <sup>35</sup>

ومن المعاصرين القائلين بالإباحة ابن باز، <sup>36</sup> والضبيعي. <sup>37</sup>

ث) من سكت عن بيان مشروعيته: نجد أن الحنفية مع تصحيحهم للعقد سكتوا عن بيان حكمه التكليفي. <sup>38</sup>

إذن تصحيح جمهور الفقهاء لهذا العقد لا يعني إباحته له بإطلاق كما قد يتبادر للبعض، بل هو محرم عند الحنابلة ومعظم المعاصرين، ومكروه عند الشافعية ومالك، ومسكوت عن حكمه عند الحنفية.

#### المبحث الثاني: أسباب اختلاف العلماء في حكم مسألة النكاح بنية الطلاق.

بعد العرض لآراء العلماء في حكم هذه المسألة سنحاول أن نفهم الأسباب التي أدت لاختلاف فيه. من خلال أربعة عناوين رئيسية وسنكون بذلك عرضنا لاستدلالات العلماء تحت هذه العناوين الكلية حيث أنها ترجع إليها.

<sup>35</sup> ابن عبد البر، الاستذكار، 5: 508.

<sup>36</sup> <http://www.binbaz.org.sa/mat/12712>.

<sup>37</sup> إبراهيم بن محمد الضبيعي، إيضاح حكم الزواج بنية الطلاق دراسة نقدية موثقة، (ط1، 1416هـ)، 31.

<sup>38</sup> ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 3: 116؛ أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الحنفي بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 5: 66؛ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، 1: 311؛ ابن عابدين، حاشية رد المختار، 3: 51-52.



## 01. التأقيت ومقصد الديمومة في النكاح.

إن الإشكالية الأولى في النكاح بنية الطلاق أنه محتو على عنصر التأقيت؛ فهو نكاح بنية التأقيت، أي ليس بنية الاستمرار بل بنية الطلاق بعد مدة، مما يجعله معارضا لمقاصد الشارع من النكاح ومخلا بها، وسنشرح هذا الأمر في نقطتين:

(أ) **التأقيت:** التأقيت باتفاق غير مشروع في عقد النكاح، فهو عقد لا بد أن يكون على التأييد، ويشترط بصيغته أن تكون مطلقة غير مؤقتة.<sup>39</sup> واعتبر التأقيت علة في بطلان كل من نكاحي المتعة والمؤقت اللذين بحثهما الفقهاء تحت مسمى النكاح لأجل، حيث اتفقت المذاهب الأربعة على بطلان نكاح المتعة،<sup>40</sup> وألحق جمهور الفقهاء النكاح المؤقت بنكاح المتعة في الحكم؛ فهو باطل عند المالكية،<sup>41</sup> والشافعية،<sup>42</sup> والحنابلة،<sup>43</sup> والحنفية، إلا أن زفر من الحنفية خالف الجمهور؛ فاعتبر النكاح المؤقت عقدا صحيحاً مشتملاً على شرط فاسد.<sup>44</sup>

وللقارئ أن يتساءل لماذا اتفق الفقهاء على إبطال نكاحي المتعة والمؤقت باستثناء قول زفر في المؤقت، وصحح جمهورهم النكاح بنية الطلاق، مع أن التأقيت عنصر مشترك في كلا النكاحين. يرجع السبب في ذلك إلى أن التأقيت في نكاحي المتعة والمؤقت ظاهر في

<sup>39</sup> أنظر: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 2؛ 130؛ علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 2: 272-273؛ شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 4: 231.

<sup>40</sup> أنظر: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن برهان الدين، تح: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي)، 1: 190؛ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3: 42؛ النووي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 3: 12؛ ابن قدامة، المغني، 7: 571.

<sup>41</sup> أنظر: القاضي الباجي، المنتقى شرح الموطأ، 5: 141؛ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3: 42.

<sup>42</sup> أنظر: الشافعي، الأم، 5: 79؛ الماوردي، الحاوي، 9: 328.

<sup>43</sup> ابن قدامة، المغني، 7: 571.

<sup>44</sup> أنظر: ابن عابدين، حاشية رد المختار، 3: 51. \ العيني، البناية شرح الهداية، 5: 65.

صيغة العقد مقترن بها فشكلا خلا في ركن العقد الأساسي وهو صيغته فقوي على إبطاله، بينما في النكاح بنية الطلاق التأقيت لم يعد عن كونه نية ليست ظاهرة في صيغة العقد ولهذا الفارق لم يقو على التأثير في صحة العقد عند الجمهور من الفقهاء، واقتصر تأثيره على الحكم التكليفي كما بينا سابقا. في حين أن من أبطلوا هذا النكاح لم يروا فارقا بين أن يكون التأقيت نية أو ظاهرا في صيغة العقد ففاسوا النكاح بنية الطلاق على نكاح المتعة وأبطلوه لاشتراكهما في معنى التأقيت.<sup>45</sup>

(ب) مقصد التأبيد أو الديمومة: إن حكمة عدم مشروعية التأقيت في عقد النكاح أنه يتعارض مع ما يقتضيه عقد النكاح بأن يكون على التأبيد.<sup>46</sup> ويقصد بالتأبيد أن الأصل في عقد الزوجية الاستدامة والبقاء إلا أن يطرأ ما يقتضي الفرقة.<sup>47</sup> وحسب استقراء ابن عاشور فان مقاصد النكاح ترجع إلى أصليين أحدهما أن لا يكون مدخولا فيه على التأقيت، معتبرا التأبيد مقصدا أصيلا من مقاصد النكاح يضم تحت العديد من المقاصد الأخرى.<sup>48</sup>

وقد استدلل المعاصرون في تحريمهم للنكاح بنية الطلاق من جهة حكمه التكليفي على كون عنصر التأقيت الذي يحتويه مناقضا لمقاصد الشريعة من النكاح، ومانعا من تحققها، فوجب أن يحكم عليه بالحرمة ديانة.<sup>49</sup> أما كون التأقيت يمنع تحقق الكثير من مقاصد النكاح فعائد إلى أن هذه المقاصد لا تتحقق إلا بدوام النكاح واستقراره؛<sup>50</sup> فبديمومة

<sup>45</sup> قال الأوزاعي: "هي متعة ولا خير فيه". ابن عبد البر، الاستذكار، 5: 508 وأنظر: المرادوي، الإنصاف، 8: 121؛ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، 18: 448-449.

<sup>46</sup> زكي الدين شعبان، الزواج والطلاق في الاسلام، 13؛ نور الدين أبو لحية، عقد الزواج وشروطه، (ط1)، القاهرة: دار الكتاب الحديث، 9-10.

<sup>47</sup> أنظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، 3: 432؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 557.

<sup>48</sup> ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3: 427، 432.

<sup>49</sup> أنظر: صالح آل منصور، الزواج بنية الطلاق، 108-113؛ أحمد السهلي، عقود الزواج المستحدثة، 37، 57؛ أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، 209-212.

<sup>50</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 275.

النكاح لا بالاستمتاع الوقي يتحقق مقصد التكاثر وتحفظ الأسرة ويتم تربية الأبناء، وإن كان مؤقتاً لأجل قصير لكان غالباً احتمال تفكيرهم بالإنجاب قليلاً. كما أن السكينة والمودة والرحمة لكي تتحقق لا بد من الاستقرار ونية الدوام، قال تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً } [الروم: 21].<sup>51</sup> فلو كان النكاح على التأقيت لعله يؤدي الى أن ينصرف كل من الزوجين عن الود للآخر، متهيئين لانتهاؤ الأجل ولزواج جديد؛ فتضعف الحصانة التي يؤمنها النكاح ويتخلخل بناء الأسرة، وبالتأقيت يقترب عقد النكاح من عقود الإجارة مما ينفي عنه قدسيته وكونه ميثاقاً غليظاً.<sup>52</sup>

كما أن التأقيت يحصر النكاح بتحقيق متعة حسية الذي هو أحد مقاصد النكاح لا كلها، ولعل أغلب تعريفات الفقهاء للنكاح التي تدور حول كونه عقداً يفيد حل الوطء وملك المتعة، فعرفوه بناء على ما رتبته الشارع عليه من حكم وهو حل الوطء،<sup>53</sup> قد تشكل لبساً لغير المدقق وتؤكد هذا المعنى وتوحي بأن مقصد النكاح في الإسلام هو قضاء الوطر، غير أن مقاصد النكاح في الإسلام أكبر من هذا وإن شملته. ويؤكد كل من السرخسي،<sup>54</sup> والطبي،<sup>55</sup> أن ليس المقصود من النكاح مجرد قضاء الشهوة التي يشترك بها

<sup>51</sup> أنظر عبد الوهاب خلاف، أحكام الاحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، 37؛ محمد أبو زهرة، الاحوال الشخصية، (ط3)، دار الفكر العربي، (1957)، 46؛ صالح آل منصور، الزواج بنية الطلاق، 108-ص113؛ عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، (ط1)، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1999)، 6: 11-13.

<sup>52</sup> ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3: 427، 432.

<sup>53</sup> أنظر التعريفات في: عثمان بن علي بن محجن البارع في فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (ط1)، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313 هـ)، 2: 94؛ ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، 3: 3-5 شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (ط3)، دار الفكر، (1992)، 3: 403؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 4: 200؛ البهوتي، كشف القناع، 5: 5.

<sup>54</sup> أنظر شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، تح: خليل محي الدين الميس، (ط1)، بيروت: دار الفكر، (2000)، 4: 192-194.

الانسان مع الحيوان، بل يقصد به أيضا حفظ النساء والقيام والإنفاق عليهن، وتكثير أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحفظ النفس عن الزنا، وسكن كل من الزوجين للآخر وإلقاء المحبة بينهما.<sup>56</sup> فمن استدل من المعاصرين على أن النكاح بنية الطلاق يحقق مقصد العفة والحاجة لقضاء الوطر بالحلال فقال بإباحته،<sup>57</sup> أوجب عليه أن هذه الحاجة قد تعارضت مع كثير من مقاصد النكاح الأخرى وعطلتها حين حققت بنكاح على التأقيت، كما أن هذه الحاجة أهدرت في نكاح المتعة حيث أنه أبيع للحاجة ثم حرم تحريما مؤبدا مع بقاء هذه الحاجة، فسقط الاستدلال بها. كما أن هناك وسائل أخرى لدفع هذه الحاجة كأن يتزوج بنية الدوام، أو أن يصوم ويستعفف حتى يغنيه الله من فضله فيتزوج زواجا دائما.<sup>58</sup>

وهكذا تبين معنا اشتراط خلو صيغة عقد النكاح من عنصر التأقيت وأنه شرط انعقاد عند جماهير الفقهاء، وأنه عنصر يهدر عددا من مقاصد الشريعة من النكاح، فثبت بذلك عدم مشروعية هذا العنصر الموجود في مسألتنا النكاح بنية الطلاق، وقد كان لعدم مشروعية هذا العنصر أثر في الحكم التكليفي كما رأينا، أما الحكم القضائي فلم يؤثر على العقد عند الجمهور من الفقهاء؛ وهذا عائد لكونه في صورة نية وهو ما سنوضحه بتفصيل في النقطة التالية.

<sup>55</sup> أنظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي

عبد الباري عطية، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 11: 32

<sup>56</sup> وقد انتقد أبو زهرة هذا الاتجاه في تعريف النكاح عند الفقهاء مبينا ان امتلاك المتعة بالحلال من مقاصد النكاح لكنها ليست كل اغراضه ولا أسماءها في نظر الشارع، فهذه التعريفات برأيه لا تكشف عن مقصود هذا العقد. أبو زهرة، الاحوال الشخصية، 17.

<sup>57</sup> إبراهيم بن محمد الضبيعي، إيضاح حكم الزواج بنية الطلاق، 15.

<sup>58</sup> أنظر: صالح آل منصور، الزواج بنية الطلاق، 103.

## 02. النية ومدى تأثيرها على العقود

الإشكالية الثانية في النكاح بنية الطلاق أن التأقيت فيه مجرد نية لم تظهر في صيغة العقد، وتأثير النية على العقود من ناحية الصحة والبطالان مسألة مختلف في حكمها عند الفقهاء وقبل أن نبين هذا الاختلاف نريد أن نبين مفهوم النية<sup>59</sup> التي تعددت تعريفاتها، وما هو المعنى الأكثر استخداماً لها بين الفقهاء.

النية لغة هي القصد، ثم خصت في غالب الاستعمال بعزم القلب على أمر من الأمور.<sup>60</sup> أما عند الفقهاء فتعددت تعريفاتها فهناك من عرف النية تعريفات عامة،<sup>61</sup> وهناك من خصص النية بأن يقصد بها وجه الله تعالى،<sup>62</sup> وهناك من ذكر قيد أن تكون جازمة وهم من عرفوها بالعزم أي بمعناها اللغوي؛ جاء في معجم لغة الفقهاء: "النية: القصد، وهو عزم القلب على الشيء، عقد القلب على إيجاد الفعل جزماً. والعزم: الثبات والشدّة فيما عقدت النية عليه."<sup>63</sup> وذكر النووي أن النية: "عزم القلب على عمل فرض أو غيره".<sup>64</sup> وعرف المرحاني العزم بأنه: "جزم الإرادة بغير تردد."<sup>65</sup> وعرفها ابن عابدين قائلاً: "النية: لغة العزم، والعزم هو الإرادة الجازمة القاطعة، والإرادة صفة توجب تخصيص المفعول بوقت

<sup>59</sup> للتوسع في تعريفات النية وتقسيماتها أنظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، قاعدة الامور بمقاصدها دراسة نظرية وتأصيلية، (ط1، الرياض: مكتبة الرشد، الرياض، 1999)، 31-39؛ عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، (ط1، الكويت: مكتبة الفلاح الكويت، الطبعة الأولى، 1981)، 19-30.

<sup>60</sup> أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 2: 631.  
<sup>61</sup> مثل تعريف الزركشي لها بأنها: "ربط القصد بمقصود معين." أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن محمدر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، (ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1985)، 3: 284؛ وتعريف الغزالي مشابه له، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)، 4: 373.

<sup>62</sup> عرف التفتازاني النية: "قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل." سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح)، 1: 175.

<sup>63</sup> محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، (ط2، الأردن: دار النفائس، 1988)، 311، 490.

<sup>64</sup> أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (دار الفكر)، 1: 310.

<sup>65</sup> علي بن محمد بن علي الزين الشريف المرحاني، التعريفات، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 16.

وحال دون غيرها: أي ترجح أحد المستويين وتخصه بوقت وحال أي كيفية وحالة مخصوصة، وبه علم أن النية ليست مطلق الإرادة، بل هي الإرادة الجازمة".<sup>66</sup> ويرجح عمر الأشقر هذا المذهب في تعريف النية فهو ما تدل عليه اللغة ولكثرة هذا الاستعمال عند الفقهاء.<sup>67</sup> لذلك نحمل مفهوم النية في هذا النكاح على الاستعمال الشائع عند الفقهاء وهو العزم أي الإرادة الجازمة. فلو كانت النية مجرد خاطر ولم تتعقد في نفس عاقدتها وتصير عزمًا لما اعتد بها وُلِّفَ النزاع في هذه المسألة، فمحل النزاع إذن هو النية الجازمة.<sup>68</sup> ويؤكد على كون النية التي يبحثها الفقهاء جازمة؛ اشتراطهم لاعتبار النية في العبادات أن تكون جازمة لا تردد فيها ولا شك، فلم يعولوا على النية إن لم تكن جازمة.<sup>69</sup>

وبعد هذا العرض لتعريف النية ننتقل للحديث عن تأثير النيات على العقود من ناحية الصحة وعدمها. قام عدد من العلماء المعاصرين برصد اختلاف اتجاهات الفقهاء في تأثير النية على العقود في محاولة لفهم موقف الفقه الإسلامي مما يطرح في كتب القانون اليوم في مباحث الإرادة العقدية الظاهرة والباطنة. ففي حال تعارض الإرادة الظاهرة مع الباطنة في العقد نجد في القانون المدني المعاصر اتجاهين رئيسيين؛ اتجاه يميل إلى تغليب الإرادة الباطنة على الظاهرة، واتجاه آخر يميل إلى تغليب الإرادة الظاهرة على الباطنة.<sup>70</sup> ويقصد بالإرادة

<sup>66</sup> ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، 1: 414-415.

<sup>67</sup> عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، (ط1، الكويت: مكتبة الفلاح الكويت، 1981)، 19-20.

<sup>68</sup> في مراتب القصد: "الخاطر: ما يرد على القلب من الخطاب الوارد الذي لا تعمد للعبد فيه وقالوا: الخاطر اسم لما يخطر ببالك ولا يكون له استقرار في الباطن، فإن استقر فهو الهاجس وإن استقر ولم يخرج ولكن لم يترجح أحد جانبي الفعل أو الترك فهو حديث النفس، فإن ترجح وترددت فيه النفس فهو هم، وإن أجمعت عليه فهو عزم. ثم إن الثلاثة الأول عفو في طرفي الطاعة والمعصية، أما الهم فهو عفو في جانب المعصية ومعتبر في جهة الطاعة والعزم معتبر في الجهتين فهذه الخمسة من مراتب القصد" محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 84.

<sup>69</sup> عقوب بن عبد الوهاب الباحثين، قاعدة الامور بمقاصدها دراسة نظرية وتأصيلية، (ط1، الرياض: مكتبة الرشد، الرياض، 1999)، 72؛ محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، 111؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 3: 292.

<sup>70</sup> بلعري خالدية، آثار عيوب الرضا على عقد الزواج، 9.

الباطنة الإرادة النفسية للعاقدة أي النية والقصد،<sup>71</sup> أما الإرادة الظاهرة فهي ما يعبر به عن الإرادة الباطنة من كلام أي الصيغة، أو فعل كالتعاطي.<sup>72</sup> وأصحاب نظرية الإرادة الباطنة يعتقدون بالإرادة الباطنة ويرتبون عليها الأثر القانوني ولا قيمة للإرادة الظاهرة عندهم إلا بمقدار ما تعبر عن الإرادة الباطنة وتوافقها فهي مجرد قرينة عليها، فلا يلزم الشخص إلا بإرادته الحقيقية.<sup>73</sup> أما أصحاب نظرية الإرادة الظاهرة فهم يعتقدون بالإرادة الظاهرة في العقود ويرتبون عليها الأثر القانوني، فالعبرة هي التي يعتد بها ومنها وحدها تستخلص الإرادة.<sup>74</sup>

حاول عدد من العلماء المعاصرين من خلال استقراء آراء الفقهاء في عدد من المسائل التي تحتوي على نية غير مشروعة وظاهرها صحيح مثل آرائهم في النكاح بنية التحليل،<sup>75</sup> وبيع الآجال،<sup>76</sup> وميراث مطلقة المريض مرض الموت،<sup>77</sup> معرفة هل غلب الفقه الإسلامي

<sup>71</sup> وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ط2، دمشق: دار الفكر)، 4: 3037.

<sup>72</sup> أنظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3037؛ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (ط2، دمشق: دار القلم، 2004)، 1: 436-437.

<sup>73</sup> أنظر: الباحثين، قاعدة الامور بمقاصدها، 130؛ بلعربي خالدية، آثار عيوب الرضا على عقد الزواج، 9-11.

<sup>74</sup> أنظر: عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، (ط1، بيروت: دار احياء التراث)، 6: 23-26؛ الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 436-437.

<sup>75</sup> مسألة النكاح بنية التحليل تحتوي على التأقيت بصورة نية وهي أشبه المسائل بمسألتنا. وصورتها أن ينوى الرجل في نفسه تحليل المرأة لزوجها السابق دون أن يذكر هذا بصيغة العقد، واختلف العلماء في حكمها؛ حيث أبطل الحنابلة في الراجح عندهم ومالك هذا النكاح للنية غير المشروعة، وصححه أبو حنيفة والشافعية؛ لأنه صحيح ظاهراً. أنظر: عبد الكريم زيدان، الفصل في أحكام المرأة والبيت المسلمین الشريعة الإسلامية، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، 6: 194-195؛ ابن قدامة، المغني، 7: 181.

<sup>76</sup> بيع العينة أو بيع الآجال بيع صوري القصد منه التحايل على الربا، صححه الشافعية، وأبطله المالكية والحنابلة، ورأى أبو حنيفة فساده ان خلا من وسيط بين البائع والمشتري. أنظر: عبد الكريم زيدان، أثر القصد في التصرفات والعقود، 10-20.

<sup>77</sup> تختلف الفقهاء في إرث مطلقة المريض الموت طلاقاً باتماً إذا مات الزوج في أثناء العدة من هذا الطلاق الذي يغلب عليه قصد حرمانها من الميراث؛ فورثها الحنفية والمالكية والحنابلة، ولم يورثها الشافعي في الجديد. أنظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص6977-6978، وأنظر أثر القصد في التصرفات والعقود، عبد الكريم زيدان، ص10-20.

الإرادة الظاهرة على الباطنة أم العكس. ففي حين رأى السنهوري أن العبرة في الفقه الإسلامي بالإرادة الظاهرة لا الباطنة، مستدلاً على ذلك بأن تفسير العقد عند الفقيه يكون بناء على ما ورد في الصيغة وحدها.<sup>78</sup> نجد معظم من تطرق لهذه المسألة من المعاصرين مثل؛ أبي زهرة،<sup>79</sup> والزحيلي،<sup>80</sup> ومحمد عثمان شبير،<sup>81</sup> ذهبوا إلى وجود اتجاهين في الفقه الإسلامي اتجاه يغلب على فروعه وأصوله الأخذ بظاهر العبارة في العقود دون النظر للنية سواء دلت عليها قرائن أم لا، فلا أثر للنيات في العقد ما لم تظهر في الصيغة، محتجين بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يأخذ بالظاهر في حكمه ويكل النية وحسابها لله تعالى، حفاظاً على استقرار التعامل وتحقيقاً للثقة بين المتعاقدين. ومن الممكن تسميتهم بأصحاب الإرادة الظاهرة. واتجاه يأخذ بعين الاعتبار النية ما دامت هناك قرائن تكشفها، فلا يفهمون العقد بمقتضى دلالاته اللغوية والعرفية فقط، بل النية مؤثر في العقد وحكمه وذلك لأن الألفاظ لم تعتبر إلا لأنها المعبر عن النفس ومرادها فلا بد من مطابقتها للنية ومن الممكن تسميتهم بأصحاب الإرادة الباطنة. ويمثل أصحاب الإرادة الظاهرة من الفقهاء الشافعية والحنفية،<sup>82</sup> في حين يمثل أصحاب الإرادة الباطنة من الفقهاء المالكية والحنابلة.<sup>83</sup> ويتفق معهم عبد الكريم زيدان إلا أنه يصنف الحنفية كاتجاه متوسط بين الاتجاهين فهم يميلون للأخذ بالإرادة الظاهرة إلا أن هناك بعض الأحكام عندهم لوحظ فيها الأخذ بالنيات.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، 6: 23-26.

<sup>79</sup> محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، 210-214.

<sup>80</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3033-3036.

<sup>81</sup> محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، 102-103.

<sup>82</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3033-3036. محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، 102-103؛ أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، 210-214.

<sup>83</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 4، ص 3033-3036. محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، 102-103.

<sup>84</sup> عبد الكريم زيدان، أثر القصد في التصرفات والعقود، 10-22.



وبعد هذا العرض والنظر في مسألتنا النكاح بنية الطلاق التي تعتبر مثالا آخر يضاف إلى ما استدل به المعاصرون في محاولة فهمهم لاتجاهات الفقهاء في مسألة تعارض الإرادة الباطنة مع الظاهرة، نستطيع القول بأن كلا من الحنفية والمالكية والشافعية غلبوا الإرادة الظاهرة على الباطنة في هذا العقد، فهم يصححون العقد ولا يرون نية التأقيت غير المشروعة مؤثرة في حكمه القضائي، كما أن الحنابلة غلبوا الإرادة الباطنة على الظاهرة حين أبطلوا هذا العقد بالنية غير المشروعة مع سلامة الصيغة. ونلاحظ أن كلا من المذهبين الشافعي والحنفي انسجما مع اتجاه تغليب الإرادة الظاهرة الذي صُنّفوا فيه، كذلك نجد المذهب الحنبلي منسجما مع اتجاه تغليب الإرادة الباطنة، إلا أن المالكية لا يتفقون في هذه المسألة مع الاتجاه الذي صُنّفوا فيه بأنهم الأشد في تغليب الإرادة الباطنة فهم لا يعتدون بالنية في مسألتنا ويصححون النكاح، وندضم إلى ابن حزم في استغرابه الذي أشرنا إليه سابقا من أبطل النكاح بنية التحليل وصحح النكاح بنية الطلاق واعتباره تناقضا،<sup>85</sup> ولا بد أنه يقصد المالكية بذلك، فمسألة النكاح بنية التحليل تتشابه مع مسألتنا هذه فالعقد في كليهما أخفى نية غير مشروعة وهي تحليل المرأة لمطلقها أو التأقيت، وظاهر النكاح صحيح، فلماذا اعتبر المالكية النية في الأولى فأبطلوا النكاح ولم يعتبروها في الثانية فصححوه؟ ونتساءل ما الذي كان يؤدي بالفقهاء إلى اعتبار النية في مسألة وعدم اعتبارها في أخرى هل من ضابط موضوعي لذلك؟ مسألة تحتاج لنظر. ولعل هذا يشير إلى أن تصنيفات المعاصرين تحتاج إلى مزيد تعمق في دراستها وتوسع في الأدلة وتحليلها.

### 03. التدليس بالكتمان عيب من عيوب الرضا

الإشكالية الثالثة في هذا النكاح أنه من الممكن اعتبار الرضا فيه معيب، كما أنه قد يترتب عليه ضرر. أما ما يتعلق بالرضا فإن كتمان نية الطلاق من قبل العاقد كتمان لشيء لو علمته المرأة أو وليها لما قبلا بتزويجه على الأغلب، فإقبالهم على العقد ورضاهم

<sup>85</sup> ابن حزم، المحلى، 9: 432-433.

به كان بناء على ما يقتضيه عقد النكاح من ديمومة إلا لطارئ يفضي إلى الطلاق.<sup>86</sup> فهذا الكتمان للنية من الممكن اعتباره عيبا من عيوب الرضا يدخل ضمن التدليس أو التغيرير بالكتمان. والرضا بلا خلاف مطلب أساس في جميع العقود.<sup>87</sup> ويعرف الزحيلي التدليس أو التغيرير بأنه: "إغراء العاقد وخديعته ليقدم على العقد ظانا أنه في مصلحته، والواقع خلاف ذلك". ومن أنواعه التدليس بكتمان الحقيقة بإخفاء عيب في أحد العوضين.<sup>88</sup> أما التغيرير في عقد النكاح فيعرف بأنه استعمال وسائل احتيالية بهدف خداع العاقد الآخر ودفعه للقيام بعقد النكاح بما لم يكن ليقدم عليه من دونها.<sup>89</sup> ويعرف التدليس بكتمان الحقيقة في عقد النكاح بأن يخفي أحد العاقدين عيبه عن الآخر كأن يكون بأحدهم جذام أو برص وغير ذلك من الأمور الخفية التي لا يمكن معرفتها إلا بالإخبار بها.<sup>90</sup> أما حكمه التكليفي فالتدليس بكتمان الحقيقة محرم باتفاق الفقهاء.<sup>91</sup> فهو غش وخداع وقد قال عليه الصلاة والسلام: "من غش فليس مني".<sup>92</sup> أما الحكم القضائي فتدليس العيب يوجب للمدلس عليه خيار العيب إن شاء فسخ العقد، وإن شاء أمضاه.<sup>93</sup> ونوع الفرقة بخيار العيب طلاق بائن عند الحنفية والمالكية، وفسخ عند الشافعية والحنابلة.<sup>94</sup> إلا أنه لا بد من التفريق في عقد النكاح بين التدليس الذي يلحق ضررا يسيرا

<sup>86</sup> أنظر السهلي، عقود الزواج المستحدثة، 55-56.

<sup>87</sup> رحمة عبد الله، أثر التغيرير على عقد النكاح، اشراف مازن هنية، (رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011)، 10.

<sup>88</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3069، 3071.

<sup>89</sup> رحمة عبد الله، أثر التغيرير على عقد النكاح، 9.

<sup>90</sup> كفاح الصوري، التغيرير وأثره في العقود، (ط1، الأردن: دار الفكر، 2007)، 137.

<sup>91</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3071.

<sup>92</sup> مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تج: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، باب قول النبي عليه الصلاة والسلام من غشنا فليس منا.

<sup>93</sup> الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 439، 459، 460، 461، 466؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 3071؛

كفاح الصوري، التغيرير وأثره في العقود، 85، 137، 138، 140، 142.

<sup>94</sup> كفاح الصوري، التغيرير وأثره في العقود، 143-144.

بالمدلس عليه كظاهر الرجل بالكرم فلا يعتبر تدليسا معييا للرضا ولا يثبت به الخيار، والتدليس الذي يتصف بالجسامة كأن يغرر الرجل الولي أو موليته بأنه كفو ويظهر خلافه فهو الذي يعتبر عيبا من عيوب الرضا ويثبت به الخيار، أما المعيار لتقدير ضخامة الضرر أو يسره فهو موضوعي.<sup>95</sup>

ولا بد أن نلاحظ أن كلام الفقهاء عن التدليس بكتمان الحقيقة في عقد النكاح مرتبط بأمور متعلقة بعيب في العاقد نفسه يخفيه عن الطرف الآخر وعند النظر في مسألتنا النكاح بنية الطلاق نجد أن التدليس ليس عيبا في ذات العاقد بل موجود معنويا بنية غير مشروعة نواها الرجل العاقد، إلا أنه يدخل بالمعنى العام للتدليس وهو التغبير والخداع فقد قام بإخفاء نيته بالطلاق بعد مدة. وقد يلحق هذا الكتمان للنية ضرر في حال طبق الرجل نيته وطلق الفتاة بلا ذنب سوى انتهاء المدة التي عقد العزم عليها، وبما قد ينشئه من عداوة بين الناس وغياب الثقة بينهم،<sup>96</sup> وبما قد يؤديه من حرمان المرأة من زواج مستقر حيث يكون الرجل متأهبا للطلاق ويتصرف بناء عليه، فيفقد الزواج كثيرا من معانيه السامية التي بينها سابقا. فمن هذه الناحية ألا يمكن أن يعتبر كتمان نية الطلاق، إخلالا برضا الزوجة وتدليسا عليها وعلى وليها، وفي أقل الأحوال هو غش، ويناسبه تحريم هذا النية ولا يناسبه التخفيف بالقول بالكراهة وهذا ما ذهب إليه أغلب المعاصرين في هذه المسألة كما بينا سابقا. أما لو فكرنا بالحكم القضائي نجد أن التدليس ليس مرتبطا بعيب في ذات العاقد كمرض أخفاه كما أشرنا مما يجعل ترتب خيار العيب عليه مسألة فيها نظر. إلا أنه تدليس في أمر خطير وهو تأقيت النكاح الذي قد يترتب عليه ضرر بالطرف المغرر به والمجتمع، أفلا يستحق عقوبة تعزيرية على الرجل يقدرها الحاكم في حال اشتكت المرأة بأن طلاقها كان لنية نواها الرجل عند الزواج بتطبيقها في هذا الوقت وثبتت هذه النية الفاسدة بقرينة ما مثل إقرار الرجل بأن زواجه كان بنية هذا الطلاق وهذه مسألة محل نظر.

<sup>95</sup> بلعربي خالدية، آثار عيوب الرضا على عقد الزواج، 74-75.

<sup>96</sup> أنظر مفاصد هذا النكاح: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 5: 15.

#### 04. أثر الظروف المحيطة في تغير الفتوى

الإشكالية الأخيرة التي سنتطرق لها أن هذه المسألة في عصرنا الحاضر لا يستهوا ظروف جديدة لم تكن موجودة سابقا مما أدت لتغير فتوى العلماء فيها، فكما رأينا ذهب أغلب المعاصرين إلى حرمة هذا العقد وإن قالوا بصحته، كما أن قسما منهم رجح بطلانه وخالف جمهور الفقهاء القدامى، ومن أسباب ذلك تغير الظروف المحيطة التي زادت من مفاسد هذا النكاح، ومن المعروف أن تغير الفتوى بتغير الزمان قاعدة في الفقه الاسلامي تحفظ له مرونته وتجدهه وصلاحيته لكل زمان ومكان.

ومن هذه المتغيرات على المسألة ما يرصده صالح آل منصور من أسئلة وجهها مسلمو الغرب عند حضوره مؤتمر الشباب المسلم الذي عقد بتاريخ 1408/5/3هـ، في ولاية أوكلاهوما في أمريكا، حول واقع الشباب المسلم المغترب والسائح في ممارسة النكاح بنية الطلاق وانتشاره بين أوساطهم مما شكل سمعة سيئة عن المسلمين ودفع بعض المسلمات الجدد ممن تعرضن له للارتداد، فأصبح ظاهرة مرتبطة بمفاسد على الأسرة والمجتمع المسلم الغربي، وهذه الملاحظات حسب ما يقول دفعته لإعادة النظر في هذه المسألة وفق ظروفها المحيطة والتحقيق في الفتاوى المعاصرة ومدى مراعاتها لظروف اليوم فشدد على حرمة هذا النكاح.<sup>97</sup> كذلك عمر الأشقر يرصد تغيرات الواقع التي تدعو حسب رأيه لإعادة النظر في فتاوى العلماء سابقا في هذه المسألة وفق الظروف المحيطة في عصرنا، فكما يبين جاءت فتاوى العلماء سابقا حول مسألة الزواج بنية الطلاق إجابة على حالات نادرة وفي مجتمع لم يصاحب حالات النكاح والطلاق فيه تعقيدات اليوم، وكان من الممكن تلافي آثارها السلبية. أما اليوم فقد أصبحت هذه المسألة تشكل ظاهرة بين المغتربين المسلمين بل إن هناك من يسافر بقصد هذا النكاح وهذا تطور خطير لا بد من مراعاته عند الإفتاء،<sup>98</sup> كما أن النظرة للطلاق والمطلقة اختلفت اليوم عما كانت في السابق حيث

<sup>97</sup> صالح آل منصور، الزواج بنية الطلاق، 18-19، 22، 24.

<sup>98</sup> الزواج السياحي صورة جديدة في عصرنا للزواج بنية الطلاق وهو زواج السائح في بلد ما من فتياها ثم طلاقها حال انتهاء زيارته، فأصبح سفر الرجل بقصد الزواج، وهذه النية شديدة الشناعة؛ فقد اختلق السفر وتكلفه بمجدف قضاء متعة

أصبح الطلاق عائقاً في كثير من الأحيان أمام حياة زوجية جديدة، لهذه الأسباب رجح الأشقر بطلان هذا النكاح.<sup>99</sup> لكن هل القول ببطلان العقد هو العلاج لهذه المسألة، في الحقيقة إن اعتبار هذا الزواج صحيحاً وتصحيح طلاق المرأة يحفظ لها حقوقها الزوجية ما بعد الزواج من نفقة ونسب وغيره مما عددناه سابقاً، بينما القول ببطلان النكاح تسقط به حقوقها، فهو أشد عليها، ولعل التأكيد على حرمة هذا النية مع تصحيح العقد هو الرأي الأصوب، ومن الممكن التفكير بترتيب عقوبة تعزيرية من قبل الحاكم إن اشتكت الزوجة بأن سبب طلاق زوجها لها هو حلول الأجل الذي كان عقده وأضمره في نيته حين عقد الزواج وانكشفت نيته كأن أقر بها واعترف وأثبتت بالقرائن. مع حصول ضرر بالزوجة أو المجتمع كأن تصبح ظاهرة منتشرة وكل هذا يقدره الحاكم وهي مجرد اقتراح ومسألة فيها نظر والله أعلم.

من خلال دراستنا لهذه المسألة سلطنا الضوء على عدة أمور سنذكرها في نقاط:

1. التأقيت عنصر غير مشروع في عقد النكاح في الشريعة الإسلامية؛ لمخالفته الأصل في النكاح بأن يكون على التأبید، وما يتبعه من مقاصد أخرى لا تتحقق إلا بدوام النكاح واستقراره، ولثبوته علة في تحريم نكاح المتعة وإبطاله. فالنكاح بنية الطلاق محتو على عنصر غير مشروع وهو التأقيت.

حسية، في حين كان المغترب في السابق يلجأ لهذا الزواج للحاجة في حال إقامته في بلد بعيد مع صعوبة التنقل من بلد الى آخر وقتها. أنظر أحمد بن يوسف الدريويش، الزواج العربي حقيقته واحكامه واثاره والأنكحة ذات الصلة به دراسة فقهية مقارنة، (ط1، الرياض: دار العاصمة، 2005)، 129-131؛ بدر ناصر مشرع السبيعي، المسائل الفقهية المستجدة في النكاح مع بيان ما أخذ به القانون الكويتي، (ط1، الكويت: مجلة الوعي الإسلامي وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 2014 م)، 188-207.

<sup>99</sup> أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، 226-228.

2. لم يختلف العلماء إجمالاً في تأثير عنصر التأقيت على العقد من ناحية الصحة والبطالان في حال كان ظاهراً ومقترناً في صيغته، أما في مسألتنا النكاح بنية الطلاق اختلفوا في تأثيره لكونه نية باطنة في نفس صاحبه وتأثير النية على تصحيح العقود وإبطالها مسألة مختلف فيها عندهم أدت للخلاف في هذه المسألة؛ فذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى عدم اعتبار نية التأقيت غير المشروعة وقالوا بصحة هذا العقد، في حين ذهب الحنابلة على الراجح في مذهبهم والأوزاعي إلى اعتبارها وإبطال العقد بها.

3. في حين صنف المعاصرون المذهب المالكي على أنه من أنصار نظرية الإرادة الباطنة، نراهم في هذه المسألة يغلبون الإرادة الظاهرة، فمسألة تصنيف الفقه الإسلامي ومذاهبه تحت مسميات نظرية الإرادة الظاهرة والباطنة تحتاج لدراسة أعمق ولطرح أمثلة أكثر لتبين حقيقة اتجاهاته.

1218 | db

4. تداعيات عدم الدقة في ضبط المصطلحات كالحلظ بين تصحيح العقد وإبطاله وبين حله أو حرمة شرعاً، مشكلة تحتاج لتنبه الباحث حين تثبيته أقوال العلماء كيلا ينسب لهم ما لم يقولوه كما حصل مع بعض المعاصرين. فقول الجمهور بصحة العقد لا يعني إباحته له بحال، بل الغالب على الفقهاء قديماً القول بكرهته كالشافعية ومالك، وسكت الحنفية عن بيان حكمه التكليفي، أما من يفهم من كلامه الإباحة كالشافعي فإنه يتكلم في حال كانت النية حديث نفس ومتردة لا جازمة. لذلك من الخطأ الكبير تصوير العلماء سابقاً بأنهم قالوا بإباحته. كما أن أغلب المعاصرين على تحريمه مع تصحيحهم للعقد.

5. مسائل عيوب الرضا والضرر في النكاح تحتاج لمزيد من الدراسات المعاصرة تعمل على تحديد ماهيته بمعايير واضحة، وتضرب أمثلة معاصرة، وتبين ما يترتب عليه من عقوبات فمن الممكن ترتيب عقوبات تعزيرية لمن يضرر بالمرأة والأسرة.

6. هذه المسألة تعتبر مثالا على دور الظروف المحيطة في تغير الفتوى، ودور الفقه المقاصدي في الفتاوى المعاصرة؛ حيث نرى أغلب المعاصرين أكدوا حرمة هذا النكاح لما أحاط به من ظروف زادت من ضرره ومفاسده، ومنهم من رجح بطلانه مخالفا قول الجمهور المصححين للعقد. كما أن نجد المعاصرين استندوا في تحريمهم له على مخالفته لمقاصد الشرع من النكاح.

7. إن القول ببطلان النكاح بهدف حماية المرأة قد يكون عدم تقدير للمسألة من جميع جوانبها، ففي حين نريد أن نمنع هذا النكاح، نضر بالفتاة؛ ففي حال إبطالنا للعقد الذي دخلته بنية سليمة نسقط بذلك حقوقها الزوجية.

8. أخيرا ما وصلت إليه بعد عرض الآراء أن القول بتحريم النكاح بنية الطلاق والتشديد في حرمة يتناسب حسب وجهة نظري مع عدم مشروعية نية التأقيت والضرر الذي يلحق بالمرأة وأهلها بل بالأسرة والمجتمع. وما يجوبه من تدليس وخداع وغش بإخفاء نيته، مع القول بتصحيح العقد والذي هو أحفظ لحقوق المرأة المغرر بها والله أعلم.

### المصادر والمراجع

- آل منصور، صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم، الزواج بنية الطلاق من خلال أدلة الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، السعودية: دار ابن الجوزي، 1428هـ.
- الأشقر، أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ط1، الأردن: دار النفائس، 2000.
- الأشقر، عمر سليمان، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، ط1، الكويت: مكتبة الفلاح الكويت، الطبعة الأولى، 1981.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد الحراني، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عطا، مصطفى عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العملية، 1987.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط2، بيروت: دار الفكر، 1992م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستدكار، تح: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط1، السعودية: دار ابن الجوزي، 2001.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ط1، بيروت، دار الفكر، 1405 هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي.
- أبو زهرة، محمد، الاحوال الشخصية، ط3، دار الفكر العربي، 1957.
- أبو زهرة، محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1996.
- أبو لحية، نور الدين، عقد الزواج وشروطه، ط1، القاهرة: دار الكتاب الحديث.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب قاعدة الامور بمقاصدها دراسة نظرية وتأصيلية، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، الرياض، 1999.
- الباجي، القاضي أي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، المنتقى شرح الموطأ، تح: محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- بلعربي، خالدية، آثار عيوب الرضا على عقد الزواج، اشراف أ. د فراوس دليلة، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الجزائر، 2014-2015.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع، عن متن الاقناع موسى بن أحمد الحجواي، تح: محمد حسن اسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصر: مكتبة صبيح.
- الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعيني الطرابلسي المغربي المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، 1992.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الخرشي، محمد بن عبد الله، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، تح: زكريا عميرات، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- خلاف، عبد الوهاب، احكام الاحوال الشخصية في الشريعة الاسلامية على وفق مذهب ابي حنيفة وما عليه العمل بالمحاكم، ط2، الكويت: دار القلم، 1990.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط8، دار القلم.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدريدير، جزء3، ص42، تح: محمد شاهين ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، ط12، دمشق: دار الفكر.



## النكاح بنية الطلاق حكمه وأسباب الاختلاف فيه

- الزرقا، مصطفى، فتاوى مصطفى الزرقا، الطبعة الأولى، ط1، دمشق: دار القلم، 1999.
- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ط2، دمشق: دار القلم، 2004.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بجاد، المنثور في القواعد الفقهية، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1985.
- زيدان، عبد الكريم، أثر القصد في التصرفات والعقود، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- زيدان، عبد الكريم، المفصل في احكام المرأة والبيت المسلمین الشريعة الإسلامية، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.
- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الحنفي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ.
- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المسوسط، تح: خليل محي الدين الميس، ط1، بيروت: دار الفكر، 2000.
- السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، ط1، بيروت: دار احياء التراث. السهلي، أحمد بن موسى، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، الدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، مكة: رابطة العالم الإسلامي.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، القاهرة: دار ابن عفان، 1997.
- الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، الأم، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1973.
- شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الاسلامية، ط2، عمان: دار الفنايس، 2007.
- الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- شعبان، زكي الدين، الزواج والطلاق في الاسلام، القاهرة: الدار القومية، 1964.
- الشنقيطي، محمد الأمين، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، ط1، السعودية، دار الشروق، 1983.
- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستقنع، الدرس 277\15، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامي، المكتبة الشاملة.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، يعرف بداماد أفندي، مجمع الأحرار في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي.
- الصوري، كفاح، التغير وأثره في العقود، ط1، الأردن: دار الفكر، 2007.
- الضبيعي، إبراهيم بن محمد، إيضاح حكم الزواج بنية الطلاق دراسة نقدية موثقة، ط1، 1416هـ.
- طهراوي، الزبير وخلف، فاروق، إشكالية الزواج بنية الطلاق في الفقه الاسلامي، بحث ألقى في الجزائر: الملتقى الدولي الثاني المستجدات الفقهية في احكام الاسرة، معهد العلوم الاسلامية جامعة الوادي، 2018.
- عبد الله، رحمة، أثر التغير على عقد النكاح، اشراف مازن هنية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن حسين الغيتاي الحنفي بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.

قلعجي، محمد رواس، وقتيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط2، الأردن: دار النفائس، 1988.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

مالك، بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الحاوي، تح: علي معوض، عادل عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن رابط العالم الإسلامي في الدورة الثامنة عشرة - القرار الخامس بتاريخ 1427/3/12.

المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998.

المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن برهان الدين، تح: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تح: محمد محمد تامر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر.

<http://www.binbaz.org.sa/mat/12712>

<http://ibn-jebreen.com/ftawa.php?view=vmasal&subid=9341&parent=2179>

قناة الجزيرة، الشريعة والحياة، حلقة مفتوحة مفرغة. تاريخ الحلقة: 2010/12/26

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9C39EE02-0AA4-4622-90DB-DD626FE69EA0>

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المنعقدة بمدينة سرايفو بدولة البوسنة والهرسك، الدورة العادية السابعة عشرة، في الفترة من 15-19 مايو 2007، فتوى <http://www.e-cfr.org/ar/17/7>

# Marriage with the Intention of Divorce Scientists' Opinions in it and the Reasons they Differ in their Judgement

Sondos ABUNASSER\*

## Extended Abstract

The issue of marriage with the intention of divorce has become a problem for Muslims in Europe with the vices that brings with it. Because some Muslim diaspora has committed it, on the grounds that it is a legit marriage. Which made some of the modern scientists to initiate studies about it and provide fatwas forbidding it. This research purpose is to reintroduce this issue, by researching the reasons that lead to the diverging scientists' views currently and in the past, with that shining a light on many theoretical aspects of Islamic jurisprudence.

The first subsection presents the opinions of scientists regarding this issue discerning between the Defining law and the Legal validity that is because there had been a confusion with a group of scientists who have addressed this issue, when they understood that this contract is permitted because the majority of scientists considered this contract valid. And then came the presentation of evidences through four main headlines that include the reasons that lead to the divergence in judgement.

The first: Timing and the purpose of permanence in marriage, we discussed in it the first problem in this marriage that is it has a period, and revealed its contradiction with the general purpose of marriage.

Secondly, intentions and their effect on contracts, this subsection discussed the presence of timing that exists as a hidden intention hidden that is not written in the contract, and that whomever legitimized the contract did not consider unlawful intentions to have an effect. Others who invalidated it considered that intentions had an effect. And we demonstrated the effect of unlawful intention on contracts in general. And some modern scientists addressed the directions of doctrine regarding intentions and its effect on contracts under theories of modern law under what is called the two theories of hidden and apparent will. Because this issue is considered a new example added to what they have used in their findings. And how MALIKIAH, whom were classified to have hidden will, have chosen apparent will in this issue, which indicates that these classifications and findings need deeper studies, and a widening of providing evidence to understand the directions of Islamic doctrine precisely.

\* PhD Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, sondosabunasser@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4659-1910>

The Third, fraudulency by discretion is defect of consent; we researched this third problem, which is that, hiding the intention of divorce from the women and her guardian compromises their consent. Because they agreed to this marriage based on what the contract had, and they would have refused the marriage if they knew of his intention. And this hiding of intention could be considered a defect in consent and follows fraudulency and deceit by discretion. And consent without a doubt is a principle prerequisite in all contracts. And for it to be a disciplinary punishment weighed by the ruler if it was proven that this intention presents, and divorce after a period according to husband's intention, is a problem that needs research.

The Fourth, the effect of surrounding circumstances in changing the Fatwa, we looked into how the surrounding circumstances today and what this marriage has brought of vices that were not present before, have affected the Fatawas of scientist regarding this issue, where the majority of modern scientists have forbidden it while legitimizing the contract, and some has annulled it.

This research has reached that this marriage contract contains the element of timing, which the doctrine considers illicit, being in contrast to what the marriage contract requires; while the origin of marriage is permanence if there was a timing element, other purposes of marriage would not be accomplished such as building a family, raising children, living in peace and stability. While scientists have agreed upon the effect of this element on both mutah marriage and temporary marriage and strongly annulled them both. They have disagreed in this issue because the timing element is not apparent in the marriage contract as it is in mutah marriage and temporary marriage, in our issue there is an intention hidden within. Moreover, scientists have disagreed on the effect of intentions on contracts, where the majority in this issue have decided that the intention does not affect the legitimacy of the contract and it is limited only by defining law. But saying that the contract is legit does not mean that they permit it, that means that it is legally recognized and entails all the conjugal rights. While the majority have seen it as makruh, and modern scientists have looked at the vices at the damage it brings and the objectives of marriage that it destroys, then stressed on its prohibition while still legitimizing it.

What I have reached after presenting those opinions, is that prohibiting marriage with the intention of divorce and stressing its prohibition is what suits the unlawfulness of the intention of timing and the damage it brings to the woman, her family, society and family, and what it contains of fraudulency and deceit, by hiding an unlawful intention. While also saying that the contract is legit and conjugal rights are required is more conservative to women rights, where annulling the contract denies her the conjugal rights through no fault of her own. And it is necessary to think of a disciplinary punishment to rectify the damage that happened to the woman and her family and for deceiving them, if she were divorced and it was proven that there was a prior intention when the marriage contract was made.

**Keywords:** Timing, Intention, Marriage, Divorce, Islamic Jurisprudence.



# الألفاظ العربية في المعجم التركي: دراسة لغوية

Hany İsmail RAMADAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Ramadan, Hany İsmail. "Türkçe Sözlükteki Arapça Kelimeler: Lengüistik Bir Çalışma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1225-1246.

<https://doi.org/10.33415/daad.740085>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 20 May 2019, **Accepted:** 15 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Ramadan, Hany İsmail. "Arabic Words in The Turkish Dictionary: A Linguistic Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1225-1246.

<https://doi.org/10.33415/daad.740085>



## ملخص

إن العلاقة بين اللغة العربية واللغة التركية علاقة تاريخية تمتد إلى قرون منذ أن دخل الأتراك إلى الإسلام، وبدأ الاحتكاك المباشر بينهم وبين العرب، الذي أثر بدوره على اللغتين، فأخذت كل لغة من أختها، بيد أن اللغة التركية أدخلت العديد من الألفاظ العربية إليها، وذلك بسبب تقديس الأتراك للغة العربية باعتبارها لغة شعائهم الدينية، وقد بلغ عدد الألفاظ المشتركة بين العربية والتركية أكثر من ستة آلاف لفظة، أي ما يقارب 10% من ألفاظ المعجم التركي.

لذلك تسعى الدراسة إلى البحث في المعجم التركي عن الألفاظ العربية، وتتناولها بالدراسة كما وكيفها، وذلك بغرض الكشف عما لحق بهذه الألفاظ من تطور دلالي وتغيّر صوتي بعد دخولها إلى المعجم التركي، وقد اعتمدت الدراسة في ذلك على المنهج الوصفي، مع الاستعانة في بعض المباحث بالمنهج التاريخي.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, hany.ramadan@giresun.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5935-811X>

ولا شك أن دراسة الألفاظ العربية في المعجم التركي لها أهمية بالغة لدى دارسي العربية من الطلاب الأتراك في تحقيق كفايتهم المعجمية، وذلك من خلال تنمية مفرداتهم، وإثراء ذخيرتهم اللغوية، فالمفردات عنصر أساسي من عناصر تعلم اللغة، لا سيما أن الدراسة انتهت إلى أن اللغة العربية راسخة في الوجدان التركي، وأكدت الدور الحضاري الذي قاموا به نحوها.

الكلمات المفتاحية: الألفاظ العربية، اللغة التركية، التداخل اللغوي، المعجم، الدلالة.

### Türkçe Sözlükteki Arapça Kelimeler: Lengüistik Bir Çalışma

#### Öz

Arap dili ile Türk dili arasındaki bağ, Türklerin İslamiyet'i seçtiği ve Araplar ile iki dile de etki etmede rolü olan direkt temasın başladığı asırlara dayanan tarihi bir bağdır. Her biri bir diğerinden yararlandı. Ancak Türkler, dini sembollerinin dili olması ve bu dili kutsal görmelerinden dolayı Türkçeye birçok Arapça kelimeler dahil etmiştir. Arapça ile Türkçe arasındaki ortak kelimeler 6 bini geçkin kelimeye ulaştı ki bu da Türkçe sözlüğündeki toplam kelimelerin yaklaşık yüzde 10'udur.

Bundan dolayı bu çalışma, Türkçe sözlüklerden Arapça kelimeleri araştırmayı, ne ve nasıl soruları ile konuyu işlemeyi hedeflemektedir. Bu da bu kelimelerin, Türkçe sözlüğüne girdikten sonraki anlam gelişimi ve ses değişimlerini ortaya çıkararak yapılacaktır. Bu çalışmada tanımlayıcı metot kullanılarak bazı araştırmalarda tarihsel metottan da yararlanılmıştır.

Türkçe sözlüğünde Arapça kelimeler çalışması, Türk öğrencilerinden Arapça üzerine çalışmalar yapanlar için sözlük yeterliliklerini gerçekleştirme konusunda son derece önemlidir. Bu da kelime hazinelerinin geliştirilmesi ve dilsel kaynakların zenginleştirilmesi ile gerçekleşir. Kelimeler, Arapçanın öğrenilmesinde temel bir öğedir. Bu çalışmada özellikle Arapçanın Türk zihninde derin yeri olduğu sonucuna varılmış ve buna yönelik gerçekleştirdikleri tarihsel rolüne vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça kelimeler, Türkçe, Dilsel girişim, Sözlük, Semantik.

### Arabic Words in The Turkish Dictionary: A Linguistic Study

#### Abstract

The relationship between the Arabic language and the Turkish language is a historical relationship that extends to centuries since the Turks entered Islam. Contact began between Turks and the Arabs; they interact affected the two languages. Still, the Turkish language influenced by many Arabic words and adapted, and that Because of the Turkish reverence for the Arabic language as the language of their religious rites, the number of common words between Arabic and Turkish has reached more than six thousand words, which is approximately 10% of the Turkish dictionary words.

The study seeks to search in the Turkish dictionary for the Arabic words, and deals with them in the study in terms of quantity and quality, intending to reveal the meaning of these semantic developments and their phonological change after entering the Turkish dictionary. The study relied on the descriptive approach supported by the historical approach in some chapters..

The study of Arabic words in the Turkish dictionary has excellent importance for the language learner in linguistic competence, through developing their vocabulary and

enriching their linguistic repertoire, as the wording is an essential component of language learning, especially since the study has concluded that the Arabic language Embedded in the Turkish conscience, and emphasized the civilized role they played towards it.

**Keywords:** Arabic words, Turkish, Linguistic Interference, Dictionary, Semantics.

## مقدمة

للغة العربية مزية تتفرد بها عن سائر اللغات العالمية، ألا وهي ارتباطها الوثيق بالقرآن الكريم، وصلتها بشعائر الإسلام، وهو ما منحها مكانة مقدسة في نفوس الشعوب الإسلامية، ومكّنها من الانتقال من لغة خاصة بشريحة معينة من البشر إلى لغة عالمية، تتجاوز الحدود الجغرافية والقومية، لتكون شعارًا لكل مسلم.

ومما لا ريب فيه أن هذه القدسية والمنحة الربانية انعكست بالإيجاب على اللغة العربية، فانتشرت في مشارق الأرض ومغاربها وتداخلت مع لغات الشعوب الإسلامية الناطقة بلغات أخرى، فأقرضتها واقترضت منها، ومن بين هذه اللغات التي تداخلت اللغة العربية معها وأثرت فيها وتأثرت بها؛ اللغة التركية التي كانت لسان الخلافة الإسلامية في العصر العثماني لما يقرب من ستة قرون، مما أسهم في إثراء عملية التداخل اللغوي بين اللغتين، بحكم وحدة العقيدة أولاً، وبحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية ثانياً، وأدى بطبيعة الحال إلى إثراء المعجم التركي بألفاظ لغة القرآن الكريم.

## أهداف الدراسة

تطمح الدراسة إلى بحث الألفاظ العربية في اللغة التركية، من خلال استقصائها في المعجم التركي، والكشف عن خصائصها قبل دخولها إليه وبعده، وذلك على المستويات اللغوية: الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية، وتحاول أن توضح ما لحق بها من تطورات دلالية وانحرافات صوتية، وتعيّرات صرفية وتركيبية.

ولا يخفى أن اللغتين من أرومتين مختلفتين، فاللغة العربية من اللغات السامية واللغة التركية من اللغات الطورانية، ولكل أرومة خصائص فريدة وسمات متميزة، ومن طبيعة الحال أنه عندما تتلاقى هذه الخصائص وتلك السمات تتفق في بعضها وتباين في بعض آخر، وذلك على حسب التشابه والتنافر بينها، وهو ما تحاول الدراسة استبطان مواطنه، والكشف عن بواعثه.

### أهمية الدراسة

بالإضافة إلى أهداف الدراسة في إمطة اللثام عن العلاقة الوثيقة بين اللغتين العربية والتركية، وتأكيد علاقة الأخوة بين الناطقين بهما، فإن الدراسة تكتسب أهمية في تحقيق الكفاية المعجمية لدى دارسي العربية من الطلاب الأتراك، حيث تمدهم بذخيرة من المفردات المشتركة بين اللغتين، وسماتها وخصائصها، وهو ما يمكن الدارس التركي من توظيف هذه المفردات في عملية اكتساب اللغة العربية.

1228 | db

ولا تتوقف أهمية الدراسة عند الطالب فحسب بل تتعداها إلى المعلمين ومعدّي البرامج التعليمية وواضعي كتب تعليم العربية، حيث يمكنهم توظيف نتائج الدراسة والاستعانة بتوصياتها في العملية التعليمية وإعداد المناهج الدراسية، وقد أشارت الدراسات<sup>1</sup> إلى جدوى فعالية المعجم في اكتساب وتعليم اللغة، باعتباره مصدرا لغويا أساسيا في تنمية مفردات الدارس، والتعرف على خصائصها الصوتية والصرفية، وتصنفه بعض الدراسات بأنه أنجح وأنجع كتاب عن اللغة<sup>2</sup>.

1 انظر: عبدون محمد عثمان، "فعالية المعجم اللغوي العربي في تعليم اللغة العربية وتعلمها للناطقين بغيرها"، العربية للناطقين بغيرها 16/10 (يونيو 2013)، 277 - 306.

2 Robert Ilson, *Dictionaries, Lexicography and Language Learning*, (New York: Pergamon Press, 1985), 1.



### الدراسات السابقة

تطرفت مجموعة من الدراسات إلى الألفاظ العربية الموجودة في اللغة التركية، فقامت بعضها بدراسة التأثير والتأثر بينها مثل دراسة تيسير محمد الزيادات وسميرة ياير "التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية".

وعرضت بعضها لقضية التأثير والتأثر مع تقديم مسرد بالألفاظ المشتركة، مثل أحمد فؤاد متولي "تأثير اللغة العربية في اللغة التركية" ودراسة مخيمر صالح "الألفاظ العربية في اللغة التركية" ودراسة أحمد توفيق المدني "الوجود العربي في اللغة التركية" ودراسة محمد أباز أوغلي "الكلمات المشتركة بين اللغة العربية واللغة التركية المتفقة في اللفظ والمختلفة في المعنى".

في حين اهتمت بعض الدراسات بإحصاء هذه الألفاظ وإعداد معجم لها، نحو دراسة سهيل صابان "معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية" ودراسة حمزة يرميش "معجم الكلمات التركية الداخلة من اللغة العربية".

db | 1229

وقد أفادت الدراسة من جميع هذه الدراسات واستعانت بما بيد أن هذه الدراسات - مع تقدير ما قدمته - لم تتناول الألفاظ العربية في اللغة التركية من ناحية معجمية وافية، حيث اقتصر بعضها على جانب التأثير والتأثر من الناحية الدلالية فحسب، واقتصر بعضها الآخر على جانب الإحصاء والسرد، فجاءت هذه الدراسة متممة لهذه الدراسات، مساهمة في سد ثغرة من الثغرات، وزيادة على ذلك فالموضوع يحتاج إلى دراسات وليس لدراسة واحدة.

### حدود الدراسة

تناولت الدراسة الألفاظ العربية في المعجم التركي وهذا يقتضي اقتصار نطاقها على الألفاظ العربية الدخيلة في المعجم التركي دون غيرها من ألفاظ أجنبية أخرى، ولم تتطرق

الدراسة إلى فصاحة الألفاظ العربية من عدمها، إذ لم تدخل تلك القضية في حدود الدراسة.

وقد اعتمدت الدراسة معجم اللغة التركية Türkçe Sözlük الصادر عن مجمع اللغة التركية TDK مصدرا أساسيا للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية، إذ هو المعجم المعتمد رسميا للغة التركية، مما يعطيه أهمية وأولوية دون المعاجم التركية الأخرى.

### منهج الدراسة

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي منهجا رئيسا، إذ يعد المنهج الأنسب لطبيعة البحث، وقد استعانت أيضا الدراسة بالمنهج التاريخي في بعض المباحث التي اقتضت طبيعتها الاستقصاء والتتبع التاريخي.

### 1. اللغة العربية في الوجدان التركي

للغة العربية مكانة سامقة في الوجدان التركي، وتلك المكانة الفريدة ليست وليدة اللحظة، بل ممتدة منذ اعتناقهم للإسلام ورفع رايته، حيث انخرطوا في ركب الفتح الإسلامي، وتوالت جهودهم في نشر الإسلام في آسيا وأوربا، ودعوة أبناء جلدتهم إلى الدين الحنيف، وتجدر الإشارة إلى أن المصادر التاريخية ذكرت أن الأتراك المسلمين كانوا في الصفوف الأمامية أثناء فتح الأراضي التركية<sup>3</sup>، كما تؤكد أن معظم الدويلات التركية لم يعتنق أهلها الإسلام بسبب الفتوحات العسكرية، وإنما أسلموا طوعا "عن طريق شيوخ الصوفية الأتراك والخراسانيين الذين تسربوا إلى بلاد أقرانهم واجتهدوا في نشر الدين الإسلامي بينهم"<sup>4</sup>.

ويرجع أحد الباحثين<sup>5</sup> سبب سرعة انتشار الإسلام بين الأتراك في القرون الأولى إلى انسجام الدين الإسلامي في جوانب كثيرة مع المعتقدات الدينية القديمة للأتراك، إذ كانوا

3 bk. Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 11.

4 أسامة أحمد تركماني، تاريخ الأتراك والتركمان ما قبل الإسلام وما بعده (دمشق: دار الإرشاد للنشر، 2007)، 7.

5 Musa Yıldız, "Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim" *Nüsha* 6/23 (2006), 8.

منذ زمن بعيد يؤمنون بالتوحيد وبالآخرة، وبخلود الأرواح، ويتقربون إلى الله تعالى بتقديم القرابين، كما أن المبادئ الأخلاقية التي أقرها الإسلام تنسجم مع مفهوم الشجاعة التركية. هذه الروح الدينية المترسخة في نفوس الأتراك جعلتهم ينظرون إلى اللغة العربية نظرة إجلال وتقديس لكونها لغة القرآن الكريم، ولغة شعائر الدين الحنيف، فانصب جل اهتمام الأتراك على تأليف الكتب الدينية لتنشئة أبنائهم على أصول الدين الإسلامي<sup>6</sup>.

ولم يقتصر اعتناء الأتراك باللغة العربية على الجانب الديني فحسب، بل تجاوزه إلى الجوانب الأخرى لا سيما الثقافية والسياسية منها، وتذكر المصادر التاريخية أن "اللغة العربية كانت اللغة الرسمية في دواوين الدولة السلجوقية والدويلات التركية في بلاد الأناضول حتى القرن الميلادي الثالث عشر"<sup>7</sup>.

وكانت العربية هي اللغة السائدة المسيطرة في المدارس والجامعات في الدولة العثمانية، ومن الدلائل البارزة على اهتمام العثمانيين باللغة العربية "أن كل أمير وسلطان وخليفة عثماني كان يجيد اللغة العربية، تعلّم ودرس بها، واتخذها وسيلة لتعلم الدراسات الإسلامية المنصوص عليها في نظام تربية الأمراء في القصر العثماني"<sup>8</sup>.

من هذا يتبين أن اللغة العربية جزء لا يتجزأ من الهوية التركية، بدأت لغة دين وعقيدة، ثم صارت لغة تعليم وسياسة، وباتت اليوم لغة تاريخ وحضارة يعتز بها الأتراك والمسلمون على حد سواء، وهذا ما يفسر اهتمام تركيا المتنامي باللغة العربية سواء على المستوى الرسمي أم على المستوى الشعبي، فاهتمام الأتراك نابع من اهتمامهم بدينهم وهويتهم أولاً، وبتاريخهم وحضارتهم التي تمثل ركنا ركينا في تاريخ الأمة والبشرية ثانياً.

6 أحمد فؤاد متولي "تأثير اللغة العربية في اللغة التركي" مجلة الفيصل، 140/12 (1988)، 7.

7 إبراهيم الداوققي، صورة العرب لدى الأتراك (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 16.

8 محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة (القاهرة: المركز المصري للدراسات العثمانية، 1994)، 319.

## 2. التداخل اللغوي بين العربية والتركية

إن عملية التداخل بين اللغات عملية طبيعية وفطرية، تنتج من تلاقي لغتين وتؤثر بعضهما ببعض، "ومن المتعذر أن تظل لغة أمة بمأمن من الاحتكاك بلغة أخرى"<sup>9</sup> وغالبا ما تؤثر اللغة الأم في اللغة الهدف، وأحيانا يحدث العكس، ويظهر هذا التأثير في مستوى أو أكثر من مستويات اللغة، سواء أكان هذا التأثير ناتجا عن قصد أم دون قصد، وسواء أكان شعوريا أم لا شعوريا، لذلك يعرف اللغويون التداخل اللغوي بأنه "انتقال عناصر من لغة أو لهجة إلى أخرى في مستوى أو أكثر من مستويات اللغة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمفرداتية، والدلالية، والكتابية"<sup>10</sup>.

وهذا التعريف الاصطلاحي يتماهى مع الدلالة المعجمية للفظ "التداخل" التي تدور حول التشابه والالتباس، حيث ورد في لسان العرب "تداخلُ الأمور: تشابهُها والتباسُها ودخولُ بعضها في بعض"<sup>11</sup>.

ومما لا ريب فيه أن تجاور اللغتين العربية والتركية أتاح فرصة حقيقية للتداخل اللغوي، الذي لا ينتج إلا عن الاحتكاك المباشر ردها من الزمن، ويذكر علماء اللغة أن الاحتكاك بين اللغات يولد صراعا لغويا ينتهي بإحدى النتيجتين: أولاهما انتصار لغة على أخرى، وثانيهما تعايش اللغتين سويا جنبا إلى جنب "والصراع في هذه الحالة كما هو واضح سلمي لا تتحكم فيه عوامل عسكرية ولا غطرسة فاتحين، وإنما يتحكم فيه بالدرجة القصوى مسألة تفوق إحدى اللغتين حضاريا عن الأخرى"<sup>12</sup>.

وقد أفضى الجوار اللغوي بين اللغتين العربية والتركية إلى التعايش سويا، ويرجع السبب في ذلك إلى روح الإسلام التي تأبى أن تكره الناس على الدين، فضلا عن اللغة والثقافة، وإلى

9 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة (القاهرة: نخبة مصر، 2004)، 252.

10 علي القاسمي، "التداخل اللغوي والتحول اللغوي"، مجلة الممارسات اللغوية 1/1 (ديسمبر 2010)، 77.

11 ابن منظور "د خ ل"، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د. ت)، 243/11.

12 محمد موسى جبارة، أصول اللغة العربية (القاهرة: مؤسسة الفلاح، 2007)، 125.

رسالته العالمية التي جاءت لتستوعب الجميع دون استثناء، وتجعلهم سواسية كأسنان المشط، فلم تفضل قوماً على قوم، ولا لساناً على لسان، وهذه النزعة الإسلامية السامية التي تخلو من العصبية والنعرة القومية؛ أدت إلى أن يتسم التداخل اللغوي بالإيجابية والثراء، حيث تأثرت وأثرت في الوقت ذاته كل لغة في الأخرى، وإن اختلف مقدار التأثير والتأثر كما وكيفاً، دون أن تمحو أو تطمس إحداها الأخرى.

وقد تجلت صور التداخل اللغوي في كل المستويات، فعلى المستوى الكتابي تحولت الكتابة في اللغة التركية إلى الأبجدية العربية بدلا من الخط الأويغوري بعد اعتناقهم الإسلام، وإن كان تاريخ هذا التحول غير معروف بالتحديد، إلا أن أول أثر يصل إلينا استعمل بعض الحروف العربية "خ، غ، هـ" في الخط الأويغوري هو قصيدة علم السعادة التي نظمها الشاعر التركي يوسف خاص حاجب البلاساغوني في القرن العاشر الميلادي<sup>13</sup>.

وفيما يبدو أن التحول إلى الأبجدية العربية استغرق مدة غير قصيرة، وجاء نتيجة تطور حضاري وتاريخي طبيعي، وليس نتيجة تحول قسري، فقد وجدت أحرف عربية مدونة على هوامش مخطوطات مكتوبة بالأبجدية الأويغورية، تعود إلى الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر<sup>14</sup>، وهو ما يدل على ازدواجية استخدام الأبجدية العربية والأبجدية الأويغورية جنباً إلى جنب مدة من الزمن، إلى أن نشأ جيل من الأتراك لا يقرأ إلا الأبجدية العربية متأثراً بالبيئة والثقافة السائدتين، وقد ظلت الأبجدية العربية هي الأبجدية المعتمدة في الخط العربي حتى عام 1928 عندما صدر قانون الانقلاب اللغوي<sup>15</sup> الذي استبدل الحروف اللاتينية بالعربية.

13 انظر: إبراهيم الداوقمي، "التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني"، الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، تحرير عبد الجليل التميمي (تونس: مركز الدراسات والبحوث العثمانية، 1988)، 343.

14 bk. Muhammed Abazoğlu, *Arapça ve Türkçede Bulunan Lafızca Müşterek Anlamca Farklı Kelimeler* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 129.

15 Sami N. Özerdim, *Yazı Devriminin Öyküsü* (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998), 11.

ولم يقتصر التداخل اللغوي على مستوى الكتابة فحسب بل تجاوزه إلى مستويات أخرى، نحو مستوى موسيقا الشعر (العروض) فقد تأثرت اللغة التركية بموسيقا الشعر العربي، وما لحقها من تعديلات في اللغة الفارسية، وانتقلت أوزان الشعر العربي إلى الأدب التركي<sup>16</sup> إبان فترة تكوينه في القرن الخامس الهجري<sup>17</sup>، وعلى المستوى النحوي والصرفي استعارت اللغة التركية مصطلحاتها<sup>18</sup>، بيد أن المستويين المعجمي (المفرداتي) والدلالي يظهر فيهما هذا التداخل اللغوي بوضوح جلي، فمع تبني الأترك للأبجدية العربية اقتبست اللغة التركية مفردات عربية جمّة، كان القسم الأوفر منها في البداية "عبارة عن مصطلحات وتعابير وألفاظ متعلقة بالعلوم الإسلامية التي اقتضت الضرورة معرفتها من قبل الأترك بعد قبولهم الإسلام دينا"<sup>19</sup>، ولم يلبث أن اقتبست اللغة التركية كثيرا من الألفاظ والمصطلحات في مختلف المجالات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ... إلخ.

### 3. حجم الألفاظ العربية في المعجم التركي

طبقا لإحصائية مجمع اللغة التركية فإن الألفاظ الدخيلة في المعجم التركي (طبعة 2005) بلغت 14816 مفردة أجنبية، احتلت اللغة العربية منها المرتبة الأولى، حيث بلغت 6463 مفردة عربية أي بنسبة 44% تقريبا من المفردات الدخيلة في اللغة التركية، تلتها اللغة الفرنسية حيث ضم المعجم التركي 4974 مفردة فرنسية بنسبة 34% تقريبا، ثم تأتي اللغة الفارسية في المرتبة الثالثة بعدد مفردات بلغ 1374 بنسبة 9% تقريبا، في حين احتلت اللغات الأجنبية الأخرى النسبة المتبقية<sup>20</sup>، وإذا علمنا أن عدد مداخل المعجم التركي (طبعة 2005) بلغت 63818 مدخلا فإن نسبة اللغة العربية منها تكون 10% تقريبا.

16 انظر: إبراهيم الداغوي، "التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية في العهد العثماني"، 347.

17 انظر: محمد فؤاد كوبريلي، تاريخ الأدب التركي، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم الغرب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، 203 أحمد فؤاد منولي

"تأثير اللغة العربية في اللغة التركي"، 7

18 أحمد فؤاد منولي "تأثير اللغة العربية في اللغة التركي"، 7

19 Yıldız, Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim, 9.

20 Hamza Ermiş, Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 6.

علما بأن اللغة العربية وصلت إلى هذه النسبة بعد انحسار استخدامها؛ نتيجة صدور قانون الانقلاب اللغوي في سنة 1928 الذي نص على اعتماد الأبجدية اللاتينية بدلا من الأبجدية العربية، وما تلا ذلك من تنقية للغة التركية من الألفاظ الدخيلة، وعلى رأسها اللغة العربية التي كانت تحتل نصيبا كبيرا من المعجم التركي قبل ذلك، فمثلا في عام 1900 أي قبل صدور القانون بثمانٍ وعشرين سنة "طبع الباحث والمؤرخ التركي شمسي الدين سامي (قاموس تركي) جمع فيه (31) إحدى وثلاثين ألف كلمة، منها (13) ثلاثة عشر ألف لفظة عربية، كما وجدنا في معجم (مكمل عثماننا لغتي) الذي ألفه علي نظيما ورشاد عام 1901 أن ثمة (18) ثمانية عشر ألف لفظة عربية من مجموع (25) خمسة وعشرين ألف كلمة التي تضمنها المعجم المذكور"<sup>21</sup>.

وتظل العربية ذات صدارة في المعاجم التركية المطبوعة في القرن العشرين، ففي المعجم العثماني التركي الكبير لصاحبه مصطفى نهاد أوزان المطبوع عام 1952 حوالي ثمانية عشر ألف كلمة عربية من مجموع أربعين ألف كلمة ضمها المعجم، وفي المعجم العثماني التركي لفريد دوهللي أوغلو المطبوع في عام 1970 حوالي عشرين ألف كلمة من مجموع خمسين ألف كلمة قوام المعجم.

وإن دل هذا فإنه يدل على مدى انصهار اللغتين العربية والتركية واندماجهما، وهو أمر نابع من وحدة الموروث الثقافي والحضاري المتمثل في البعد الإسلامي، وهو ما تشهد عليه الآثار الأدبية والتاريخية فضلا عن المعاجم، "فقد اعتاد الشعراء الأتراك منذ نشأة أديهم وحتى مطلع القرن العشرين على أن ينظموا الدواوين أو يقرضوا بعض القصائد بالعربية، افتخارا بتبهرهم في لغة القرآن الكريم، وإظهارًا لثقافتهم الإسلامية واطلاعهم على علوم الدين"<sup>22</sup>.

21 انظر: إبراهيم الداوقوي، "التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والتركية"، 345.

22 انظر: محمد فواد كوبريلي، تاريخ الأدب التركي، 203، أحمد فواد متولي "تأثير اللغة العربية في اللغة التركي"، 7

لا شك أنه لولا الحس الديني ما كان للغة التركية أن تستوعب ذلك الكم من الألفاظ العربية، وما كان لها أن تحافظ عليه حتى اليوم في معجمها بما لا يقل عن نسبة عشرة بالمئة، ولا شك أن الألفاظ المستبعدة من المعجم لم تندثر بعد، وما زال جلها مستعملا في الحياة اليومية، لا سيما في المناطق الريفية.

#### 4. أنماط الألفاظ العربية في المعجم التركي

مما لا ريب فيه أن الألفاظ العربية التي دخلت المعجم التركي قد أصابها التطوير والتحويل، إن لم يصبها التبديل والتغيير؛ كي تتناسب مع طبيعة اللغة التركية وخصائصها الصوتية والصرفية، حتى إن السامع العربي لا يكاد يشعر أن تلك الألفاظ ذات أصل عربي، وفي هذا المبحث نستعرض جانبا من هذه التغييرات الصوتية والصرفية والدلالية التي لحقت بالألفاظ العربية.

1236 | db

#### أولا: التغييرات الصوتية

يختلف النظام الصوتي في اللغة العربية عنه في اللغة التركية، حيث يبلغ عدد الأصوات في اللغة العربية 34 صوتا، 28 صوتا صامتا و6 أصوات صائتة (الفتحة، الضمة، الكسرة) بنوعيهما الطويل والقصير، أما اللغة التركية فتبلغ الأصوات فيها 29 صوتا منها 21 صوتا صامتا و8 أصوات صائتة، ويوضح الجدولان التاليان الأصوات المتماثلة في اللغتين: العربية والتركية.

الصوت العربي	الصوت التركي	التفخيم والترقيق
أ	A	مرفق في العربية، مفخم في التركية
ب	B	متماثلان
ت	T	متماثلان
ج	C	متماثلان
د	D	متماثلان
ر	R	متماثلان
ز	Z	متماثلان
س	S	متماثلان
ش	Ş	متماثلان
ف	F	متماثلان
ك	K	متماثلان
ل	L	متماثلان



الألفاظ العربية في المعجم التركي: دراسة لغوية

م	M	متماتلان
ن	N	متماتلان
هـ	H	متماتلان
ي	Y	غاربي في العربية ولثوي غاري في التركية

جدول رقم (1) يوضح الأصوات الصامتة المتماثلة في العربية والتركية<sup>23</sup>

الصوت العربي	الصوت التركي
الفتحة	a
الكسرة	i
الضمة	u
الفتحة الطويلة	â
الكسرة الطويلة	î

جدول رقم (2): يوضح الأصوات الصائتة في العربية والتركية<sup>24</sup>

تفرد اللغة العربية عن التركية باثني عشر صوتا هي: (ث، ح، خ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، و) ولا شك أن هذا الاختلاف بين الأصوات العربية والتركية انعكس على الألفاظ العربية في المعجم التركي، فالأصوات التي لا يوجد لها مقابل في اللغة التركية استعيرت عنها بأصوات متجانسة أو متقاربة، فعلى سبيل المثال: (الحاء، الخاء) التي استعيرت عنها بصوت (H) فتتطوق لفظة مرحبا (merhaba) وتنطق لفظة خالة (hala) وقس على ذلك كل لفظة ذات أصل عربي تضمنت صوت الحاء أو الخاء، والجدول التالي يوضح الأصوات العربية والأصوات المبدلة عنها، مع نماذج من المعجم التركي.

db | 1237

الصوت العربي	المقابل التركي	المثال
ح ، خ	H	مرحبا merhaba
ث	S	ثروة servet
ذ ظ	Z	ذكي Zeki ظريف zarif
ض	Z	ضمير Zamir غرض garaz
ص	S	صبر sabir
ط	T	طالب talip
ع	A	عسكر asker
غ	Ğ / G	يغمر yağmur ، غريب garip

23 هاني إسماعيل رمضان، "صعوبات الأصوات العربية للطلاب الأتراك: دراسة تقابلية"، معايير عناصر اللغة العربية للمناطقين غيرها، تحرير هاني إسماعيل رمضان (إسطنبول: أكدم، 2019)، 124.

24 رمضان، "صعوبات الأصوات العربية للطلاب الأتراك"، 126.

قلم	kalem	K	ق
ولد	velet	V	و

جدول رقم (3): يوضح الأصوات العربية والأصوات المبدلة عنها

وثمة أمر ينبغي لفت النظر إليه وهو أن التاء المربوطة في اللغة العربية تنطق تاء في الوصل وهاء في الوقف، هذه الازدواجية في النطق جعلت اللفظة العربية الواحدة تدخل إلى المعجم التركي مرتين، مرة بإبدال التاء المربوطة تاء، ومرة بإبدالها هاء نحو لفظة حادثة تجدها في التركية *hadisat* وأيضاً *hadise* كلاهما بمعنى واحد.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأصوات العربية الصامتة بالرغم من أنها لها مقابل صوتي في اللغة التركية فإنها تستبدل بأصوات أخرى مما ليس لها مقابل صوتي في العربية، نحو الصامت (ب) الذي يقابله في التركية الصامت (B) فإنهم استعاضوا عنه بالصامت (p) كما في كلمة كتاب *kitap*.

1238 | db

وبالنسبة للأصوات الصائتة فإن اللغة العربية تحتوي على 6 أصوات صائتة – كما ذكرنا آنفاً – لذا تجد في المعجم التركي بعض الألفاظ التي أدخل عليها صائت تركي لا مقابل لها في العربية مثل إدخال صوت *ü* بدلا من الضمة في كلمة مؤمنين *müminin* وغالبا ما يأتي هذا الصوت مع الألفاظ المهموزة المسبوقة بضم نحو رؤية *rüya*.

وتستبدل بعض الأصوات الصائتة بأخرى بسبب التوافق الصوتي، فاللغة التركية تعتمد على التوافق الصوتي بحيث تكون صوائت الكلمة من طبقة صوتية واحدة إما مفخمة وإما مرفقة، فالأصوات الصائتة (*e i ö ü*) هي أصوات مرفقة، بينما الأصوات الصائتة (*a ı*) أصوات مفخمة، والألفاظ التركية الأصيلة لا تجمع بين هذه الأصوات في كلمة واحدة، لذلك يأتي صوتان صائتان في كلمة عربية أحدهما يفخم عند نطقه بالتركية، والآخر يرفق عند نطقه بالتركية فإنهم يستبدلون أحدهما بما يناسب اللغة التركية، نحو كلمة رضى، التي تنطق بالتركية *rıza* حيث استعويض عن صائت الكسرة في الراء،

ومقابلها الصائت (i) بالتركية = بالصائت (I) ليكون هناك توافق صوتي بين الصائتين (a) و (1) عند النطق.

ومن التغيرات الصوتية التي ينبغي لفت النظر إليها التفخيم والترقيق، ففي اللغة العربية تفخم الفتحة إذا اجتمعت مع حروف الاستعلاء المجموعة في قولهم: "خص ضغط قط" على رأي العلماء القدامى أو مفخمة مع أصوات الإطباق (ص ض ط ظ) وشبه مفخمة مع أصوات (خ غ ق) كما عند المحدثين، بيد أن الصوت (a) وهو ما يقابل الفتحة في العربية يكون مفخما نحو ألف كلمة (تمام) تنطق مفخمة بالتركية Tamam كما أن الفتحة القصيرة يستعاض عنها بالصوت (e) وهو صوت فتحة مماله إمالة قصيرة كما في كلمة kelam قَلَم.

#### ثانيا: التغييرات الصرفية

db | 1239

تخلو اللغة التركية من التثنية فألفاظها تنقسم إلى مفرد وجمع، ومع ذلك فإنها استعملت بعض الألفاظ العربية المثناة للدلالة على المثني دون تغيير نحو كلمة ebeveyn التي تدل في التركية على المعنى نفسه في العربية أي الأب والأم.

وعلى مستوى الأفراد والجمع فإن اللغة التركية تميز بين المفرد والجمع باللاحقة lar / ler على حين الجمع في اللغة العربية ينقسم إلى جمع مذكر سالم، وجمع مؤنث سالم، وجمع تكسير، فضلا عن اسم الجنس الجمعي، واسم الجمع، وقد تعامل المعجم التركي مع الألفاظ العربية التي تدل على الجمع على أنها ألفاظ للمفرد، وأضاف لها لاحقة الجمع التركية lar / ler عند الرغبة في التعبير عن الجمع lar / ler نحو: نفوس nüfus، ألبسة elbise، طلبة Talebe، أجداد ecdat، تنظيمات Tanzimat التي تصير في الجمع nüfuslar, elbiseler, talebeler, ecdatlar, tanzimatlar.

ومن اللافت للنظر أن المعجم التركي أدخل بعض الأبنية والصيغ العربية دون الأخرى، فالباحث المدقق يجد أن المعجم التركي يخلو أو يكاد من أبنية الأفعال، على خلاف صيغة

المصدر التي ترد كثيراً، مثل انكسار inkisar كما أن هناك بعض الصيغ قليلة الاستعمال في اللغة العربية أدخلت إلى اللغة التركية بكثرة نحو صيغة المصدر الصناعي، ومن أمثلتها كلمة موفقية muvaffakiyet.

### ثالثاً: التغييرات التركيبية

ثمة فرق بين المستوى المعجمي الذي يعتني بدراسة المفردات المنفصلة عن سياقها اللغوية، وبين المستوى التركيبي الذي ينصب اهتمامه على دراسة المفردات وفقاً لموضعها السياقي، فالجملة هي الأساس في المستوى التركيبي، على خلاف المعجم الذي يتخذ من المفردة أساساً، حيث يعرف المعجم بأنه كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها، وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً مع شرح لمعانيها، ومعلومات أخرى ذات علاقة بها، سواء أعطيت تلك الشروح والمعلومات بلغة ذاتها أم بلغة أخرى<sup>25</sup>.

1240 | db

وهذا الفرق هو ما يفسر وجود تراكيب عربية على شكل ألفاظ في المعجم التركي، حيث اقتضت اللغة التركية بعض التراكيب العربية وعاملتها معاملة المفرد، وأدرجتها في المعجم على أنها ألفاظ وليست تراكيب، من أمثلة ذلك تركيب (أستغفر الله) فهو في اللغة العربية تركيب يتكون من جملة فعلية، أما في اللغة التركية فهو لفظة واحدة كتابة ونطقاً .estağfurullah.

ومعظم هذه التراكيب مستمدة من عبارات وألفاظ إسلامية، كما في المثال السابق، ونحو: إي والله eyvallah وإن دل ذلك فهو يدل على رسوخ الثقافة الإسلامية في الهوية التركية، حتى صارت تلك الألفاظ ذات الدلالات العقديّة تجري على ألسنتهم، وتكتسب معاني إضافية مستمدة من الحياة اليومية، ومعبرة عنها.

25 انظر: علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعجم (الرياض: جامعة الملك سعود، 1991م)، 3. إميل يعقوب، المعاجم اللغوية العربية بداءتها وتطورها (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، 9.

وينبغي التنويه أيضا إلى تغيير تركيبى أجرته اللغة التركية على الألفاظ العربية الدخيلة، حيث ركبت بين لفظتين إحداهما عربية والأخرى فارسية تركيبا إضافية، لتولد لفظة جديدة بمدلول جديد، نحو تركيب (شروط نامة) şartname فكلمة شرط عربية بينما كلمة نامة فارسية، ويعني التركيب بالتركية وثيقة الشروط.

ومما ينبغي ذكره في التغييرات الصرفية اقتراض التركية لباء النسب، وإضافتها إلى بعض الألفاظ التركية أو الفارسية حتى تصير هذه الألفاظ منسوبة، نحو كلمة altuni المركبة من (altun) بمعنى الذهب (İ) بمعنى باء النسب، وبالتالي يعني اللفظ الجديد الذهبي.

#### رابعا: التغييرات الدلالية

عند انتقال لفظة من لغة إلى لغة أخرى تخضع اللفظة المنقولة إلى تغييرات دلالية تنماهي مع احتياجات اللغة المنقولة إليها، وذلك لأسباب لغوية وتاريخية واجتماعية، ويعد عامل الانحراف اللغوي العامل الرئيسي في تطور دلالة الألفاظ العربية وتغييرها في المعجم التركي، والمقصود بالانحراف اللغوي هو أن "ينحرف مستعمل الكلمة بالكلمة عن معناها إلى معنى قريب أو مشابه له"<sup>26</sup> والمتأمل في الألفاظ العربية التي دخلت المعجم التركي يجدها تأثرت بهذا الانحراف، فاستعملت بعض الألفاظ في دلالات قريبة من الدلالة العربية أو مشابهة، واستعملت بعض الألفاظ الدلالة نفسها مع تحريف في نطق اللفظ، وقليل من الألفاظ التي اتفقت معنى ولفظا، ومن ثم يمكن تقسيم الألفاظ العربية في المعجم التركي إلى قسمين رئيسيين، هما:

#### القسم الأول: ألفاظ لم تتغير دلالتها

ومن أمثلة هذا القسم ألفاظ: كتاب، وقلم، ودفتر، وفكر، فهذه الكلمات ونظائرها لم تتغير دلالتها ولا لفظها في المعجم التركي عنها في المعجم العربي، مع الوضع في الاعتبار

26 أحمد مختار عمر، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، 240.

التغييرات الصوتية التي قد تلحقها من تفخيم، واستبدال الأصوات الصائتة بما يناسب التوافق الصوتي في اللغة التركية، كما هو موضح في مبحث التغييرات الصوتية.

### القسم الثاني: ألفاظ تغيرت دلالتها

أثرت الظروف الاجتماعية والأحداث التاريخية في تغيير بعض دلالات الألفاظ العربية المدخلة إلى المعجم التركي، وتعد لفظة (انقلاب) inkılap خير مثال على ذلك حيث اكتسبت معنى إيجابيا في اللغة التركية، وأصبحت تدل على مفهوم (ثورة).

واستعارت اللغة التركية - أيضا - بعض الألفاظ العربية للتعبير عن بعض الدلالات المحظورة، بسبب إيجائها المكروهة أو المتعلقة بإحدى الطابوهات، مثل لفظة (تجاوز) tecavüz التي تدل في التركية على معنى الاغتصاب الجنسي.

1242 | db

وعليه فإن اللغة التركية عندما اقتضت من العربية ألفاظها تصرفت فيها بما يناسب الذائقة التركية، ولم تكتف بنقل المعنى فحسب بل وسعت منه أحيانا، وضيقته منه أحيانا أخرى وفقا للخصائص اللغوية، والخصائص النفسية والاجتماعية.

### الخاتمة

إن دراسة الألفاظ العربية في المعجم التركي تؤكد مدى العلاقات الوطيدة بين اللغتين العربية والتركية، ذلك الارتباط الذي لم ينحصر في عملية التواصل فحسب، بل تجاوزه إلى عملية اندماج وانصهار تحت بوتقة مفهوم الأمة الإسلامية التي تجمع أبناءها بمختلف أجناسهم، وعلى تنوع ألسنتهم، مما يدل على عالمية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان، فضلا عن سلميته وشموليته التي تستوعب ولا تستبعد.

وهذه الدراسة قد أفضت في جانب من جوانبها إلى دور اللغة العربية في الحفاظ على الهوية الإسلامية للشعب التركي، كما ذكرت بالدور الحضاري الذي قام به الأتراك نحو لغة

القرآن الكريم، واهتمامهم بها وعنايتهم ورعايتهم لها حديثا وقديما، حتى صارت اللغة العربية مكونا رئيسيا في الوجدان التركي لغة وفكرا.

وإن هذا الكم من الألفاظ العربية في المعجم التركي يستوجب دراستها دراسة معمقة تتناولها من جميع جوانبها، وتوصي الدراسة الباحثين والمهتمين بدراسة هذه الألفاظ دراسة إحصائية لغوية، تكشف عن عدد الأبنية والصيغ العربية التي انتقلت إلى المعجم التركي، ونسب وجودها في المعجم التركي.

وتوصي - أيضا - بدراسة الألفاظ العربية في اللغة التركية دراسة تاريخية، تتبع من خلالها حجم الألفاظ العربية المستعملة والمستبعدة وأسباب الاستعمال والاستبعاد، ودرجة شيوع الألفاظ العربية بنوعيتها المستعملة والمستبعدة لدى المتحدثين الأتراك.

وعلى جانب آخر تفتح هذه الدراسة مجالات لدراسة الألفاظ التركية في المعاجم العربية على غرارها فإن ثمة ألفاظا تركية مستعملة حتى اليوم في البلاد العربية دون قسم منها في المعاجم، والقسم الأكبر لم يدون بسبب تحفظ المجامع العربية على إدراج الكلمات العامة فضلا عن الدخيلة.

وفي النهاية فإن الباحث يأمل أن يرى المزيد من الدراسات اللغوية التقابلية بين اللغتين العربية والتركية، مما يسهم في إحياء رابطة الأخوة بين أبناء الأمة الواحدة.

#### KAYNAKÇA

- Cibara, Muhammed Musa. *Usulü'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü'l-felahi, 1. Basım, 2007.
- ed-Dakuki, İbrahim. "et-Te'sirü'l-mütebedelü beyne'l-lugateyni'l-Arabiyyeti ve't-Türkiyyeti fi'l-ahdi'l-Osmani". *el-hayatu'l-ictimaiyyetü fi'l-vilayati'l-Arabiyyeti esnee'l-ahdi'l-Osmani*. ed. Abdulcelil et-Temimi. 339 - 364. Tunus: Merkezü'd-dirasati ve'l-buhusi'l-Osmaniyye, 1988.
- ed-Dakuki, İbrahim. *Suratü'l Arabi lede'l-Etraki*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-vihdeti'l-Arabiyyeti, 2. Basım, 1998.
- Harb, Muhammed. *el-Osmaniyyune fi't-tarihi ve'l-hadarati*. Kahire: el-Merkezü'l-Misriyyü li'd-dirasati'l-Osmaniyye, 1994.
- el-Kasimi, Ali. "et-Tedehulü'l-lagaviyyü ve't-tehavvulü'l-lugavi". *el-Mümeraseti'l-lugaviyyeti* 1/1 (Aralık 2010) 77 - 92.

- el-Kasimi, Ali. *İlmü'l-lugati ve sınaatü'l-mu'cem*. Riyad: Camiatü'l Melik Suud, 2. Basım, 1991.
- Köprülü, Muhammed Fuad. *Tarihu'l-edebi't-Türki*, çev. Abdullah Ahmed İbrahim el-Garb. Kahire: el-Merkezü'l-gavmi li't-terceme, 1. Basım, 2010.
- Mütevelli, Ahmed Fuad. "Te'siru'l Lugati'l Arabiyyeti fi'l Luagti't Türkiyye". *el-Faysal* 12/140 (1988), 6 – 10.
- Osman, Abdun Muhammed. "Faaliyyetü'l Mu'cemu'l-lugaviyyi'l-Arabiyyi fi ta'limi'l-lugati'l-Arabiyye ve teaalümihe li'n-natukine bi ğayrihe". *el-Arabiyyetü li'n-natukine bi-ğayrihe* 10/16 (Haziran 2013), 277 – 306.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmü'd-Delale*. Kahire: Alemü'l-kütüb, 5. Basım, 1998.
- Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Ramadan, Hany İsmail. "Suubatü'l-esvati'l-Arabiyyeti li't-tullabi'l-Etraki: Dırasatün Tekabuliyye". *Standards of Arabic Language Elements for Non-Native Speakers*. ed. Hany İsmail Ramadan. 115 – 137. İstanbul: Akdem, 1. Basım, 2019.
- Türkmeni, Usame Ahmed. *Tarihu'l Etraki ve't-Türkmeni me kable'l-İslami ve ma ba'deh*. Dımeşk: Daru'l İrşad, 2007.
- Vafi, Ali Abdulvahid. *İlmü'l-luğa*. Kahire: Nahdat Mısır, 7. Basım, 2004.
- Yakup, Emil. *el-Meacimu'l-lugaviyyetü'l-Arabiyyetü bedeyetühe ve tetavvuruha*. Beyrut: Daru'l-ilmü li'l-meleyin, 2. Basım, 1985.



# Arabic Words in The Turkish Dictionary: A Linguistic Study

Hany İsmail RAMADAN\*

## Extended Abstract

The Arabic language has a distinctive advantage from other foreign languages, The Arabic language is the Holy Qur'an words, which gave it a sacred place in the hearts of Muslim peoples, and enabled it to move from a language specific to a particular segment of people to a global language, that transcends geographical and national boundaries, To be a slogan for every Muslim.

The sanctity and the divine grant were reflected positively on the Arabic language and helped to spread worldwide from east to west and interfered with the tongues of Muslim peoples who speak different languages.

The mixing, among the Arabic language and other languages, influenced; The Turkish language, which was the tongue of the Islamic caliphate in the Ottoman era for nearly six centuries, which contributed to the enrichment of the process of linguistic overlap between the two languages, by the unity of belief first, and under social and political relations second, and of course led to the enrichment of the Turkish dictionary with the words of the language of the Holy Quran.

According to the statistics of the Turkish Language Academy, the different terms in the Turkish dictionary (2005 edition) amounted to 14816 foreign singles, the Arabic language of which occupied the first rank, reaching 6463 Arabic singles, or 44% of the strange terms in the Turkish language, followed by the French language, which included the dictionary The Turkish 4974 single French with about 34%. The Persian language comes in third place with many vocabularies amounting to 1374 by about 9%, while the other foreign languages occupied the remaining percentage. If we know that the number of entries in the Turkish dictionary (2005 edition) reached 63818 entries, then the proportion The Arabic language is approximately 10%.

The study aspires to search the Arabic words in the Turkish language, by investigating them in the Turkish dictionary, and revealing its characteristics before entering it and after it, at the linguistic levels: vocal, morphological, syntactic, and semantic, and it tries to clarify the following semantic developments and phonological deviations, Morphological and structural changes.

It is no secret that the two languages are from two different aromas, as the Arabic language is from the Semitic languages, and the Turkish language is from the Turanian languages. Aroma has unique characteristics and distinct features, and of course, when these characteristics and those characteristics converge to each other and differ in

\* Assistant Professor, PhD, Giresun University, hany.ramadan@giresun.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5935-811X>

others, depending on the similarity and incompatibility between them, Which is what the study tries to uncover, to reveal its causes.

Study unveiling the close relationship between the Arabic language and Turkish languages, confirming the association between both languages and how much they are affected by each other. The study acquires importance in achieving lexical competence among Arabic students from Turkish students, as it provides them with a repertoire of common vocabulary between the two languages, their characteristics, and characteristics, which is What enables the Turkish student to use this vocabulary in the process of acquiring the Arabic language.

The importance of the study does not stop with the student only, but extends it to the teachers, the authors of educational programs and the authors of Arabic teaching books, where they can employ the results of the study and use its recommendations in the educational process and the preparation of the curriculum. The studies have indicated the feasibility of the lexicon's effectiveness in acquiring and teaching the language, as it is an essential linguistic source in The learner's vocabulary development. It's sound and morphological characteristic, described by some studies as the most successful and productive book on language.

The study distribute Arabic words in the Turkish dictionary, and this requires its scope be limited to the Arabic words that entered in the Turkish dictionary without other foreign words, and the study did not touch on the eloquence of the Arabic words or not, as this issue did not fall within the limits of the study.

The study adopted the Turkish language dictionary, Türkçe Sözlük, issued by the Turkish Language Academy TDK, an essential source of foreign Arabic words in the Turkish language, as it is the officially approved dictionary for the Turkish language, which gives it importance and priority without other Turkish dictionaries.

The study followed the descriptive-analytical method as a central approach, as it is the most appropriate approach to the nature of the research, and the study also used the historical process in some of the subjects whose nature required investigation and historical tracking.

The study of Arabic words in the Turkish dictionary confirms the extent of the strong relations between the Arabic and Turkish languages, which confined to my work.

**Keywords:** Arabic words, Turkish, Linguistic Interference, Dictionary, Semantics.



# BUHÂRÎ'NİN HADİS USÛLÜ KONULARINA DAİR GÖRÜŞLERİ: EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH'İN "İLİM" BÖLÜMÜ ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Muhammet Ali ASAR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 14 Ağustos 2020, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Asar, Muhammet Ali. "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmi'U's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1247-1281.

<https://doi.org/10.33415/daad.780449>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 14 August 2020, **Accepted:** 18 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Asar, Muhammet Ali. "The Ideas of Al-Bukhârî Related to Hadith Methodology: An Evaluation of His Methodology in The Manner of Chapter of "Kitâb Al-'İlim" of Al-Jâmi' Al-Şahîh". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1247-1281.

<https://doi.org/10.33415/daad.780449>



## Öz

Hadis usûlü, Hz. Peygamber'e nispet edilen haberlerin sahihini zayıfından ayırmayı gaye edinen, bunun için ihtiyaç duyulan kurallar ve ıstılahlardan bahseden ilimdir. Söz konusu usûl ihtiyaca göre oluşmaya başlamış, uygulanmış ve tedricî olarak geliştirilmiştir. Ancak usûle ilişkin kaide ve ıstılahların yazıya geçirilmesi yaklaşık olarak hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren mümkün olmuştur. Üçüncü asırdaki müstakil hadis usûlü hüviyetini taşımayan eserlerde yer alan hadis usûl, kaide ve ıstılahları daha sonra telif edilen müstakil hadis usûlü eserlerine de kaynaklık etmiştir. Hicrî üçüncü asırda hadis usûlünün temel konularına temas eden eserlerden birisi de Buhârî'nin *el-Câmi' u's-sahîh*'idir. Buhârî, eserinin "kitâbü'l-ilm" bölümünde ağırlıklı olarak hadis usûlünün temel konularından olan hadis öğrenim ve öğretim (tahammül ve edâ) metotları üzerinde durmuş, bunun dışında hadis öğrencisinin ve hadis hocasının uyması gereken prensiplere (âdâbü'l-muhaddis ve âdâbü'tâlibi'l-hadîs), hadis öğrenmek için çıkılan yolculuklara (errihle fi talebî'l-hadîs), Hz. Peygamber adına yalan söylemeye (kizbü'r-râvi) ve hadislerin

\* Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, muhammetali.asar@gmail.com.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885>

korunması ve yazılmasına (hıfz ve kitâbet) dair konulara değinmiştir. Bu konuları, özgün bir yaklaşımla incelemiş, hadis rivayetleriyle oluşturduğu kurguyla delillendirmiş, hadis ilmindeki şöhretli âlimlerin görüşleriyle de delillerini güçlendirmiştir. Bu makale, hadis usûlü konularını "ilim" bölümü özelinde derinlemesine inceleyip yorumlayarak, Buhârî'nin hadis usûlü ilmine katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Buhârî, el-Câmiü's-Sahîh, Kitâbü'l-İlim, Hadis usûlü.

### The Ideas of Al-Bukhârî Related to Hadith Methodology: An Evaluation of His Methodology in The Manner of Chapter of "Kitâb Al-'İlim" of Al-Jâmi' Al-Şahîh

#### Abstract

Hadith methodology is the science that aims to distinguish the weak and *sahih* i.e genuine reports that are thought to have been narrated by the Prophet Muhammad and it describes the necessary technical terms and rules. Hadith methodology started to be formed according to the need; it was practiced and developed gradually and accumulatively. However, it has been possible to write down the hadith study methods and reforms since the end of the second century. Even the hadith methods, pedestals, and technical terms in the works in the third century that did not have suitable hadith methods, it is visible that these methods also were the source of the detached hadith method works which were later written. One of the works that covered on the main subjects of the hadith methodology in the third century is the Bukhari's *Al-Jâmi' al-Şahîh*. Bukhârî focused on hadith education and teaching methods known as *taḥammul* and *edâ* that are explained in detail in the "*Kitâb al-'ilm*" chapter of his work, and he mentioned about the principles of the hadith student and hadith teacher (*âdâb al-muḥaddith* and *âdâb al-ṭâlib al-hadith*). Moreover, he also emphasized to the journeys, that are done to learn hadiths and called as (*al-riḥla fî al-hadîth*), lying on behalf of the Prophet (*kizb al-râwî*) and the preservation and writing of hadiths (*ḥifz* and *kitâbâh*). He examined these issues with an unique approach. He not only tried to prove them with the fiction that he created with hadith narrations, but also strengthened his methods with the views of famous scholars in the hadith science. This article aims to reveal the contributions of Bukhârî to the hadith methodology by underliying special the references related to hadith contents, taken from the "*Kitâb al-'ilm*" chapter of his work.

**Keywords:** Hadith, Bukhârî, Al-Jâmi' al-Şahîh, Kitâb al-'ilm, Hadith methodology.

#### Giriş

Hadis usûlü, "Rivayetin hakikatini/mahiyetini, şartlarını, çeşitlerini, hükümlerini, râvilerin durumlarını ve râvilerde bulunması gereken şartları, hadis eserlerinin çeşitlerini ve bütün bu konularla ilgili hususları inceleyen ilim dalıdır." şeklinde tarif edilir.<sup>1</sup> Hadisçiler bu tanımın en fazla kabul gören tarif olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerḥi taḥrîbî'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (B.y: Dâru taybe, ts), 1: 26.

<sup>2</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 114.

Hicrî üçüncü asırdan itibaren yazıya dökülmeye başlayan hadis usûlü ilminin temelleri esasında sahâbe dönemine, sahâbenin hadislerin tespiti ve muhafazasına gösterdikleri dikkate dayanmaktadır.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin hadis rivayetlerinin aslına uygun olarak yapılabilmesi için aldıkları tedbirler de hadis usûlünün temellerini oluşturan uygulamalardandır. Rivayetleri Kur'ân'a ve maruf sünnete arz etmek,<sup>4</sup> haberi nakleden râviden şahit istemek,<sup>5</sup> haberi nakleden râviye yemin ettirmek,<sup>6</sup> râviye hadisi kimden aldığını sorup, hadisleri kabulde seçici davranmak,<sup>7</sup> hadisin senedini araştırmak,<sup>8</sup> râvilerin doğru söyleyip söylemediklerini sorgulamak<sup>9</sup> ve otoritelere güvenmek<sup>10</sup> şeklinde beliren bazı uygulamalar bu tedbirler kapsamında zikredilebilmektedir.<sup>11</sup>

Bununla birlikte hadis usûlünün konularını içine alan müstakil eserler dördüncü asrın ilk yarısından itibaren telif edilmeye başlanmıştır. Ancak bu olgu hadis ilmi ile ilgili istilahların, kaide veya tanımların, daha önceki asırlarda hadisçiler arasında maruf ve müstamel olmadığı yahut bunların yerleşip kökleşmediği manasında anlaşılmalıdır.<sup>12</sup> Tasnif devrine kadar devam eden bu süreçte, şartların gerektirdiği gibi davranılmış, kurallar konulmuş, konulan kurallar şartların değişmesine bağlı olarak, yetersiz kaldığı düşünüldüğünde müdahale edilmiş, düzeltilmiş ya da değiştirilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>3</sup> Sahâbenin hadislerin korunmasına dair uygulamaları için bk. Malik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvaftâ* (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), "Kur'ân", 7; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Dahâyâ", 43; Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts), 4: 434; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

<sup>4</sup> Ebû'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts), "Talâk", 46.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (B.y: Dâru tavk'n-necât, 1422/2001), "İsti'zân", 13.

<sup>6</sup> İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 193.

<sup>7</sup> Müslim, "Mukaddime", 7.

<sup>8</sup> Müslim, "Mukaddime", 7.

<sup>9</sup> Müslim, "Mukaddime", 6; Ebû Zekerriyya Yahya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şâhîh-i Müslim ibni Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 1: 118.

<sup>10</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 128.

<sup>11</sup> Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 267-304; Bu tedbirlere daha geniş yer vermesi açısından bk. Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*, 1. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 109.

<sup>12</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 265.

<sup>13</sup> Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usûlü ya da Usûl Tarihçiliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 283.

Bu bağlamda hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren belirginleşen rivayet usûl, kaide ve ıstılahları, üçüncü asrın başında yazılı hale gelmeye başlamıştır.<sup>14</sup> Kaleme aldığı usûl kuralları ve ıstılahları yazılı olarak günümüze ulaşabilen ilk müellif Şâfiî'dir (ö. 204/820). Ondan itibaren hadis usûlüne dair kaidelerin kitaplarda yer aldığı görülmektedir. Ancak bu eserlerin adı hadis usûlü değildir. Hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asırda hadis usûlü konuları musannef eserlerin mukaddimelerinde, 'ilel, merâsîl ve tarih türü eserlerde dağınık bir şekilde yer almaktadır.<sup>15</sup>

Bu dönemde yazılan ve hadis usûlüne kaynaklık eden eserlerin en önemlileri arasında Şâfiî'nin *er-Risâlesi*, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih'i*ndeki kitâbü'l-İlim ve ahbâru'l-âhâd bölümleri, Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih'i'nin* mukaddimesi, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-İlelü's-sağîr'i* ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Risâle ilâ ehl-i Mekke'si* zikredilebilmektedir.<sup>16</sup>

Bu makalede Buhârî'nin, *el-Câm'u's-sahih'in* "kitâbü'l-İlim" bölümünde belli başlıklar altında ele aldığı hadis usûlü konuları derinlemesine işlenmektedir. Çalışma bu çerçevede sınırlandırılmakta, Buhârî'nin eserinin diğer bölümlerindeki ve diğer eserlerindeki hadis usûlü ile ilgili konulara temas edilmemektedir. Yukarıda zikredilen eserlerde yer alan hadis usûlüne dair konularla ilgili akademik çalışmalar yapıldığı halde Buhârî'nin *Sahih'i*ndeki usûl konularına dair müstakil bir akademik çalışma yapılmadığı görülmektedir. Eserlerinde usûl konularına azımsanmayacak derecede yer veren Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerin hocasının Buhârî olduğu düşünüldüğünde onun eserinde hadis usûlü konularına dair verdiği bilgiler daha fazla ehemmiyet arz etmektedir. Bu çalışmada şu somut sorulara da cevap aranmaktadır. "Buhârî eserinin ilim bölümünde hadis usûlü konularından hangilerini işlemiştir?", "Üçüncü asır musannef eserlerdeki ilim bölümlerinde Buhârî'nin hadis usûlü konularına yaklaşımının etkisi görülmekte midir?", "Müstakil ilk hadis usûlü eserlerinde görülen hadisçileri savunmacı yaklaşım Buhârî'nin eserinin ilim bölümüne yansımış mıdır?"

<sup>14</sup> Zişan Türcan, "Hadis Usûlü Edebiyatı", *Hadis*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 413.

<sup>15</sup> Abdullah Çelik, "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 120.

<sup>16</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 42. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 53-61.

Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserine onun vefatından bir asır sonra ilgi duyulmaya başlanmış,<sup>17</sup> *Sahîh* üzerine yüzlerce çalışma yapılmıştır.<sup>18</sup> Ülkemizde Buhârî ve meşhur eseri *Sahîh* üzerine iki yüz küsur makale yazılmış,<sup>19</sup> kırkı aşkın yüksek lisans veya doktora tezi hazırlanmıştır.<sup>20</sup> Ancak bu çalışmalarda hadis usûlünün erken dönem kaynaklarından sayılan ve usûl ilminin gelişim süreçleri hakkında fikir veren *el-Câmi'u's-sahîh*'in "ilim" bölümündeki usûl konularına yer verilmemiştir. Bu çalışma bu çerçevede Buhârî'nin hadis usûlü konularına yaklaşımını ve hadis usulünün gelişimine katkısını müstakil olarak ele almaktadır. Konuyla ilişkisi bakımından şu çalışmalar ilgili literatürü oluşturmaktadır.<sup>21</sup>

### 1. Hadis Usûlünün Gelişim Süreci Bakımından *el-Câmi'u's-sahîh*'in Telifi

Buhârî'nin yaşadığı üçüncü asır İslam düşünce tarihi açısından yoğun fikrî tartışmaların olduğu bir dönemdir. Bu dönemdeki Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey ve Mu'tezile arasındaki tartışmalar hadis tarihi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu dönemde Ehl-i hadîs'e yöneltilen eleştirilere cevap verilmiş, daha önce belirlenen hadis usûlü kural ve istilâhlarının bir kısmı yazılı hale getirilmiş, hadis ilimleriyle ilgili temel eserler kaleme alınmış ve Ehl-i hadîs'in İslam anlayışı temel hadis kaynaklarında ortaya konulmuştur.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997): 109.

<sup>18</sup> Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

<sup>19</sup> İsam, "İlahiyat Makaleler Veri Tabanı", erişim: 15.05.2020, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

<sup>20</sup> Yök, "Ulusal Tez Merkezi", 15.05.2020, <https://tez.yok.gov.tr>

<sup>21</sup> Mehmet Ali Sönmez'in "İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usûlü Alanında Yapılan Çalışmalar", Hüseyin Kahraman'ın "Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası", Sezai Engin'in "Erken Dönemde Hadis İlmi ve Usûlü: Süfyan es-Sevri'nin Görüşleri Üzerinde Bir İnceleme", Mustafa Taş'ın "Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilerle Karşı Buhârî'nin Metodu", Ahmet Yücel'in "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmi Ortam" adlı makalesi ve erken dönem hadis usûlü çalışmalarına ve istilâhlarının doğuş ve gelişimine yer veren eserleri, Abdullah Çelik'in "Hicrî İlk Üç Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri", Mustafa Karabacak'ın "Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri", Salahaddin Polat'ın "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi", Ramazan Özmen'in "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Ayetler Üzerine Bir İnceleme", İbrahim Kutluay'ın "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdafaası: el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde", Halil İbrahim Turhan ve Ayşegül Toprak'ın birlikte kaleme aldıkları "Sahîh'i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Mu'allak Rivayetlerin Değerlendirilmesi".

<sup>22</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 70.

Tasnif döneminde telif edilen birçok eserde olduğu gibi Buhârî'nin eserinde de kitabın muhtevasını, gayesini, metodunu kaynaklarını açıklayan bir mukaddime yoktur. O dönem eserlerinin tasnif gayelerini ve gerekçelerini bir takım harici bilgiler ve nakillerden anlamak mümkün olabilmektedir.<sup>23</sup> Kaynaklarda, Buhârî'nin eserini telif etme gerekçelerine dair farklı bilgiler yer almaktadır.<sup>24</sup> Onun gerekçeleri farklı olsa da eserini sahih hadisleri bir araya getirmek, hadislerden fikhî sonuçlar çıkarmak, dönemdeki aktüel kelimeler, fıkıh vb. diğer alanlardaki tartışmalara Kur'ân ve hadislere dayanarak çözümler üretmek gibi gayelerle telif ettiği zikredilmektedir.<sup>25</sup>

Kelamcılar ve Ehl-i rey ile olan tartışmalar, onların hadisçileri dinde olmayan şeyleri rivayet etmekle, rivayet ettiklerini anlamamakla ve çelişkili rivayetlerde bulunmakla suçlamaları,<sup>26</sup> onları Haşviyye gibi sıfatlarla tahkir etmeleri,<sup>27</sup> neticesinde *es-Sahîh* örneğinde olduğu gibi hadisçiler hadis kitaplarında itikâdî konuları, fikhî konuları bu ilmin mütehasısı edasıyla işlemişler ve hadis ilminin ve hadisçilerin faziletlerine vurgu yapmışlardır.<sup>28</sup> Bu bağlamda Buhârî rivayetleri mükemmel seçimiyle iyi bir hadisçi, tasnifinde ortaya koyduğu yaklaşımla iyi bir kelamcı, fıkıhçı ve ahlakçıdır.<sup>29</sup>

Fıkıhçı ve kelamcıların hadisçilerle tartışmalarının ve hadisçileri itham etmelerinin etkileri müstakil hadis usûlü eserlerine de yansımış, hadisçiler bu tartışmalara savunmacı bir yaklaşımla cevap verme gayesini de güderek ilk hadis usûlü eserlerini telif etmişlerdir.<sup>30</sup> Hadisçilerin kelâmî düşünceye karşı geliştirdikleri fikrî yapı, hadis usûlü çalışmalarının içeriklerinde de görülmektedir.<sup>31</sup> Bu eserler Ehl-i rey ve Mu'tezile'nin ağır eleştirilerine muhatap olan hadisçilerin, kendilerine yapılan saldırılara

<sup>23</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 347.

<sup>24</sup> Buhârî'nin eserini yazma gerekçeleri için bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1: 92; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-marife, 1379/1959), 1: 7; Zişan Türcan, "Tarihte Buhârî Algılamaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 79.

<sup>25</sup> Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi*, 2. Bs (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 145-146.

<sup>26</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 107-113.

<sup>27</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 57-59.

<sup>28</sup> Buhârî, "İlim", 9.

<sup>29</sup> Ali Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 173.

<sup>30</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 56.

<sup>31</sup> Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşmasında Kelâmî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 203.



karşı koymak, münekkitlerin tenkitlerini benzer yollarla boşa çıkarmak ve Ehl-i hadîs'in faziletlerini izah etmek için adeta ortaya koydukları vesikalardır. Nitekim müstakil ilk hadis usûlu eserlerinin müellifleri Râmehmürmüzî (ö. 360/971), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) eserlerinde bu durumu açıkça beyan etmektedirler.<sup>32</sup>

Hadis usûlü eserlerinde erken dönem hadis usûlü çalışmalarından bahsedilirken Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlim" ve "Ahbâru'l-âhâd" bölümlerinin hadis usûlünün önemli konularına temas ettiği vurgulanmakta ve erken dönem hadis kaynakları arasında önemine işaret edilmektedir.<sup>33</sup> Buhârî'nin bu iki bölümü kaleme alırken dönemindeki aktüel tartışmalardan bigâne kalmadığı izahından varestedir.<sup>34</sup> Bu iki bölümden "Ahbâru'l-âhâd" ile ilgili yeteri kadar akademik çalışma yapıldığı için burada yalnızca "Kitâbü'l-İlim" bölümü incelenecektir.

## 2. Kitâbü'l-İlim ve Hadis Usûlüne Dair Meseleler

Hadisçiler ilim kelimesiyle hadisi kastetmektedir. Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde bu açıkça görülmekte,<sup>35</sup> üçüncü asırda telif edilen musanef eserlerin "Kitâbü'l-İlim" bölümleri bu yargıyı desteklemektedir.<sup>36</sup> Buhârî, *es-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlim" bölümünde elli üç konu başlığına yer vermiş, bu konuların tamamında toplam yetmiş dört rivayet kullanmıştır. Bu konulara ilmin fazileti ile başlamış, bu bâbda hadis kullanmamış, bu konuda iki ayeti zikretmekle yetinmiştir. Böylece bu konuya başlarken Allah'ın inayetini istediğini göstermek istemiş, teberrüken böyle bir tavır sergilemiştir.<sup>37</sup> Bu konu başlığı altında niçin rivayetlere yer vermediği uzun uzun tartışılmıştır.<sup>38</sup> Bu bölümde Buhârî, hadis usûlünün temel meselelerinden olan hadis öğrenim ve öğretim metotlarına (tahammül

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râmehmürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc Hatib (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984), 162; Ebû Abdullah Muhammed en-Nîsâbûrî Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1977), 2-4; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ulmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sürakî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 8.

<sup>33</sup> Yücel, *Hadis Usûlü*, 55.

<sup>34</sup> Buhârî, "İlim", 33; "Ahbâru'l-âhâd", 1.

<sup>35</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1358/1940), 357.

<sup>36</sup> Abdülkadir Palabıyık, "Hadis Literatüründe 'Kitâbü'l-İlim'ler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14 (2001): 181.

<sup>37</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi câmi'i's-şahîh* (Dimeşk: Dârü'nevâdir, 2008), 3: 349.

<sup>38</sup> Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts), 2: 3.

ve edâ),<sup>39</sup> hadis öğrencisinin ve hadis hocasının uyması gerekli olan prensiplere (âdâbü'l-muhaddis ve âdâbü tâlibi'l-hadîs),<sup>40</sup> hadis öğrenmek için çıkılan yolculuklara (er-rihle fî talebi'l-hadîs),<sup>41</sup> Hz. Peygamber adına yalan söylemeye (kizbü'r-râvî),<sup>42</sup> ve hadislerin korunmasına (hıfz ve kitâbet)<sup>43</sup> dair konu başlıklarına yer vermiştir.

Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki üçüncü asrın meşhur eserlerinin ilim bölümlerine dair şu bilgiler verilebilir: Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh* adlı eserinde altı bâbtan oluşan ilim bölümünde on altı hadise yer verilmektedir. Müslim hadis usûlü ile ilgili konuları eserinin mukaddimesinde<sup>44</sup> işlediği için bu bölümde hiçbir usûl konusuna yer vermemiş olmalıdır. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) *Sünen* adlı eserinde ilim bölümüne yer vermiş on üç konu başlığı altında yirmi yedi hadisi tasnif etmiştir. O, usûl konularından sadece hadislerin yazılmasına değinmiştir.<sup>45</sup> O da hadis usûlü konularını Mekkelilere yazdığı risalede açıklamaktadır.<sup>46</sup> Tirmizî (ö. 279/892) *Sünen* adlı eserinde ilim bölümüne yer vermiş, bu bölümde on dokuz başlık altına kırk iki hadisi yerleştirmiştir. O, Buhârî'nin de önemle üzerinde durduğu Hz. Peygamber'e yalan isnat etmenin büyük günah olması<sup>47</sup> ve yalan bir sözün bilerek nakledilmesi<sup>48</sup> şeklinde usûle dair iki mühim konuyu eserinin ilgili bölümünde işlemiştir. Onun ilim bölümündeki bazı konu başlıkları hocası Buhârî'nin konu başlıklarıyla örtüşmektedir. Nesâî (ö. 303/915) eserinde *Sünen* isminin gereğini yerine getirmek suretiyle imân bölümü hariç eserini ahkâm konularına hasretmiş, eserinde ilim bölümüne yer vermemiştir. İbn Mâce (ö. 273/887) *Sünen* adlı eserinde müstakil bir ilim bölümüne yer vermemektedir. O, eserinin mukaddimesinde on bir konu başlığı altında serdettiği atmış üç hadisle diğer eserlerin ilim bölümünde yer alan konuları işlemiştir. Ancak burada da hadis usûlünün temel konularını değil, Kur'ân öğrenmenin ve öğretmenin fazileti,<sup>49</sup> âlimlerin faziletleri ve ilim öğrenmeye teşvik<sup>50</sup> gibi mevzulara yer vermiştir.

<sup>39</sup> Buhârî, "İlim", 6.

<sup>40</sup> Buhârî, "İlim", 2.

<sup>41</sup> Buhârî, "İlim", 19.

<sup>42</sup> Buhârî, "İlim", 38.

<sup>43</sup> Buhârî, "İlim", 39, 42.

<sup>44</sup> Çelik, "Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler", 124.

<sup>45</sup> Süleyman Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts), "İlim", 3.

<sup>46</sup> Çelik, "Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler", 127.

<sup>47</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), "İlim", 8.

<sup>48</sup> Tirmizî, "İlim", 9.

<sup>49</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

## 2.1. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metotları (Tahammül ve Edâ) ve Rivayet Lafızları

Sünnetin İslam dininin kaynağı olması bakımından sahip olduğu büyük değer, Hz. Peygamber'in kendisinden işitilen hadislerin başkalarına ulaştırılmasına dair emir ve tavsiyeleri<sup>51</sup> sünnetin öğrenilmesi, ezberlenmesi ve başkalarına aktarılması konusunda Müslümanları teşvik etmekteydi.<sup>52</sup> Bu amaca matuf olarak başlangıçta ciddi tartışmalara konu olmakla beraber<sup>53</sup> hicrî birinci asrın son çeyreğinde sahâbenin elinde hatırlamak için yazıya geçirdikleri yazılı hadis metinlerinin bulunduğu da görülmektedir.<sup>54</sup> Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/719) başlattığı resmi tedvin hareketi<sup>55</sup> dağınık haldeki hadis malzemesinin bir araya getirilmesi gibi faydalı bir ameliyeyi ortaya çıkarmış olsa da, ehil olmayan kişilerin ellerine hadis sahifelerinin geçmesi ve sahifelerden hadis rivayetinin başlaması gibi o dönemde hadisçiler açısından hiç kabul edilemeyecek bir sonuçla da hadisçileri karşı karşıya bırakmıştı.<sup>56</sup> Bundan dolayı hadisçiler sahifelerden hadis naklinden kaynaklı oluşabilecek hataların en aza indirgenebilmesi için yeni yöntemler geliştirmek zorunda kaldılar.<sup>57</sup> Yazılmış hadislerin ezberlenmesini şart koşturmak,<sup>58</sup> "tahammül ve edâ" metotlarını geliştirmek<sup>59</sup> bu yöntemlerin başta gelenlerindedir.

Hadisçilerin yalnızca sahifelerden yapılan rivayet hatalarını en aza indirgeyebilmek adına ortaya çözüm olarak koydukları en önemli tahammül ve edâ yöntemi semâ ve kırâattır.<sup>60</sup> Bunun yanında icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyyet ve vicâde gibi yöntemler de hadis öğrenim ve öğretim metotlarındandır.<sup>61</sup> Bu metotlar hadisin aslına uygun

<sup>50</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Buhârî, "İlim", 9.

<sup>52</sup> Sahâbenin hadis rivayeti hakkında geniş bilgi için bk. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1981), 86-110; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânethâ fi teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 103.

<sup>53</sup> Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbni Şalâh*, thk. Nureddin İtr (Suriye: Dâri'l-fikr, 1986), 181.

<sup>54</sup> Yücel, *Hadis İstihlaları*, 58.

<sup>55</sup> Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânethâ fi teşrî'i'l-İslâmî*, 104.

<sup>56</sup> Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed es-Sehâvî, *Fetħu'l-muğîs bi şerħu elfiyeti'l-hadîs li'l-irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-sünne, 2003), 3: 166.

<sup>57</sup> Sehâvî, *Fetħu'l-muğîs*, 3: 165.

<sup>58</sup> Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Şerħu 'ileli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahim Said (Mektebetü'l-menâr, 1987), 1: 511.

<sup>59</sup> Mahmûd Tahhân, *Teysûru mustalaħi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1996), 157. Tahammül hadisi belli metotlarla almak ve öğrenmek; edâ ise hadisi yine aynı metotlarla nakletmek ve öğretmek anlamına gelmektedir.

<sup>60</sup> Sehâvî, *Fetħu'l-muğîs*, 3: 165.

<sup>61</sup> İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 132-178.

olarak nakledilmesinde aynı değerde olmayıp, rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli birer kıstas olarak kabul edilmektedir.<sup>62</sup>

### 2.1.1. Semâ Metodu ve Rivayet Lafızları

Buhârî hadis öğrenim ve öğretim metotlarına işaret eden rivayet lafızlarına “Kitâbü’l-İlim” bölümünün üç konu başlığında yer vermiştir. Bunlardan “Muhaddisin haddesenâ, ahberanâ ve enbeenâ sözleri” adlı konu başlığında üç önemli rivayet lafzını konu edinmiştir.<sup>63</sup> Buhârî bâb başlığının akabinde yaptığı açıklamada hocası Humeydî’den (ö. 219/834) bir nakilde bulunur ve Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) göre “Haddesenâ”, “Ahberanâ”, “Enbeenâ” ve “Semi’tü” rivayet lafızlarının bir olduğunu vurgular. Peşinden bu lafızların kullanımına dair örnekler verir. Bu örneklerde “haddesenâ” ve “semi’tü” lafızlarını kullanması ise dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Dikkat çekiciliği bu iki lafzın adeta sema metodu ile özdeşleşmesinden kaynaklıdır.<sup>65</sup>

Buhârî “İlim” bölümüne böyle bir konu başlığını yerleştirmekle öncelikle bir muhaddisin bu lafızlar arasındaki lügavî ve ıstılâhî farkları bilmesi gerektiğini vurgulamaktır. Ayrıca daha önce konu başlığı ile bu konu birlikte değerlendirildiğinde Buhârî’nin bu bâb başlığındaki amacı daha iyi anlaşılmaktadır. Bir önceki konu başlığının “Âlimin/muhaddisin öğretim esnasında sesini yükseltmesi” olduğu düşünüldüğünde Buhârî burada bir hocanın ilim öğretmesi, öğrencilerin de ondan ilim öğrenmesini ön plana çıkarmaktadır. Böylece ilgili rivayet lafızlarının ehemmiyetini de vurgulamaktadır.<sup>66</sup> Buhârî her iki konu başlığını peş peşe ele almakla da daha sonraki süreçlerde hadis öğrenim ve öğretim metotlarından en üstünü sayılan<sup>67</sup> “semâyı” kastettiğini ortaya koymaktadır. Bir önceki bâbda kullandığı rivayetle<sup>68</sup> Hz. Peygamber’in ashabına bir şey öğretirken yüksek sesle anlattığını örnek göstererek semâyı ve ilim meclislerine işaret etmektedir. O, hoca ile öğrencisi arasında semâ gerçekleşmemişse bunu

<sup>62</sup> Ebü’l-Fadl İyâd b. Musa Kādî İyâz, *el-İlma’ ilâ ma’rifeti uşûli’r-rivâye ve taqyîdi’s-semâ’*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Tunus: Dârü’t-türâs, 1970), 69; Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 2: 157; Mahmûd Tahrân, *Teystru mustalahi’l-hadis*, 157; Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Şâhih-i Buḥârî muhtaşarı tecrid-i şariḥ tercemesi ve şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 399.

<sup>63</sup> Buhârî, “İlim”, 4.

<sup>64</sup> Buhârî, “İlim”, 4.

<sup>65</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 283-284, 302; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘ileli’-Tirmizî*, 1: 519.

<sup>66</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2: 11.

<sup>67</sup> İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 132.

<sup>68</sup> Buhârî, “İlim”, 3.

kusur olarak görmektedir.<sup>69</sup> Böylece eğitim öğretim metotlarından en üstünü sayılan semâ yönteminde haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ, semi'tü lafızlarının kullanılabilceğini beyan etmektedir.

Buhârî bu bâb ve önceki konu başlığı ve altındaki rivayet örgüsüyle bu dört rivayet lafzının arasında fark olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre Kûfelilerin, Hicazlıların büyük çoğunluğu, Zührî (ö. 124/742), Yahya b. Said el-Kattân (ö. 198/813) gibi muhaddislerin önde gelenleri ve dört mezhep imamı da aynı görüştedir.<sup>70</sup> Kâdî İyâz da (ö. 544/1149) hocadan hadis dinleyen öğrencinin haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ, semi'tü gibi ifadelerle hadis nakletmesinin caiz olduğunu ve bu lafızlar arasında da bir fark bulunmadığını söylemektedir.<sup>71</sup> İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise bu rivayet lafızlarından bazısının (kırâat gibi) semânın dışındaki öğretim metotları için özel olarak kullanıldığından bahsetmekte ve herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için şeyhten işitilen hadislerin rivayetinde bu lafızların tamamının kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>72</sup> Görüldüğü üzere kökleri hicrî birinci asrın ikinci yarısına kadar uzanan rivayet lafızlarının kullanımında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir.<sup>73</sup>

Bu konu çerçevesinde Buhârî'nin eserinde yer verdiği başlıklardan birisi de çocukların semâsının ne zaman sahih olacağıdır. Bu konu ihtilafli bir meseledir ve konu hakkında farklı görüşler mevcuttur. Genellikle hadisçiler Müslüman olan ve bülûğ çağına gelmiş bulunan kimsenin, Müslüman olmadan önce ve bülûğ çağına girmeden işittikleri rivayetleri nakletmelerinin caiz olduğu görüşündedirler.<sup>74</sup> Ancak bazı hadisçiler bunu kabul etmezler. Bu kanaatte olanların görüşleri hadisçilerin genel kabulüyle Hz. Hasan, İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr'in rivayetlerinin kabul edilmesi delil gösterilerek çürütülmeye çalışılmıştır. Bunun yanında semânın sahih olabilmesi için çocuğun inekle eşeği ayırt edebilmesi şart koşulmuş, Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) çocuğun akledebilme ve işittiğini hafızasında tutabilme yetisine sahip olmasını şart koşturmuştur. Ayrıca bir kimsenin hadis yazabilmesi için yirmi yaşında olması gerektiği de ileri sürülmüştür.<sup>75</sup> Kısaca bahsedildiği üzere bu konu çok farklı görüş-

<sup>69</sup> Karabacak, "Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri", 371.

<sup>70</sup> Aynî, 'Umdetü'l-ğârî, 2: 11.

<sup>71</sup> Kâdî İyâz, el-İlma', 69.

<sup>72</sup> İbnü's-Salâh, Muğaddime, 132-133.

<sup>73</sup> Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 44.

<sup>74</sup> Koçyiğit, Hadis İstihlaları, 396.

<sup>75</sup> İbnü's-Salâh, Muğaddime, 128.

lerin olduğu bir meseledir. Buhârî de eserinde bu konuya “Küçüğün semâsı ne zaman sahih olur?”<sup>76</sup> şeklinde bir konu başlığıyla yer vermiş, bu konu başlığından önceki konuya Hz. Peygamber’in İbn Abbas hakkında yaptığı “Allah’ım ona kitabı öğret.”<sup>77</sup> duayla dikkat çekici bir başlık atmıştır. Başlığın dikkat çekici olması bir sonraki konunun küçük çocukların semâsının ne zaman sahih olacağıyla alakalı olduğundan dolayıdır. Çünkü o, bu başlık altında kullandığı iki rivayetten birinde İbn Abbas’ın “ergenlik çağına yaklaştığım bir dönemde” ifadesini, diğerinde de Mahmud b. Rebî’nin “ben beş yaşındayken” sözünü ön plana çıkarmıştır. Böylece o, hadisin tahammül ve edâsında buluş şartının olmadığını; ergenlik çağına gelmeyen, ancak akledebilen ve işittiklerini hafızasında tutabilen mümeyyiz çocukların semâsını sıhhatli gördüğünü belirtmektedir.<sup>78</sup>

Sonuç olarak Buhârî hadis öğrenme ve öğretme (tahammül ve edâ) metodları içerisinde en üstünü olarak hocanın ezberinden veya herhangi bir nüshadan hadisi nakledip talebinin de öğrenmesi olarak tanımlanabilen semâ metodunu görmektedir.<sup>79</sup> Ancak bunu açıkça beyan etmemekte, semâ ile kırâatin eşit olduğuna dair görüşleri de nakletmektedir.<sup>80</sup> Semâ yöntemiyle hadis nakledeken kullanılacak rivayet lafızlarını da semî’tü, haddesenâ, enbeenâ, ahberanâ olarak zikretmekte ve semâ metoduyla öğrenilen bir hadisin bu lafızlardan herhangi biriyle nakledilmesinde bir mahzur görmemektedir. Ona göre hadisi nakledeken bu rivayet lafızları eşittir. Birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Ancak bu görüş Buhârî’ye mahsus bir görüş değildir. Ondan önce de onun döneminde de ondan sonra da savunulan bir görüştür. Buhârî dönemi öncesi ve sonrasında bu rivayet lafızlarının tahammül ve edâ yöntemlerinden hangisine delalet ettiği konusunda Ehl-i hadîs hem fikir olmadığı gibi Buhârî döneminde bu lafızların delaletlerinde de bir ittifaktan söz edilemez. Buhârî’nin kimlerden etkilendiği ve kendisinden sonraki hadisçileri bu lafızlar çerçevesinde nasıl etkilediğini bilimsel olarak tespit etmek de mümkün değildir. Ancak o bu lafızları semâ metodunda eşdeğer görmekle Hicazlı, Kûfeli muhaddislerin, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahya b. Said el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne ve hocası Humeydî (ö. 219/839) gibi meşhur hadisçilerin görüşlerini benimsemiştir. Müteahhirûn döneminden itibaren bu lafızların her biri tahammül ve edâ yöntemlerinin bazılarını (se-

<sup>76</sup> Buhârî, “İlim”, 18.

<sup>77</sup> Buhârî, “İlim”, 17.

<sup>78</sup> Aynî, ‘Umdetü’l-kârî, 2: 68.

<sup>79</sup> Aynî, ‘Umdetü’l-kârî, 2: 16.

<sup>80</sup> Buhârî, “İlim”, 6.

mi'tü ve haddesenânın semâ, ahberanânın kırâat, enbeenânın icâzet gibi) özel olarak kullanılmaya başlanmış ve o metoda hasredilmiştir.

Ancak Buhârî'nin rivayet metotları ve rivayet lafızları hakkındaki görüşlerinde, günümüze ulaşan ilk hadis usûlü eseri niteliğindeki Şâfiî'nin *Risâlesinden* ne kadar etkilendiği, ya da kendi talebeleri olan Müslim ve onun hadis usûlüne dair önemli kaynaklardan addedilen *Sahîh*'inin mukaddime'sini veya diğer talebesi Tirmizî'nin (ö. 279/892) müstakil bir hadis usûlü hüviyetindeki *İlel*'ini ne derece etkilediği tam olarak tespit edilememektedir. Şâfiî *Risâle* adlı eserinde Müslim de meşhur eserinin mukaddimesinde bu konuya yer vermemiştir. Ancak Tirmizî *İlel* adlı eserinde kırâat, münâvele, ahberanâ ve haddesenâ arasındaki fark, icâzet ve kitâbet gibi tahammül ve edâ metotlarına ve rivayet lafızlarına temas etmiştir. Tirmizî, tahammül ve edâ metodu olarak kırâatin cevazı ve sıhhati hakkında hocası Buhârî ile aynı görüşü dillendirirken ahberanâ ve haddesenâ lafızlarıyla ilgili olarak ondan farklı düşünmektedir. Buhârî bu lafızların her ikisinin de semâ metodunda kullanılmasının aynı ve eşit değerde olduğunu savunurken Tirmizî bu iki lafzın kullanıldığı metotların farklı olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup>

### 2.1.2. Kırâat ve Arz

Hadis öğrenim ve öğretim metotlarından ikincisidir. Öğrencinin, hoca'nın rivayet hakkına sahip olduğu hadisi onun huzurunda okuması veya okuyan birisini dinlemesidir.<sup>82</sup> Öğrenci, hocaya bizzat okumuş veya aynı mecliste bulunan başka bir öğrenci okumuş o dinlemiş; hadisler kitaptan ya da ezberden okunmuş; kırâat o öğrenci veya mecliste bulunan başka bir öğrenci tarafından gerçekleştirilmiş olabilir. Bu dört şeklin her birinde de kırâat ister ezberden, ister kitaptan olsun; hoca o hadisleri ezberlemiş olsun veya hadislerin yazılı olduğu asıl nüshayı kendisi ya da güvenilir biri elinde tutmuş olsun hadis öğrenim ve öğretiminde bütün bu şekillerin hepsine kırâat denir.<sup>83</sup> Muhaddislerin çoğu bu yöntemi arz olarak da isimlendirir. Bu isimlendirmenin sebebi okuyanın okuduğu rivayeti hocaya arz etmesidir.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlel'ü's-Şağîr*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts), 752.

<sup>82</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, 9. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 150.

<sup>83</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 137; Sehâvî, *Fetħu'l-muğîs*, 2: 172; Süyûtî, *Tedrib*, 1: 424; Ahmed Naim, "Mukaddime", 406.

<sup>84</sup> Ebû Zekerîyya Yahya en-Nevevî, *İrşâdü't-tullâbi'l-ħaķâik*, thk. Nurettin İtr (Beyrut: Dârü'l-beşâir'l-İslâmiyye, 1992), 122.

Buhârî hadis öğrenim ve öğretim metotlarından ikincisi olarak kırâat ve arz görmektedir. O, tahammül ve edâ metotları içerisinde zikrettiği kırâat ve arzın öncelikle caiz olduğunu belirtir. Hasan Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes'in de (ö. 179/795) tahammül ve edâ yöntemleri içerisinde zikredilen kırâat ve arzın cevazına hükmettiklerini belirtir. O, hocaya hadis okunması (kırâat) şeklinde gerçekleşen hadis öğrenim ve öğretim metodunun gerekçesi olarak bazı muhaddislerin Dımâm b. Sa'lebe rivayetini delil olarak gösterdiklerini ifade eder. Rivayette Hz. Peygamber'e gelen Dımâm b. Sa'lebe "Allah aşkına söyle; sana gündüz ve gece beş vakit namaz kılmayı Allah mı emretti?" diye sordu. Hz. Peygamber "Allah şahit ki, evet." buyurdu. Bu rivayette Dımâm b. Sa'lebe'nin Hz. Peygamber'e beş vakit namazla ilgili soru sorup, onun da Sa'lebe'nin sözünü onaylaması kırâat/arz olarak kabul edilmektedir. Buhârî, kırâat ve arz metodunda muhaddisin hadisi naklederken haddesenî veya haddesenâ lafzını kullanmasında bir sakınca olmadığını düşünmektedir. Ayrıca o Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi hadisçilerin kırâatle semâ metotlarını eşit gördüklerini nakletmektedir.<sup>85</sup>

1260 | db

Kırâat ve arz metodunun hadis öğrenim ve öğretim yollarından birisi olduğu ve sıhhatinde de şüphe edilmemesi gerektiğini vurgulamak için Buhârî, kitabının ilim bölümüne böyle bir bâb başlığı yerleştirmiştir. Çünkü bu yöntemin sıhhatine dair bazı hadisçilerin çekinceleri vardır.<sup>86</sup> Özellikle Iraklı muhaddisler, Vekî İbnü'l-Cerrâh (ö. 197/812), Muhammed b. Selam (ö. 225/839) ve Ebû Asım (ö. 287/900) gibi âlimler kırâat metodunu hadis tahammülünde hoş karşılamamaktadır.<sup>87</sup> Diğer taraftan hadisçiler semâ metodu ile kırâat metodunu mukayese etmişler ve kırâatle semânın derecesi ve bu iki metodun birbirine tercih edilmesi konusunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi: Kırâat ve arz metodunu semâ metoduna tercih edenler. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İbn Ebî Zî'b (ö. 159/776) ve bir rivayete göre de İmâm Mâlik (ö. 179/795) bu görüştedir. Hatta Mâlik'in kırâat metodunu müstehap kabul ettiği nakledilir. İkincisi: Semâyı kırâata tercih edenler. Bu cumhurun görüşüdür. Başka bir görüşe göre de doğulu muhaddislerin cumhuru bu görüştedir. Üçüncüsü: Bu görüşteki âlimlere göre de semâ ve kırâat metodu eşittir. Hicâz ulemasının ve Kûfelilerin çoğu, İmâm Mâlik'in taraftarı olan Medi-

<sup>85</sup> Buhârî, "İlim", 6.

<sup>86</sup> İbn Mülakkın, *Tavzîh*, 3: 285.

<sup>87</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 1: 508.



neli hadisçiler ve Buhârî'nin görüşü bu yöndedir.<sup>88</sup> Tüm bu görüşlerin yanında müteahhirûn ulemanın genel kabulüne göre semâ metodu, kırâate tercih edilmektedir.<sup>89</sup> Bu iki metottan her birini diğerine tercih edenler<sup>90</sup> ya da bu iki metodu eşit görenler<sup>91</sup> tercih sebeplerini delillendirme cihetine gitmişlerdir. Bu çerçevede her grup kendi savını destekleyen görüşleri rivayetlerden, sahâbî ya da tâbî'nin sözlerinden veya akıl yürütmek kaydıyla ulaştıkları neticelerden hareketle savunmuşlardır.<sup>92</sup>

Kırâat metodu ile tahammül edilen hadislerin hangi lafızlarla nakledeceği hususu da usûlcüleri epeyce meşgul eden bir mesele olmuştur. Bu yöntemin en uygun ve sağlam lafzı olarak "قَرَأْتُ عَلَى فُلَانٍ" filanın huzurunda okudum veya "قُرِئَ عَلَيَّ فُلَانٍ، وَأَنَا أَسْمَعُ" filanın huzurunda okunurken ben de dinledim lafızları öne çıkmaktadır. Bunun dışında semâ yönteminde mutlak kullanılan lafızları kırâat ile takyid ederek kullanmak gerekmektedir. "حَدَّثَنَا فُلَانٌ قِرَاءَةً عَلَيْهِ" şeklindeki kullanım bunun en belirgin örneklerindedir.<sup>93</sup> Bu yöntemde haddesenâ ve ahberanâ lafızlarının mutlak olarak kullanılmasıyla ilgili de farklı görüşler bulunmaktadır. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Nesâî (ö. 330/915) gibi hadisçiler bu iki lafzın kırâat metodu için kullanılmasını kesin olarak reddetmektedir. Hicazlı, Kûfeli hadisçilerin büyük çoğunluğu, Zührî (ö. 124/742), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ b. Said el-Kattân (ö. 198/813) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi meşhur hadisçiler haddesenâ, ahberanâ ve enbeenâ lafızlarının semâ metodunda olduğu gibi kırâat metodunda da kullanılabileceğini ifade etmektedir. Üçüncü bir görüşte ise bu iki lafzın birbirinden farklı olduğu savunulmaktadır.<sup>94</sup> Bu görüşün en önemli müdâfii İmam Şâfiî'dir (ö. 204/820). O, semâ yöntemiyle tahammül edilen rivayetin naklinde "haddesenâ" hocaya arz edilen rivayetin naklinde "ahberanâ" rivayet lafızlarının kullanılması gerektiğini belirtir.<sup>95</sup> Müslim'de (ö. 261/875) bu görüş-

<sup>88</sup> İbn Mülakın, *Tavzihi*, 3: 286.

<sup>89</sup> Nevevî, *İrşâd*, 123.

<sup>90</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 271-274. Hatîb burada semâyı kırâate tercih edenleri ve onların dayandıkları delilleri peş peşe sıralamaktadır.

<sup>91</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 260-270; Rânehürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-faṣıl*, 420-428. Rânehürmüzî burada semâ ve kırâat metotlarını eşit derecede gören hadisçilerden nakillerde bulunmakta, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi önde gelen sahâbîlerden semâ metodu ile kırâat metodunun eşdeğer olduğuna dair bilgiler aktarmaktadır.

<sup>92</sup> Koçyiğit, *Hadis Istihlaları*, 42.

<sup>93</sup> İbnü's-Salâh, *Muḥaddime*, 138.

<sup>94</sup> İbnü's-Salâh, *Muḥaddime*, 139.

<sup>95</sup> Rânehürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-faṣıl*, 425.

tedir. Ayrıca hadisçiler ahberanâ rivayet lafzını kırâat metoduyla özdeşleşen kara'tü lafzının yerine geçecek bir işaret olarak kullanmaktadırlar.<sup>96</sup>

Netice itibariyle Buhârî, kırâat ve arz metodunu hadis öğrenme ve öğretme yöntemlerinin en önemlilerinden birisi olarak kabul etmektedir. Buhârî, "Muhaddisin huzurunda kırâat ve arz" konu başlığını kitabına yerleştirmesi, bu başlıktan önce "Hocanın öğrencilerin bilgilerini ölçmek için ortaya problem atması" gibi bir konuya eserinde yer vermesiyle başlıklar arasında ilinti kurarak ve bu başlıklar içerisinde kırâat yöntemine delil olacak rivayetleri kullanarak kabulünü güçlendirmektedir. O, söz konusu başlıklar altında rivayetlerden delil getirerek bu metodun sıhhatini ortaya koymakta böylece kırâat ve arz metodunun sıhhatine şüpheyle bakan hadisçilere de mesaj vermektedir. O, kırâat metodunun cevazına dair görüş belirtmekle kalmamakta meşhur hadisçilerin kırâatin cevazını savunduklarını naklederek görüşünün isabetli olduğunu belirtmektedir. Kırâat metodunda kullanılacak rivayet lafızlarından bahsederken de semâ yöntemiyle özdeşleşen haddesenâ lafzının kırâat yöntemi için kullanılabilirliğini nakletmesi dikkat çekmektedir. Meşhur hadisçilerin semâ ile kırâat metodlarını eşit kabul ettiklerini nakletmektedir. Kendisinin bunu nakletmesi, daha sonraki hadis usûlcüleri tarafından da Buhârî'nin her iki metodu eşit gördüğünün kabul edilmesine ve semâ metoduna eserde yer vermediğinin iddia edilmesine rağmen Buhârî'nin "Kitâbü'l-İlim" bölümündeki öncelik sırası ve açıklamaları onun semâyı kırâat yöntemine tercih ettiği kanaatini güçlendirmektedir.

1262 | db

### 2.1.3. Münâvele ve Mükâtebe

Münâvele, şeyhin hadislerini ihtiva eden kitabını bunlar benim filandan işittiklerimdir veya yazdıklarım diyerek rivayet etmesi için elden talebeye vermesidir.<sup>97</sup> Mükâtebe ise, hadis hocasının işittiği rivayetleri veya hadislerinden bazısını yakında veya uzakta olan bir kimseye yazıp göndermesidir.<sup>98</sup> Buhârî, tahammül ve edâ yöntemlerinden önce semâya işaret etmiş, semâ metodunda kullanılan rivayet lafızlarıyla ilgili bilgi vermiş, sonra kırâat ve arz metodu için bir konu ayırmıştır.<sup>99</sup> O, "Münâvele hakkında söylenenler ve âlimlerin bilgileri yazarak diğer memleketlere göndermeleri" şeklinde bir konu başlığı altında münâvele ve ismini zikretmese de mükâtebe yöntemine yer vermiştir. O, bâb başlı-

<sup>96</sup> İbnü's-Salâh, *Muḥaddime*, 139.

<sup>97</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 326; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 154.

<sup>98</sup> Süyûtî, *Tedrib*, 1: 480.

<sup>99</sup> İbn Mülakkın, *Tavzîh*, 3: 293.

ğının altında halife Osman b Affân'ın (ö. 35/656) Mushaf'ı çoğaltarak diğer İslam beldelerine göndermesini ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Yahya b. Said el-Kattân ve Mâlik b. Enes gibi şahsiyetlerin bunu caiz görmesini naklederek münâvele ve mükâtebeyi tecvizinin alt yapısını oluşturmaktadır. Daha sonra muallak olarak naklettiği şu rivayetle de görüşünü desteklemektedir. Rivayette Hz. Peygamber bir seriyye esnasında seriyye komutanına yazılı bir belge vererek "Bunu filan yere ulaşmadan açıp okuma!" demiş, komutan da Hz. Peygamber'in dediği yere gelince o belgeyi açıp okumuş ve Hz. Peygamber'in emirlerini askerlere bildirmiş-tir.<sup>100</sup> Buhârî bazı Hicazlı hadisçilerin<sup>101</sup> bu rivayeti münâvelenin cevazına delil gösterdiklerini belirtmiş, kendisi de bu görüşleri naklederek münâvelenin sıhhatini ispat etmiştir. Buhârî, münâvele ve mükâtebe metodu ile ilgili delilleri sadece tercemede zikretmekle yetinmemiş konu başlığı altına yerleştirdiği iki rivayetle de delillerini güçlendirmiştir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in Abdullah b. Huzâfe es-Semhî'yi (ö. 35/655)<sup>102</sup> Bahreyn emirine bir mektupla göndermesi<sup>103</sup> ve Enes b. Mâlik'in naklettiği Hz. Peygamber'in bir mektup yazıp da mektubu mühürlemesini<sup>104</sup> muhtevi diğer haberle de konuyu detaylandırmaktadır. Ancak Buhârî konuyu detaylandırırken münâveleden mükâtebeye de geçiş yapmaktadır. O adeta münâvele ile mükâtebeyi birleştirmektedir.<sup>105</sup> İbn Hacer bu durumu şöyle izah etmektedir. "Buhârî semâ ve kırâat metotlarını işledikten sonra cumhurun muteber kabul ettiği diğer tahammül ve edâ yöntemlerine geçmiştir. Bunlar münâvele ve mükâtebedir. Buhârî adeta bu iki metodu bir seviyede göstermiştir. Oysa birçok hadisçi münâveleyi, mükâtebeye tercih etmektedir."<sup>106</sup>

Kastallânî de (ö. 923/1517) Buhârî'nin böyle bir bâb başlığı tercihiyle münâvele makrûn bi'l-icâzeyle mükâtebeyi derece ve sıhhat açısından eşit gördüğünü, oysaki Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) de içerisinde olduğu birçok âlimin, hocanın bizzat söyleyerek rivayet izninin vaki olmasından dolayı münâveleyi mükâtebeye tercih ettiğini ifade etmekte, adeta Buhârî 'ye katılmadığını belirtmektedir.<sup>107</sup> Ancak Buhârî'nin münâvele

<sup>100</sup> Buhârî, "İlim", 7.

<sup>101</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 2: 26. Buhârî'nin Hicazlı hadisçilerle hocası Humeydî'yi kastettiği belirtilmektedir.

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, 1: 155.

<sup>103</sup> Buhârî, "İlim", 7.

<sup>104</sup> Buhârî, "İlim", 7.

<sup>105</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 69.

<sup>106</sup> İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, 1: 154.

<sup>107</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerḥi şaḥîḥi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905), 1: 162.

ile eşit derecede gördüğü mükâtebenin de mükâtebe makrûn bil icâze (izinli mükâtebe) olduğu unutulmamalıdır.<sup>108</sup>

Daha sonraki dönemlerde sekize çıkan ve bu şekilde yerleşen hadis tahammül ve edâ yöntemlerinden Buhârî'nin eserinde açıkça zikretmediği metotlar Buhârî'nin bunları caiz görmediği şeklinde anlaşılmıştır.<sup>109</sup> Elbette hadisçilerin konuya yaklaşımı da Buhârî'nin tahammül ve edâ ile ilgili bu görüşte olduğu fikrini güçlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer, Buhârî'nin hadis öğrenme ve öğretme yollarından icâze, mükâtebe, vasiye ve vicâdeyi adeta sıhhatlerine kanaat getirmeyerek eserinde zikretmediğini ifade etmektedir.<sup>110</sup> İbn Hacer'in bu görüşüne karşın Hatîb el-Bağdâdî, Buhârî'nin icâzet metodunu tecviz ettiğine dair haberler nakletmektedir.<sup>111</sup> İbn Hacer her ne kadar Buhârî'yi icâzenin cevazına muhalif göstermekte ısrar etse de, onun bu ısrarı *Sahîh*'in kaynaklarıyla olan münasebetlerinin tetkikinin doğurduğu netice ile bağdaşmamaktadır.<sup>112</sup>

Netice itibariyle Buhârî hadis tahammül ve edâ yöntemleri içerisinde en önemlilerinden biri olarak gördüğü münâveleye eserinde yer vermiş, hangi tür münâvelenin makbul olduğunu konu başlığında ve başlığın altında zikrettiği rivayetlerle ortaya koymuştur. O, münâveleden icâzetli münâveleyi kastetmiştir. İcâzetli münâvelenin hadisçiler tarafından icâzetin de en yüksek derecesi olarak kabul edilmesi eserinde tahammül ve edâ yöntemlerinden icâzete bir konu başlığı ayırarak yer vermeyen Buhârî'nin zımnen icâzeti de tecviz ettiği söylenebilir. Diğer taraftan o, açıkça zikretmese de bâb başlığında münâvele yanında zikrettiği tahammül metodu mükâtebedir. Hatta o, münâvele ile mükâtebeyi eşit gördüğü için hadisçiler tarafından da tenkit edilmiştir. Onun sahih kabul ettiği mükâtebe de izinli mükâtebedir.

## 2.2. Hadis Hocasının Ahlakı ve Hadis Öğrencisinin Âdâbı

Buhârî, eserinin ilim bölümünde klasik hadis usûlü eserlerinin temel konularından birisi olan muhaddisin ahlakı ve hadis talebesinin âdâbı mevzûuna müstakil bir bâb ayırmamıştır. Ancak ilim bölümünün birçok konu başlığı adeta muhaddisin ahlakı ve hadis öğrencisinin âdâbı konusunun alt başlıkları şeklinde tasnif edilmiştir. Hadis usûlü eserlerinde bu

<sup>108</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2: 24.

<sup>109</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 69.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Fetûhü'l-bârî*, 1: 156.

<sup>111</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 349.

<sup>112</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 70.

konu âdâbu'l-muhaddis<sup>113</sup> ve âdâbu tâlibi'l-hadîs<sup>114</sup> başlıkları altında işlenmektedir. Buhârî'nin ilim bölümünde müstakil bir bâb olarak işlediği birçok konu daha sonra hadis usûlü eserlerinin veya bu konuda telif edilen müstakil eserlerin ilham kaynağı olmuş görünmektedir. Onun bu konudaki yaklaşımları sonraki hadis usûlü eserlerine ve bu konuda telif edilen müstakil eserlere adeta kaynaklık etmiştir.

Hadis usûlü eserlerinin temel konularından birisi olarak görülen bu mevzuda müstakil bir eser telif eden Hatîb el-Bağdâdî eserinin ismini *el-Câmi' li ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*<sup>115</sup> olarak belirlemiştir. O, hoca için ahlak, talebe için âdâb kelimelerini kullanarak hocaya ahlakın, talebeye de birinci derecede âdâbın lazım olduğunu vurgulamış olmalıdır.<sup>116</sup>

Buhârî'nin ilim bölümünde hadis hocasının ahlakına dair tasnif ettiği konu başlıkları şunlardır. Soru soran kişiye konuşma bitince cevap vermek,<sup>117</sup> gerektiğinde yüksek sesle bilgiyi nakletmek,<sup>118</sup> öğrencilerin bilgilerini ölçmek için onlara soru sormak,<sup>119</sup> öğrenciyi bıktırıp usandırmamak,<sup>120</sup> eğitim öğretim için haftanın belli günlerini tahsis etmek,<sup>121</sup> öğrencilerinin ilmini artırması için Allah'a dua etmek,<sup>122</sup> öğrencileri öğrendikleri bilgileri başkalarıyla paylaşmaya teşvik etmek,<sup>123</sup> öğrenciler ilmin vakarına uygun davranmadıklarında onları ikaz etmek,<sup>124</sup> anlattıklarının iyice anlaşılması için tekrar yapmak,<sup>125</sup> gerçek ilim sahibinin Allah olduğunu unutmamak,<sup>126</sup> yanlış anlaşılması muhtemel olan bilgileri öğrencilerle paylaşmamak.<sup>127</sup>

Hadis öğrencisinin riayet etmesi gereken prensipler ise şu şekilde başlıklandırılmaktadır: İlim meclisinde uygun bir yere oturmak,<sup>128</sup> öğren-

<sup>113</sup> İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 236; Süyûtî, *Tedrib*, 2: 565.

<sup>114</sup> İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 245; Süyûtî, *Tedrib*, 2: 583.

<sup>115</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhan, 2 c. (Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts).

<sup>116</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, 7. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 48.

<sup>117</sup> Buhârî, "İlim", 2.

<sup>118</sup> Buhârî, "İlim", 3.

<sup>119</sup> Buhârî, "İlim", 5.

<sup>120</sup> Buhârî, "İlim", 11.

<sup>121</sup> Buhârî, "İlim", 12.

<sup>122</sup> Buhârî, "İlim", 17.

<sup>123</sup> Buhârî, "İlim", 25.

<sup>124</sup> Buhârî, "İlim", 28.

<sup>125</sup> Buhârî, "İlim", 30.

<sup>126</sup> Buhârî, "İlim", 44.

<sup>127</sup> Buhârî, "İlim", 49.

<sup>128</sup> Buhârî, "İlim", 8.

diklerini başkalarıyla paylaşmak,<sup>129</sup> hadis/ilim öğrenmeye küçük yaşta başlamak,<sup>130</sup> hadis öğrenmek için yolculuk (rihle) yapmak,<sup>131</sup> derse gide-  
mediği zaman yerine dersi takip edecek bir arkadaşını göndermek,<sup>132</sup>  
hocanın önünde saygılı bir şekilde oturmak,<sup>133</sup> anlayamadığı hususları  
hocaya sormak,<sup>134</sup> öğrendiklerini yazmak,<sup>135</sup> dersi sessizce dinlemek,<sup>136</sup>  
utanma duygusunun öğrenme arzusuna engel olmaması veya utandığı  
konudaki bir meseleyi başkasına sordurmak.<sup>137</sup>

Sonuç olarak Buhârî kendisinden asırlar sonra telif edilen hadis usu-  
lü eserlerinin önemli konularından birisinin başlıklarını<sup>138</sup> eserinin ilim  
bölümünün farklı bâblarında koymuş bulunmaktadır.

### 2.3. Hadis Yolculukları (er-Rihle fî talebi'l-hadîs)

Hadis öğrenmek, râvi hakkında bilgi edinmek ve bir yerleşim bölge-  
sindeki meşhur hadisçilerden rivayette bulanmak için yapılan yolculukla-  
ra er-Rihle fî talebi'l-hadîs denir.<sup>139</sup> Meşhur pek çok muhaddis, kendile-  
rinden önce hadis cüzlerinde yazılmış hadisleri dinlemek ve o hadisleri  
rivayet edebilme icâzeti almak üzere meşakkatli yolculuklar yapmıştır.<sup>140</sup>  
Bu yolculuklar hadislerin toplanması ve yazılması ile ilgili faaliyetlerin de  
temelini teşkil etmektedir.<sup>141</sup> Bu faaliyet Hz. Peygamber döneminde baş-  
lamış,<sup>142</sup> sonra da devam etmiştir. Kaynaklar ünlü sahâbî Ebû Eyyûb el-  
Ensârî'nin (ö. 49/669) Hz. Peygamber'den işittiği bir hadisi teyit etmek  
için Medine'den Mısır'daki Ukbe b. Âmir'in (ö. 58/678) yanına gittiğini,  
hadisi tespit edip doğruca Medine'ye geri döndüğü bilgisini vermekte-

<sup>129</sup> Buhârî, "İlim", 9.

<sup>130</sup> Buhârî, "İlim", 18.

<sup>131</sup> Buhârî, "İlim", 26.

<sup>132</sup> Buhârî, "İlim", 27.

<sup>133</sup> Buhârî, "İlim", 29.

<sup>134</sup> Buhârî, "İlim", 36.

<sup>135</sup> Buhârî, "İlim", 39.

<sup>136</sup> Buhârî, "İlim", 43.

<sup>137</sup> Buhârî, "İlim", 50-51.

<sup>138</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3: 215. Nevevî, *İrşâd*, 167-172; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâişü'l-ħasîs şerhu ihtisari 'ulûmi'l-ħadîs* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1408/1988), 113-118; Süyûtî, *Tedrib*, 2: 568; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 246-251.

<sup>139</sup> Dursun Sarı, "En Uzun Hadis Yolculuğu (Rihle): Ebu'l-Esbağ Abdülaziz b. Abdülmelik b. Nasr el-Endülüsi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020): 1438.

<sup>140</sup> İbrahim Hatipoğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 106.

<sup>141</sup> Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 421.

<sup>142</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 100; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-ħadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1395/1975), 71-88; Ebû Dâvûd, "İlim", 10.

dir.<sup>143</sup> Sahâbenin, tâbiîn<sup>144</sup> bir hadis için şehirden şehre yaptıkları yolculuk tabii bir ilmî yolculuk olarak görülebilir. Özellikle hicrî ikinci asırdan itibaren bir beldenin hadislerini toplamak için şehirlerine uğrayıp hadislerini araştırmayı ise sistemli bir rihle olarak kabul etmek daha uygundur.<sup>145</sup> Bu seyahatlerin hadis ilmine katkıları ve hadis tarihi için önemi muhaddislerce çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir.<sup>146</sup>

Hadis tarihinin en önemli organizasyonlarından olan ve hadis ilmine sayısız faydası bulunan rihleler Buhârî'nin döneminde hiçbir hadisçinin kayıtsız kalamayacağı ilmî faaliyetlerden biriydi. Buhârî de bu çerçevede birçok seyahat yapmıştır. Buhârî önce kendi coğrafyası olan Mâverâünnehir, ardından da Suriye, Mısır, Cezîre, Basra, Kûfe, Hicâz gibi önemli ilim merkezlerini dolaşmış, oralardaki hocalarla bilgi alışverişinde bulunmuş, çok sayıda hocadan hadis almıştır.<sup>147</sup>

Buhârî, *Sahîh*'in ilim bölümünde tamamen rihleye ayrılmış bir konu "Hadis elde etmek için yolculuğa çıkmak"<sup>148</sup> ve rihle ile ilintili başka bir konu "Bir meselenin çözümü için bilen bir kişinin yanına yolculuk yapmak ve öğrendiğini öğretmek"<sup>149</sup> olmak üzere iki başlık altında mevzûya yer vermiştir. Buhârî, "Hadis elde etmek için yolculuğa çıkmak" başlığını koyduğu bâbin tercemesinde ünlü sahâbî Câbir b. Abdullah'ın (ö. 74/693) Abdullah b. Üneys'in (ö. 80/699) bildiği bir tek hadisi öğrenebilmek için bir aylık yolu katettiğini haber vermektedir. Çünkü Abdullah b. Üneys o sırada Şam'da bulunmaktadır.<sup>150</sup> Buhârî'nin bu bâb başlığı altında konuyla ilgisi bakımından yer verdiği rivayetteki şu bölüm dikkat çekicidir: Mu-

<sup>143</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-ḥadîs*, 118.

<sup>144</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-ḥadîs*, 127. Bu ve benzeri örnekler Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu eserinde bir araya getirilerek derlenmiştir. Bunun dışında bu ve benzeri rivayetler dağınık olarak hadis eserlerinde de mevcuttur. Kesîr b. Kays'ın anlattığına göre Ebu'd-Derdâ Dimeşk mescidinde iken bir adam gelerek, "Senin rivayet ettiğini işittiğimi bir hadis için Medine'den geliyorum." der. Ebu'd-Derdâ, "Ticaret veya başka bir iş için gelmedin mi?" diye sorduğunda adam, hayır diyerek cevap verir. Ebû Dâvûd, "İlim", 1.; Tirmizî, "Ebvâbü'l-İlim", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

<sup>145</sup> Kuzudîşli, *Hadis Tarihi*, 108.

<sup>146</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 102; Hatipoğlu, "Rihle", 35: 107; Ali Yardım, *Hadîs I-II*, 3. Bs (İstanbul: Damla Yayınları, 1997), 160.

<sup>147</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 12: 394-395.

<sup>148</sup> Buhârî, "İlim", 19.

<sup>149</sup> Buhârî, "İlim", 26.

<sup>150</sup> Muhammed b. Yusuf Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1356/1937), 2: 53; Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *et-Tevşîḥ şerḥu'l-câmi'îş-şahîḥ*, thk. Rıdvan Câmî Rıdvan (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419/1988), 1: 256. Süyûtî, hadisin kısas hakkında olduğu bilgisini de vermektedir.

sa, İsrailoğulları'nın ileri gelenlerinden bir topluluğun yanındayken adamın birisi gelerek "Senden daha bilgili birini biliyor musun?" diye sordu. Musa ise "Hayır" dedi. Bunun üzerine Allah, Musa'ya şöyle vahyetti. "Bilakis, kulumuz Hızır var." Musa, onun yanına nasıl gideceğini sordu. Allah, balığı, onun için bir işaret kıldı ve ona "Balığı kaybedince geri dön, onunla buluşacaksın." denildi.<sup>151</sup>

Buhârî bu bâbda konu ile ilgili iki önemli hususu vurgulamaktadır. Bunlardan birincisi günümüz hadisçilerince sistemli hadis yolculukları olarak isimlendirilen hadis yolculuğudur ki, Buhârî, Medine'den Şam'a bir hadisi teyit etmek için giden Câbir b. Abdullah örneğini bunun için vermiş olmalıdır. İkincisi ise konu başlığı altında kaydettiği İbn Abbas rivayetinde Hz. Musa'ya kendisinden daha bilgili birisinin yanına nasıl gidileceği öğretilerek rihlenin meşruiyeti temellendirilmektedir. Ayrıca burada deniz yolculuğuna vurgu yapılarak rihlelerin meşakkatine de işaret edilmektedir. Buhârî hadis öğrenmek için sefere, meşakkatli yolculukların faziletine işaret etmiş, Câbir b. Abdullah gibi meşhur bir sahâbînin Medine'den kalkıp nispeten daha az tanınan Abdullah b. Üneys'den yalnızca bir hadis dinlemek için Şam'a yolculuk yapmasını örnek göstererek âlim bir kişinin ilmen kendinden daha aşağı düzeydeki birisinden ilim öğrenebileceğini belirtmek istemiştir.<sup>152</sup>

1268 | db

Buhârî ilim bölümünde, "Bir meselenin çözümü için bilen bir kişinin yanına yolculuk yapmak ve öğrendiğini öğretmek"<sup>153</sup> başlıklı bir konuyu daha rihle meselesine tahsis etmiştir. Burada bir kadının Ukbe b. Hâris'e gelerek hem kendisine hem yeni evlendiği eşine süt emzirdiğini söylemesi üzerine onun bu durum karşısında nasıl hareket edeceğini öğrenmek üzere Medine'deki Hz. Peygamber'e giderek mevzûyu ona sormasını rihleye örnek olarak göstermektedir. O böylece sahabenin ilim/hadis öğrenmeye düşkünlüğüne ve onların Allah'a yaklaştıracak amelleri nasıl tercih ettiklerine de işaret etmektedir.<sup>154</sup> Burada ilim ya da hadis öğrenmedeki amacın onunla amel etmek olduğu da belirtilmektedir. Hatta Şam'ın en uzak diyarlarından Yemen'in en uç bölgelerine bir insan kalan ömründe istifade edeceği bir kelimeyi öğrenmek için seyahat etse bu yolculuk kârlı bir sefer olarak addedilmiştir.<sup>155</sup> Buhârî'nin rihle konusuna iki bâb ayırması, bu bâblardan birinin diğerinin tekrarı gibi anlaşılabil-

<sup>151</sup> Buhârî, "İlim", 19.

<sup>152</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 2: 73.

<sup>153</sup> Buhârî, "İlim", 26.

<sup>154</sup> İbn Mülakın, Tavzîh, 3: 443.

<sup>155</sup> Ebü'l-Hasan İbn Battâl, Şerhu şaîhi'l-Buĥârî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 1: 168.



mehtedir. Ancak Aynî'nin de (ö. 855/1451) belirttiği üzere iki bâb arasında fark vardır. Daha önce işlenen bâbda Buhârî ilme teşvik ve hadis öğrenme iştiyaki uğrunda diyarlar dolaşmaya işaret etmiş, bu bâbda ise bir kişi hakkında vuku bulan şahsi bir meseleyi o mesele hakkında bilgisi olana sorma konusuna değinmiştir.<sup>156</sup>

Buhârî, er-Rihle fî talebî'l-ilm mevzûuna ilim bölümünde iki konu ayırarak rihlelerin hadis ilim tarihindeki önemine değinmektedir. O, gerek kullandığı bâb başlıkları gerekse başlıklar altında tasnif ettiği hadis rivayetleriyle konu hakkındaki görüşlerini de beyan etmektedir. O, gerek bir şehirden diğerine fikhî bir mesele veya daha iyi bilene sormak için yapılan yolculuğu; gerekse hadis almak için yapılan meşakkatli sistematik yolculukları hadis ilminin temel konularından birisi olarak kabul etmektedir.

#### 2.4. Hz. Peygamber'e Yalan İsnad Etmek

Kızb, hadis ilminde söz, fiil, takrir veya sıfatın kasten uydurulup Hz. Peygamber'e nisbet edilmesini, râvinin işitmediği bir rivayeti işittiğini söylemesini, rivayetin senedini değiştirmesini, hocasına ait olmayan bazı rivayetleri ona nisbet etmesini, hocasının rivayetlerine başka rivayetler sokuşturmasını ifade etmektedir.<sup>157</sup>

db | 1269

Buhârî "Hz. Peygamber'e yalan isnat etmenin günah olması" bâb başlığı altında konuyu işlemektedir. Konu başlığı altında beş hadis naklederken, aslında bu konuya ne kadar ehemmiyet verdiğini de göstermektedir.<sup>158</sup> Çünkü ilim bölümünde bir başlık altında en fazla hadis naklettiği konu budur. Onun bu başlık altında yer verdiği rivayetler şunlardır: "Benim adıma yalan söylemeyin. Kim benim adıma yalan söylerse cehenne girer.", Abdullah b. Zübeyr, babası Zübeyr b. Avvam'a, "Falancaların rivayet ettiği gibi senin de Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini işitmiyorum." dediğinde o, Hz. Peygamber'den "Benim adıma yalan söyleyen ateşteki yerine hazırlansın." sözünü işittiğini söylemiştir. Enes b. Mâlik beni, sizlere çok hadis rivayet etmekten Hz. Peygamber'in "Kim bilerek bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın." sözü alıkoymaktadır, demektir. "Söylemediğimi bana isnat eden cehennemdeki yerine hazırlansın." rivayeti ve Ebû Hüreyre'den nakledilen şu rivayetle onun bu bâbda zikrettiği rivayetler sona ermektedir. "İsmimi verin ancak

<sup>156</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 2: 100.

<sup>157</sup> Emin Aşıkutlu, "Kızb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26: 126.

<sup>158</sup> Buhârî, "İlim", 38.

künyemi kullanmayın. Beni rüyada gören beni (gerçekten) görmüş gibidir. Zira şeytan, benim suretime bürünemez. Benim adıma bilerek yalan söyleyen de cehennemdeki yerine hazırlansın.”

Öncelikle bu bâbdaki hadisler günahı açıklamak için serdedilmemiştir. Bu rivayetler Hz. Peygamber adına yalan uyduranlara cehennem vadinini ifade etmektedir. Buhârî bu başlık altında hadisleri mükemmel bir sistem ve kurgu ile tasnif etmiştir. O, öncelikle konunun maksadını açıklayan Hz. Ali rivayetiyle<sup>159</sup> konuya başlamış, ikinci olarak Abdullah b. Zübeyr'in babası Zübeyr b. Avvâm'la olan diyaloguyla devam etmiştir. Burada Zübeyr, Hz. Peygamber'den ilgili hadisi duyduğu için çok hadis rivayet etmediğini söylemektedir.<sup>160</sup> Böylece Buhârî sahâbenin hadis nakletme konusundaki titizliğine ve Hz. Peygamber'e yalan isnat etmeme konusundaki hassasiyetine dikkat çekmektedir. Enes rivayeti ile de, çok rivayette bulunmanın çok hatayı da beraberinde getireceğinden dolayı sahâbenin çok rivayetten imtina ettiğini vurgulamaktadır.<sup>161</sup> Kaynaklarda Hz. Ali ve Enes rivayetlerinden dolayı hadis bilen birçok sahâbenin bildikleri hadisleri insanlara nakletmeden dünyayı terk ettikleri bildirilmektedir.<sup>162</sup> Çünkü onlar çok hadis rivayet etmeyi değil dini tebliğ etmeyi görev telakki etmişlerdir. Son olarak, naklettiği Ebû Hüreyre rivayetiyle de Hz. Peygamber'e yalan isnat etmenin haramlığına<sup>163</sup> işaret etmektedir.<sup>164</sup>

1270 | db

Hız. Peygamber'e nisbet edilen ve ona ait olmayan söz, fiil ve davranışları onun hadislerinden ayırt etmek aslında hadis ilminin temel meselesidir. İlk günden, gümümüne Ehl-i hadîs'in tek amacı Resulullah'a ait olmayan hadislerin ona nisbet edilmesini önlemek, onun hadislerine karışan diğer beşer sözlerini onun sünnetinden ayırt etmektir. Bu, hadis ilminin varlık gayesidir. Çünkü hadis ilminin gayesi hadisin sahîh olanını zayıfından ayırmaktır.<sup>165</sup> Diğer taraftan hadis usûlünün râvide bulunması gereken şartlar çerçevesinde en temel konularından birisi olan ve sika bir râvinin vazgeçilemez vasfı olan adaleti ortadan kaldıran en önemli etken Hız. Peygamber adına yalan söylemektir.<sup>166</sup> Çünkü muhaddisler râviyi

<sup>159</sup> يُقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيًّا، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ

عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: فَلْتُ لِلزُّبَيْرِ: إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ؟ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَفَارِقْهُ، وَلَكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَةَ مِنَ النَّارِ

قَالَ أَنَسٌ: إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَةَ مِنَ النَّارِ

<sup>162</sup> İbn Battâl, *Şerh*, 1: 184.

<sup>163</sup> عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَسْمَعُوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُمُوا بِكُنْيَتِي، وَمَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَمْتَلِئُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَةَ مِنَ النَّارِ

<sup>164</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 202.

<sup>165</sup> Ahmed Naim, "Mukaddime", 6.

<sup>166</sup> Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 199; Yücel, *Hadis Usûlü*, 114.

yalan söylemesi, yalanla itham edilmesi gibi adaletindeki kusurları veya çok hata yapması, güvenilir râvilere çokça muhalefet etmesi gibi zaptındaki yetersizlikleri sebebiyle terk etmişlerdir.<sup>167</sup> Hatta bazı âlimler Hz. Peygamber adına kasten yalan söylemeyi cumhurun hilafına küfür kabul etmişlerdir.<sup>168</sup>

Diğer taraftan hadisçiler “Kim bana kasten yalan isnat ederse” rivayetlerinin tarihlerini toplamaya gayret etmişler, bu rivayetin, yirmi, kırk, yüz,<sup>169</sup> hatta iki yüz sahâbîden nakledildiği bilgisini aktarmışlardır.<sup>170</sup> Onlara göre Aşere-i mübeşşereden olan tüm sahâbîlerin tamamının Hz. Peygamber’den birlikte rivayet ettikleri tek hadis de budur.<sup>171</sup> Rivayetin sahâbeden itibaren bu kadar çok tarikten ve meşhur sahâbîden nakledilmesinden dolayı bir grup hadisçi bu rivayetin kesinlikle mütevâtir haber niteliğinde olduğunu benimsemiştir.<sup>172</sup> İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) ise söz konusu rivayetin lafzen mütevâtir haberin tek örneği olduğunu ifade etmektedir.<sup>173</sup>

Konuyla ilgisi bakımından hadisçiler bu rivayetlerden şu sonuçları çıkarmaktadır: a. Bu rivayetler Hz. Peygamber adına yalan söylemenin, ona yalan isnat etmenin ne büyük bir haram olduğunu ortaya koymaktadır. b. Hz. Peygamber adına yalan isnat etmenin günahlığı yalanın konusuna göre değişmez. Yani onun adına yalan söylemek ahkâma dair meselelerde ne kadar ağır bir günahsa terğîb ve terhîbe dair konularda da o kadar büyük bir günahdır. c. Bir kimse mevzu olduğunu bildiği veya düşündüğü bir rivayeti onun uydurma olduğu bilgisini paylaşmadan naklederse o kimse de cehennem tehdidiyle karşı karşıyadır. d. Bir kimse zayıf hadis rivayet eder, rivayetinde onun zayıf olduğunu açıkça beyan etmez, onu sahih ve hasen hadis gibi Rasulullah şöyle yaptı, şöyle söyledi diyerek nakleder, böylece zamanla mevzu rivayetlerle dolup taşan eserler meydana gelirse buna sebep olanlarda bu yasağın ve tehdidin şumulündedir. e. Arap dilini iyice öğrenememekten kaynaklı hataların da bu hadisin kapsamına girip girmediği düşünülmüştür. Bundan dolayı râvinin dilbilgisi ve gramer kurallarını iyi bilmesi, terim ve istilahlara hâkim olması gerekmektedir.<sup>174</sup>

<sup>167</sup> Yücel, *Hadis Istılahları*, 146.

<sup>168</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 202.

<sup>169</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 203.

<sup>170</sup> Nevevî, *Minhâc*, 1: 68.

<sup>171</sup> Kâsımî, *Ḳavâ’idü’l-tahdîs*, 180.

<sup>172</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 203.

<sup>173</sup> İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 269.

<sup>174</sup> Aynî, *‘Umdetü’l-ḳârî*, 2: 148-149.

Sonuç olarak Buhârî, Hz. Peygamber adına yalan uydurmayı yasaklayan beş farklı rivayetten bir kompozisyon oluşturmuş ve müstakil bir konu inşa etmiştir. O, ilim bölümünde hiçbir konuda beş rivayet nakletmemişken bu konuda birbirini mefhum olarak destekleyen beş rivayetle konuya verdiği ehemmiyeti ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre de hadis ilminin varlığının gayesi Hz. Peygamber adına uydurulan yalanları onun hadislerinden ayırmaktır. O bu gayeye hizmet etmek adına Hz. Ali rivayetiyle Hz. Peygamber'in ikazını, Hz. Zübeyr ve Enes rivayetleriyle Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olan sahâbîlerin onun ikazının kapsamına girme endişesiyle nasıl hadis rivayetinden imtina ettiklerini, Hz. Ebû Hüreyre rivayetiyle de bu amelîyenin ne kadar büyük bir haram olduğunu ortaya koymaktadır.

### 2.5. Hıfz ve Kitabet: Hadislerin Korunması ve Yazılması

Sözlükte ezberlemek ve muhafaza etmek anlamlarına gelen hıfz, hadis usûlünde râvinin şeyhinden işittiği hadisleri güzelce ezberleyip muhafaza ederek yeri geldiğinde ne eksik ne fazla olarak kendi talebelerine rivayet edebilme yeteneğine denir.<sup>175</sup> Hadis usûlünde hıfz ile en ilgili kavram zabttır. İnsanın işittiği herhangi bir bilgiyi aradan uzun zaman geçmiş olsa bile, dilediği anda hatırlayabilecek bir şekilde iyi belleyip hıfz etme yeteneğine sahip olması manasına gelen zabt, rivayetin kabulü için bir râvide bulunması gereken iki önemli sıfattan birisidir.<sup>176</sup> Hadisçilerin ve fıkıhçıların çoğunluğu bir râvinin rivayetlerinin delil olarak kabul edilebilmesi için o râvinin adil ve rivayet ettiklerini zâbit, yani muhafaza edebilmesini şart koşmaktadır. Râvi hadisi ezberinden naklediyorsa ezberini çok iyi yapmış olması, kitabından naklediyorsa kitabını korumuş olması gerekmektedir.<sup>177</sup>

Buhârî, ilim bölümünün 38. bâbında hadis usûlünün temel konusu kizb ve kizb ile bağlantılı olarak râvide bulunması gereken en önemli şart olan adaleti işledikten sonra, 42. bâbda da "İlmin/hadisın korunması"<sup>178</sup> başlığı altında hadis usûlü ilminin önemli meselelerinden ve râvinin taşınması gereken iki şarttan diğeri olan zabt konusunu işlemektedir. Çünkü râvinin güvenilir olması yanında hadisi kendisine geldiği gibi koruyarak bir sonraki kimseye nakledebilmesi de son derece önemlidir. Bu sebeple adalet ve zabt, birbirlerinin eşit kardeşidir. Râvi hem şahıs olarak güven

<sup>175</sup> Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 130.

<sup>176</sup> Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 466.

<sup>177</sup> İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 104.

<sup>178</sup> Buhârî, "İlim", 42.

telkin etmeli hem de rivayetinin alınmasına ehil olmalıdır.<sup>179</sup> Bunun için Buhârî bu konu başlığı altında tamamı Ebû Hüreyre'den nakledilen ve hıfza tahsis edilmiş üç hadise yer vermektedir. Bu hadislerden birincisinde, Ebû Hüreyre kendisini çok hadis rivayet ettiği için tenkit edenlere, çok hadis rivayet etmesinin gerekçelerini izah etmekte ve bu kadar çok hadisi hangi şartlarda ezberlediğini beyan etmektedir.<sup>180</sup> Bir sonraki rivayette bu kadar çok hadisi nasıl hafızasında tutabildiğinin hikmetini açıklamakta,<sup>181</sup> son rivayette de hıfzında olan ve bildiği hadislerden ancak bir kısmını naklettiğini ifade etmektedir.<sup>182</sup>

Hadislerin korunmasının ve sonraki asırlara naklinin en önemli araçlarından biri hıfzdır ve râvinin taşınması gereken en önemli şartlardan olan zabt vasfını ortadan kaldıran kusurlar genellikle hıfz kaynaklıdır. Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Kifâye* adlı meşhur eserinde “Ezberlediği rivayeti karıştıran ya da değiştirenden hadis naklinin terk edilmesi”,<sup>183</sup> ve “Rivayetinde çok hata yapanın hadisinin delil olarak kullanılmaması”,<sup>184</sup> konu başlıkları altında bu konuya dair çok sayıda örneği aktarmaktadır. Kesretü'l-galat, vehm, muhâlefetü's-sikât, sû'l-hıfz gibi râvinin zabt vasfını etkileyen kusurlara bakıldığında bunların genellikle hıfz ile alakalı olduğu görülmektedir.

Buhârî, bu bâbda sahâbenin en fazla hadis ezberleyeni Ebû Hüreyre olduğu için yalnızca onun rivayetlerine yer vermiştir. Sâfî, onun zamanının en hâfızı olduğunu, bundan dolayı İbn Ömer'in onun cenazesine büyük saygı gösterdiğini, Resulullah'ın hadislerini onun muhafaza ettiğini söylediğini nakletmektedir.<sup>185</sup> Buhârî en fazla hadis ezberleyen ve sahâbe içerisinde en çok hadis rivayet eden bu mümtaz sahâbîye ait ve onun şahsıyla ilgili rivayetleri bu bâbda zikrederek onun hadise düşkünlüğünü, hadise olan hizmetini ve hadisleri ezberleme konusundaki gayretini örnek göstermiş olmalıdır. Ayrıca o, hadislerin korunmasında ve sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarılmasında hıfzın önemini vurgulamaktadır.

<sup>179</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar*, 1. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 124.

<sup>180</sup> Buhârî, “İlim”, 42.

<sup>181</sup> Buhârî, “İlim”, 42.

<sup>182</sup> Buhârî, “İlim”, 42.

<sup>183</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 134.

<sup>184</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143.

<sup>185</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 214.

Buhârî, hadislerin yazılması mevzûuna da müstakil bir konu tahsis etmiş, “İlmin/hadisın yazılması”<sup>186</sup> konu başlığı altında üç rivayete yer vermiştir. Bunlardan birincisinde Hz. Ali’nin farklı dînî hükümleri ihtiva eden sahifelere sahip olduğu; ikincisinde, Hz. Peygamber’in Ebû Şâh’a verilmek üzere veda hutbesini yazdırması; üçüncü rivayette de Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/684) hadisleri yazdığı için en fazla hadis bilen sahâbî olarak nitelendirilmesi yer almaktadır.<sup>187</sup>

Konu hadislerin yazılmasını yasaklayan<sup>188</sup> veya hadislerin yazılmasına izin veren<sup>189</sup> iki grup rivayetin varlığından dolayı hicrî ilk asrın başlarında tartışma konusu olmuştur.<sup>190</sup> Hadisçiler, hadisleri yazma yasağının sebeplerini ve hadis yazmaya izin verilmesinin gerekçelerini uzun uzadıya tartışmışlar,<sup>191</sup> Hz. Peygamber dönemindeki yazılı vesikaları ortaya koymuşlardır.<sup>192</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448), Buhârî’nin yönteminin tartışmalı konularda kesin kanaat belirtmemek olduğunu söylese de<sup>193</sup> onun görüşüne katılmak mümkün değildir. Buhârî bu konuda görüşlerini bundan daha açık ve net bir şekilde ifade edemezdi. O, önce sahâbenin elindeki sahifelerden, ardından Hz. Peygamber’in kendi hutbesini bizzat yazdırmasından, sonra da rivayetleri yazdığı için hadisi en iyi bilmekle vasıflandırılan Abdullah b. Amr’dan bahsetmek suretiyle ve eserinin hiçbir bölümünde hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlere yer vermeyerek konuya yaklaşımını sergilemektedir. O, hadislerin hızından sonra yazılmasına da müstakil bir başlık ayırmak suretiyle hadislerin korunması konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Hicrî üçüncü asrın başına kadar hadis usûlünün kaide ve kuralları konulmuş, uygulanmış ve bunlarla ilgili istihlaklar geliştirilmiştir. Ancak, bu

<sup>186</sup> Buhârî, “İlim”, 39.

<sup>187</sup> Buhârî, “İlim”, 39.

<sup>188</sup> Müslim, “Zühd”, 72.

<sup>189</sup> Ebû Dâvûd, “İlim”, 3.

<sup>190</sup> İbn Mülakkın, *Tavzîh*, 3: 559.

<sup>191</sup> Ebû Süleyman Muhammed Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen* (Haleb: Matbaatü’l-ilmîyye, 1351/1932), 4: 184; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-ḥadîs* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, ts), 266; Mehmet Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri*, 3. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

<sup>192</sup> Yardım, *Hadîs I-II*, 13-30; Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, 26-67. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-ḥadîs* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, ts), 266.

<sup>193</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 204.

usûl ve kaideler hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren yazılı olarak derlenip toparlanmıştır. Bu dönemde de hadis usûlü kaideleri müstakil usûl eserlerinde değil musannef eserlerin mukaddimelerinde ve bazı bölümlerinde, ilel, merâsîl, tarih türü eserlerde dağınık bir şekilde yer almıştır. Hadis usûlünün temel konularının günümüze ulaşmasını sağlayan ilk eserler bunlardır. Erken dönemde hadis usûlü konularına yer veren müelliflerden birisi de Buhârî'dir. O, *Sahîh*'in kitâbü'l-ilm bölümünde hadis usûlünün temel meselelerini incelemektedir. Konuları, hadis rivayetlerinden görüşünü destekleyecek kurgular oluşturmak suretiyle özgün bir şekilde işlemekte, bâb başlıklarında ve tercemelerde konuya yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ayrıca işlediği usûl konularına dair meşhur seleflerinin görüşlerini de nakletmektedir. Böylece daha erken dönemlerle ilgili bilgi aktarmakta, hadis usûlü tarihi ve gelişiminin seyri göstermek adına önemli bir rol üstlenmektedir. Buhârî'nin eserinin ilim bölümü erken dönemde kaleme alınmış bir hadis usûlü kitabı hüviyetindedir. O hadis usûlünün temel meselelerine dair kabullerini bu bölümde ortaya koyarken; kelamcılarla, Ehl-i re'y'in hadisçilere yönelttiği tenkitleri cevaplamayı da gaye edinmektedir. Diğer taraftan üçüncü asrın musannef eserlerinin hiçbirisinin ilim bölümü, hadis usûlü konularına çeşitlilik, derinlik ve teferruat bakımından *Sahîh*'teki düzeyde yer vermemektedir. Buhârî'nin ilim bölümünde en kapsamlı ve teferruatlı yer verdiği hadis usûlü konusu hadis öğrenim ve öğretim (tahammül ve edâ) metotlarıdır. *Sahîh*, hadis tahammül ve edâ yöntemlerinden derli toplu bir şekilde bahseden ve günümüze ulaşan ilk eserdir. Bunun dışında *Sahîh*'te hadis öğrencisinin ve hadis hocasının uyması gereken prensiplere (âdâbü'l-muhaddis ve âdâbü tâlibi'l-hadis), hadis öğrenmek için çıkılan yolculuklara (er-rihle fî talebi'l-hadîs), Hz. Peygamber adına yalan söylemeye (kizbü'r-râvi) ve hadislerin korunması ve yazılmasına (hıfz ve kitâbet) dair konulara yer verilmektedir.

Buhârî, hadisin hangi yolla öğrenildiğini ve nakledildiğini göstermesi açısından rivayet lafızlarına ehemmiyet vermekte "Haddesenâ", "Ahberanâ", "Enbeenâ" ve "Semî'tü" gibi lafızların rivayetdeki önemini vurgulamakta ve hadis rivayetinde bu lafızları eşit kabul etmektedir. O, tahammül ve edâ yöntemlerinin en üstünü olarak sema metodunu görmektedir. Semadan sonra en güvenilir yöntem olarak gördüğü kırâat ve arz metodunun sıhhatini ispat ederek bu metodu sahih görmeyenlere cevap vermektedir. O, ilginç bir şekilde daha sonraki usûlcülerin kabulünün aksine icâzetli münâvele ve icâzetli mükâtebe yöntemlerini eşit ve sahih kabul etmektedir. Bundan dolayı onun rivayet tahammül ve edâ yöntemleri içerisinde icâzeti kabul ettiği sonucu da çıkarılabilmektedir.

Buhârî'nin i'lâm, vasiyyet, vicâde gibi yöntemleri hadis rivayetinde sahih kabul etmediği görülmektedir.

Buhârî'nin ilim bölümünde müstakil bir başlık altında işlediği birçok konu, usûl tarihi sürecinde telif edilen eserlerin hadis hocasının ahlaki ve hadis öğrencisinin âdâbı bölümlerinin teşekkülünde ve bu konudaki müstakil eserlerin telifinde temel kaynak vazifesini görmektedir. Buhârî, ravilerin adalet ve zabt sıfatını taşımasının hadis rivayetinin güvenliği açısından ehemmiyetini çok iyi bildiği için eserinde ravinin adalet ve zabt vasfını özellikle vurgulamıştır. Ravinin adalet vasfını tamamen yok eden Hz. Peygamber'e yalan isnad etmek ve hadislerin zabtını sağlayan hıfz ve kitabet, O'nun özel ilgi gösterdiği konulardandır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed Naim. "Mukaddime". *Şahîh-i Buḥârî muhtaşarı tecrîd-i şarih tercemesi ve şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Akyüz, Ali. "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 163-174.
- Aşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*. İzmir: Akyol Neşriyat, 1981.
- Aşıkutlu, Emin. "Kizb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 126-128. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 9. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabî, ts. Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şahîh*. B.y: Dâru tavrî'n-necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. 7. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Çakın, Kamîl. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997): 100-109.
- Çelik, Abdullah. "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 119-138.
- Ebû Dâvûd, Süleyman. *Sünen*. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Engin, Sezai. "Erken Dönemde Hadis İlmi ve Usûlü: Süfyan es-Sevrî'nin Görüşleri Üzerinde Bir İnceleme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2014): 81-100.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. 1. Bs. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Görmez, Mehmet. *Hadis İlminin Temel Meseleleri*. 3. Bs. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Nîsâbüri. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmud Tahhan. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Thk. Ebû Abdullah es-Sürakî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. Thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1395/1975.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 106-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.



- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan. *Şerhu şahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fetħu'l-bârî şerhu şahîhi Buhârî*. Thk. M. Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-naẓar*. Thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Matbaatü'sabah, 2000.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-ħadîs*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. M. Fuad Abdülbâkî. B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tavzîh li şerhi câmi'i's-şahîh*. Dimeşk: Dârü'n-nevâdir, 2008.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. Thk. Hemmâm Abdürrahim Said. 2 Cilt. Mektebetü'l-menâr, 1987.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Mukaddimetü İbni Şalâh*. Thk. Nureddin İtr. Suriye: Dârü'l-fikr, 1986.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâd b. Musa. *el-İlma' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. Thk. Seyyid Ahmed Sakar. Tunus: Dârü't-türâs, 1970.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001): 169-195.
- Karabacak, Mustafa. "Tirmizî'nin es-Sünen'i Çerçevesinde Buhârî'nin Kullandığı Hadis Usûlü Terimleri". *Mütefekkir* 6/12 (2019): 345-378.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn. *Ķavâ'idü't-taħdîs min funûni muştalahi'l-ħadîs*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytar. 3. Bs. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2001.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi şahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf Şemsüddîn. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1356/1937.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstihlaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kutluay, İbrahim. "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdfaası: el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbü'l-i'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde". *Marife* 11/1 (2011): 51-73.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. 2. Bs. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2018.
- Mahmûd Tahhân. *Teysîru muştalahi'l-ħadîs*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1996.
- Mâlik, Malik b. Enes b. *el-Muvattâ'*. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya. *el-Minhâc şerhu şahîh-i Müslim ibni Ķaccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya. *İrşâdü't-tullâbi'l-ħakâik*. Thk. Nurettin İtr. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haber-i Vahid Savunusunda Kullandığı Ayetler Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009): 218-251.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Palabıyık, Abdülkadir. "Hadis Literatüründe 'Kitâbü'l-İlim'ler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13-14 (2001): 151-189.

- Polat, Selahaddin. "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4 (1990): 237-255.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Accâc Hatib. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sarı, Dursun. "En Uzun Hadis Yolculuğu (Rihle): Ebu'l-Esbağ Abdülaziz b. Abdülmelik b. Nasr el-Endülüsi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020): 1437-1444.
- Sehâvî, Şmsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-ḥadîs li'l-'irâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-sünne, 2003.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usûlü Alanında Yapılan Çalışmalar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1985): 52-60.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *et-Tevşîḥ şerhu'l-câmi'is-şahîḥ*. Thk. Rıdvan Câmî Rıdvan. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvî fi şerhi taḥrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. B.y: Dâru taybe, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1358/1940.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâişü'l-ḥaşîs şerhu ihtisari 'ulûmi'l-ḥadîs*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1408/1988.
- Taş, Mustafa. "Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilere Karşı Buhârî'nin Metodu". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016): 11-51.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-'İlelü's-şâgîr*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.
- Turhan, Halil İbrahim - Toprak, Ayşegül. "Sahîh'i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Mu'allak Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (2018): 55-99.
- Türcan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşmasında Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Türcan, Zişan. "Hadis Usûlü Edebiyatı". *Hadis*. Ed. Zişan Türcan. 413-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Türcan, Zişan. "Tarihte Buhârî Algılamaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 73-97.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *İmam Buhârî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usûlü ya da Usûl Tarihçiliği Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 283-302.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Yardımlı, Ali. *Hadîs I-II*. 3. Bs. İstanbul: Damla Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar*. 1. Bs. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 40. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. 42. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Yücel, Ahmet. "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 12 (2003): 53-67.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Siyerü A'îlâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2006.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *Hız. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*. Trc. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.

# The Ideas of Al-Bukhārī Related to Hadith Methodology: An Evaluation of His Methodology in The Manner of Chapter of “Kitāb Al-‘Ilm” of Al-Jāmi‘ Al-Şaḥīḥ

Muhammet Ali ASAR \*

## Extended Abstract

Hadith methodology is the field of study that not only examines whether the reports belong to Prophet Muhammad are clear and genuine or not and also provides such a system of methodology for better understanding and examining. It is a fact that the methods and rules of Hadith study have been accumulatively developed since the earlier periods of Islam. However, most of the methods and ways could be written down and started to form a written literature in the 3<sup>rd</sup> Century (Hijra). Unfortunately, the hadith methods and characteristics do not provide necessary hadith methodology sufficiently but used in the third century, were also used as sources and ways for hadith methodology of the fourth century and even later. One of the most important works in the third century that touched the hadith methodology studies is al-Bukhārī's *al-Jāmi‘ al-Şaḥīḥ*. Bukhārī covered the issues of hadith methodology in the chapter named “Kitāb al-‘ilm” section of his work. In this article, the issues of hadith methodology, especially previously mentioned chapter of Bukhārī's work are reviewed and interpreted, and the contributions of Bukhārī to the hadith methodology are revealed. Meanwhile, this article answers some unsophisticated questions like that “Which of the hadith methodologies Bukhārī dealt with in the “Kitāb al-‘ilm” chapter of his work?” and, also sophisticates whether “it is possible to see the influence of Bukhārī's approach to the issues of hadith in the knowledge sections in the collected and classified works in the third century?” Additionally, this study mentions “if the hadith defender approach that was practiced in first periods and seen easily in the first hadith-style works, can be come across in Bukhārī's work.”

The Kitāb al-‘ilm i.e knowledge part of Bukhārī's work looks like as if it has been a hadith method written in earlier periods. In fact, this shouldn't come to minds as a strange idea, when we consider that early hadith writers prefer to use the word “knowledge” instead of hadith. The main subjects of the hadith methodology that Bukhārī gave the most comprehensive and detailed information in the knowledge section is about the methods of learning and teaching methods (*taḥammul* and *edā*). Apart from this, Bukhārī covers the rules and principles that the hadith student and the hadith teacher must follow (*ādāb al-muhaddith ve ādāb al-tālib al-hadith*), mentions the journeys to learn hadiths (*al-riḥla fī al-hadith*) and gives information about *akizb al-rāwī* i.e act of the punishment, done as a result of lying in the name of the Prophet and also about the importance of the preservation and writing of hadiths (*hifz and kitābāh*).

\* Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Department of Hadith, muhammetali.asar@gmail.com.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885>

Bukhârî devoted many topics of the knowledge chapter of his work to the subjects of the moral of the hadith teacher and the devotion of the hadith student. Many subjects that Bukhârî studied in detail, especially in the knowledge chapter, seem to be the inspiration for the hadith methodology works or the individual works that are worked on these subjects.

Bukhârî emphasizes the importance of *rihla* in the hadith knowledge on the conditioned that he studied subject of *al-Rihla fî al-'ilm* within two minor subjects. One of these minor issues was about that Bukhârî considers a journey done from one city to another to solve any juridical issue and a journey to ask the better knower or master of that issue is one of the basic subjects of the knowledge of hadith. He also stated that the systematic or regular journeys to learn hadith science are significant as much as previous ones in the manner of fundamentals of the knowledge of hadith.

Kiẓb al-rāwī means to lie in the name of Prophet is seen as one of the most important issues of the hadith methodology in the knowledge chapter of Bukhârî's work. About this issue, he emphasized the concept of justice, which is one of the two qualities that a reliable narrator should have, and he showed the sensitivity of the companion in on this subject with many different examples that he gave under this title. He points to the title of al-ẓabt, which is another required qualities that a reliable narrator should have, with the preservation and writing of hadiths.

**Keywords:** Hadith, Bukhârî, Al-Jāmi' al-Şaḥīḥ, Kitāb al-'ilm, Hadith Methodology.





# المدن التركية ودلالاتها في شعر أحمد شوقي

Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Aly, Emad Abdelbaky Abdelbaky. "Ahmed Şevki'nin Şiirlerinde Türk Şehirleri ve Önemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1283-1323.

<https://doi.org/10.33415/daad.728217>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 April 2019, **Accepted:** 29 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Aly, Emad Abdelbaky Abdelbaky. "Turkish City Names and their Indication in the Poetry of Ahmed Shawky". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1283-1323.

<https://doi.org/10.33415/daad.728217>



## ملخص

الشعر هو وسيلة من وسائل التعبير عن المدن والمجتمع؛ لأن الشعراء يتأثرون بالبيئة التي يعيشون فيها، فيعبرون عن الواقع من حولهم من خلال الشعر، وقد ظهر التعبير عن المكان في الشعر بمعان مختلفة، فالمكان هو معادل للحرب أو السلم، والمكان هو معادل للطبيعة التي تشبه الجنة، والمكان معادل لتاريخ الشعب وكفاحه، والمكان هو معادل للأمل في مستقبل أفضل. بعض الشعراء عاش في مكان وتأثر به ونظم الأشعار الرومانسية، والبعض تأثر بالمكان وتكلم في شعره عن تاريخ ذلك المكان وتراثه، لذا يمكن أن ننظر إلى المكان ونفهمه من خلال رؤية الشاعر لهذا المكان؛ فللشاعر رؤية خاصة للمكان الذي يعبر عنه، يمكن أن نطلق على هذا المكان تبعاً لرؤية الشاعر، من طرف آخر فإن تعبير الشاعر عن المكان والأحداث التي حدثت فيه وتقديمها في شعره من شأنه أن يطلع الأجيال التالية على الأحداث التي عاصرها الشاعر، أو الأحداث التي تأثر بها، ومن

\* University of karamanoğlumehmt bey, faculty of Literature, Department of translation and translator, emadaly@kmu.edu.tr Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8163-9225>.

شأنه أن يجعل هذا الشعر وسيلة مهمة لتوثيق الأحداث، وبالتالي يفتح الباب على مصراعيه لنظرة أخرى إلى الشعر، تمثل في إسهامه في توثيق أحداث العصر، فلا تقتصر وظيفة الشعر على الإبداع الفني والإمتاع فقط.

الكلمات المفتاحية: الشعر، المكان، تأثير المجتمع، المدن والمجتمع، الشعر، الوقائع في المدن

### Ahmed Şevki'nin Şiirlerinde Türk Şehirleri ve Önemi

#### Öz

Şehirler ve toplumlar hakkındaki düşünceleri ifade etmenin bir yolu da şiidir. Zira şairler yaşadıkları çevreden etkilenirler. Bu etkiyle etraflarındaki gerçeği şiir yoluyla ifade ederler. Şiirdeki mekân ifadesi, farklı anlamları da ortaya koymaktadır. Şiirde geçen mekân, savaşa veya barışa, cennete benzeyen doğaya, insanların tarihine ve mücadelelerine eşdeğerdir. Hatta daha iyi bir gelecek için ümit vaat eder. Bazı şairler bu durumdan etkilendikleri bir yerde yaşamış ve romantik şiirler yazmışlardır. Bazıları ise mekândan etkilenmiş ve şiirlerini o yerin tarihi ve mirası üzerine yazmışlardır. Bu da bir yeri, ancak şairlerini görerek anlayabileceğimizi gösterir.

Şairin ifade ettiği yere dair özel bir bakış açısı vardır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, şairin bakış açısına göre mekân, başka bir yönüyle, şairin, içinde bulunduğu yeri ve olayları ifade eder. Ya gelecek nesillere şairin yaşadığı olayları aktarır ya da şairi etkileyen olayları belgelemek için önemli bir yol haline getirir. Böylece şiir (zaman içindeki olayları belgelemedeki rolünü bilmek gibi) başka bir yöne kapı açmaktadır. Ayrıca şiirin sadece sanatsal yaratıcılık ve zevkle ilgili Olmağı gerçeği ortaya çıkar.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Mekân, Toplumun etkisi, Şehirler ve toplum, Şiir ve şehirlerdeki gerçekler.

### Turkish City Names and their Indication in the Poetry of Ahmed Shawky

#### Abstract

Poetry is a way of expressing cities and society, because poets are affected by the city and other places in which they live, so they express the reality around them through poetry, and the expression of the place in poetry has appeared in different meanings, the place is equivalent to war or peace, and the place is equivalent to the nature that resembles heaven And place is equivalent to the history and struggle of the people, and place is equivalent to hope for a better future. Some poets lived in a place and were influenced by it. He composed romantic poems, some influenced the place and spoke in his poetry on the history of that place and its heritage, so we can look at the place and understand it by seeing the poet of this place. According to the poet's vision, on the other hand, the poet's expression of the cities, places and the events that took place in it and presented it in his poetry would inform the following generations about the events that the poet experienced, or the events that affected him, and would make this poetry an important way to document the events, and thus open The door is wide open for another look at the hair It is his contribution to documenting the events of the time. The function of poetry is not limited to artistic creativity and pleasure only.

**Keywords,** Poetry, Place, Influence of society, Cities and society, Poetry and events in the city.



## 1. المقدمة: تعريفات حول المدينة والمكان في شعر أحمد شوقي

منذ القدم وللمكان مكانة كبيرة في حياة الإنسان، فالمكان "هو أحد طرق تحقيق الوجود البشري، وتشكل شخصية الإنسان -منذ اللحظة التي ولد فيها- بواسطة المكان الذي يعيش فيه، كما أن الإنسان يسهم في تشكيل هذا المكان"<sup>1</sup> الشعر عمق الأدب، وهو يأتي في قلب الأدب العربي، والشعر في العصر الحديث لم يختلف عن الشعر في العصور القديمة، وقد استمر تأثير الشعر واضحًا على المتلقي والمجتمع، ومن الشعراء الذين تأثر بهم المجتمع أحمد شوقي.

أحمد شوقي هو أحد الشعراء المهمين في العصر الحديث، رغم تعدد الدراسات حوله إلا أن تجربته الشعرية مازالت تحتاج إلى مزيد من البحث، ذلك لموسوعيته؛ فقد اتسم شعره بالجمع بين القديم والحديث؛ بين الأصالة والحداثة، المحافظة على التقاليد والاهتمام بالتجديد، لذا لا نتعجب من تصوير ديوانه لموضوعات عدة.

db | 1285

ظهر تأثير المكان واضحًا في شعر أحمد شوقي، وإن كان لأغراض مختلفة، فالمكان في شعر أحمد شوقي اتخذ أبعادًا مختلفة، ولم يصبح - كما هو الحال في القصائد والمعلقات القديمة- هو المعبر عن المحبوبة أو الذكريات فقط، بل أصبح المعبر عن الانتصارات، وهو المعبر عن الأمل في الغد، وهو المعبر عن استعادة أجداد الأجداد، وهو المعبر عن البطولات، كما أنه المعبر عن جمال الطبيعة.. إلى غير ذلك.

كان الشعر وسيلة الإعلام الأولى في العصر الجاهلي؛ وكان الحصول على لقب (شاعر فارس) مما يفخر به الرجل، وفي العصر الجاهلي انتشر وصف المكان في مقدمة القصائد، وكان يرتبط لدى الشعراء بالمحبة بالتالي يستدعي البكاء والحسرة، وقد امتد التعبير عن المكان في الشعر إلى أن أصبح أداة مهمة تسهم في التأثير على المجتمع الذي يعيش فيه الشاعر، فزادت أهمية المكان بعد أن ظهر في أشعار الشعراء بشكل مباشر، كما أن تأثر

<sup>1</sup> Coşkun, Sezai, Mekandaki Medeniyet-Medeniyetteki Mekan: Sezai Karakoç'un Şiirinde Mekan-Medeniyet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, S. 235. (235-257)

الشعراء بالمكان امتداد طبيعي لتأثر الشاعر بالبيئة والمجتمع وبالتالي الشعر الذي ينتجه؛ فالشعراء يتأثرون بالبيئة من حولهم ويعبرون عن البيئة من خلال الشعر.

تركز الخطابات النقدية على معرفة خفايا النص واستقراء دلالاته ومعرفة العلاقات المتداخلة فيه، والبحث في مضامين الشعر خاصة له أهميته الكبيرة في وقتنا الحالي لاستنباط الدلالات المثبوتة فيه، من هنا تأتي أهمية البحث حول انعكاس صورة المكان في الشعر، لأن تأثير المكان ظهر واضحاً على الشعراء كأحد الأعضاء في المجتمع، وقد عبر الشعراء بالشعر عن مختلف جوانب الحياة التي عاشوها، ومما عبروا عنه الأماكن المختلفة فالمكان لديهم هو مرادف للمحبة، والمكان لديهم هو المرادف للأهل والأقرباء، والمكان هو المكافئ لذكرات الطفولة والصباء، كما أن المكان هو مرادف للحياة بكل ما تشمل من أبعاد اجتماعية وسياسية.

### 1.1. المدينة لغة واصطلاحاً

يتم النسب إلى كلمة مدينة بكلمة (مدائي) يقول سيبويه "فأما قولهم مدائي فإنهم جعلوا هذا البناء اسماً للبلد، وحمامة مدينية وجارية مدينية، ويُقال للرجل العالم بالأمر: هو الفطن: وهو ابن بجدتها ابن مدينتها، وابن بلدتها ابن مدينتها وابن سر سورها"<sup>2</sup> فلفظة المدينة تأتي من المدائن، وقد استخدمت حروف كلمة المدينة للتعبير عن العلم والمعرفة مثل (ابن مدينتها)، ومن تكلم عن المدينة كذلك وقام بتعريفها وتوضيح مفهومها الخليل بن أحمد الفراهيدي، فقال عن المدينة "المدينة فعلية تهمز في الفعائل، لأن الياء زائدة، ولا تهمز ياء المعاييش لأن الياء أصلية، (والمدينة اسم مدينة الرسول، عليه السلام، خاصة) والنسبة إلى مدني، للإنسان، وحمامة مدينية، فترق بين الإنسان والحمامة، وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمَّتْها فهو مدينتها، والنسبة إليها مدني، ويقال للرجل العالم بالأمر: هو ابن بجدتها وابن مدينتها، يقول الأخطل:

<sup>2</sup> ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، الميم، السنين، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 40.

ربت وزياً في كرمها ابن مدينةٍ يظلُّ على مسحاته يتوكل

وابن مدينة أي العالم بأمرها.<sup>3</sup> فاستخدام كلمة مدينة للتعبير عن العلم والمعرفة استخدام قديم ظهر في أبيات الشعر القديمة، ربما لانتشار العلم ووجود العلماء بالمدن خاصة دون غيرها من البوادي.

والمدينة في الاصطلاح هي مقابل الريف، وقد وصف ابن خلدون المدينة في مقدمته المشهورة فقال إن "المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون"<sup>4</sup> وربما يقصد بالأجرام رقعة العمران، فهي قطعة من الأرض يعيش فيها مجموعة كبيرة من الناس، وبطبيعة الحال هي أكبر من القرية، وهي خاصة بسكن الإنسان، وتحتاج لتعميرها ولاستمرارها الكثير من العمل، والمدينة لا تستمر أو تدوم دون عمل، هذا العمل يتعاون فيه جميع ساكنيها، وقد ربط ابن خلدون بقاء المدينة واستمرارها بداوم العمل فيها واستمراره، فإذا توقف العمل أو الإنشاء تفقد المدينة قيمتها وتنهار حضارتها ومجدها، وقد ذكرت المدينة في القرآن الكريم في عدة مواضع، كلها تدل على أنها مكان لسكن الناس، يقول تعالى في القرآن الكريم:

{وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۚ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا} (الكهف، 19) فقد وردت كلمة المدينة في الآية الكريمة السابقة، ومن سياق الآية الكريمة نفهم أن المدينة مكان يتوفر فيه الطعام وما يحتاج إليه الإنسان للعيش، وهو من صفات المدن المهمة، كما يقول تعالى في القرآن الكريم في موضع آخر:

{وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۚ إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} (يوسف، 30) بالتالي نفهم أن المدينة هي مكان قد تسكن به السيدات

<sup>3</sup> الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، باب الميم (بيروت: 1998) 128.

<sup>4</sup> ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون (دمشق: دار البلخي، 2004) 8/2.

لملائمته لمن، على العكس من بعض الأماكن القاحلة أو التي تتسم بظروف حياة صعبة، كما أن المدينة مكان مناسب لسكن الصغار، يقول تعالى في القرآن الكريم {وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ} (الكهف، 82)، وفي موضع آخر من القرآن الكريم نجد أن المدينة هي مكان مناسب لسكن جميع الفئات، وهو ما أكدته قوله تعالى: {وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ} (الحجر، 67) بالتالي المدينة هي مكان مناسب لجميع الفئات وجميع الأعمار، على عكس من الصحراء مثلا التي قد لا تناسب الصغار أو السيدات أو كبار السن، أو الجبال أو غيرها من الأماكن صعبة العيش لعدم توفر ظروف الحياة الملائمة.

وقد ربط ابن خلدون في مقدمته بين عمر الدولة وعمر المدينة خاصة فقال "إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها فعمر الدولة حينئذ عمر لها فإن كان عمر الدولة قصيرا وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت وإن كان أمد الدولة طويلا ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد والمنازل الرحبية تكثر وتتعدد ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة وينفسح ذرع المساحة"<sup>5</sup> فحضارة الدولة مرهون ببقاء الإنشاء والتعمير في المدينة، بالتالي تبرز أهمية المدينة عند ابن خلدون، فهي ترتبط مباشرة بالدولة وعمرها.

عند ابن خلدون للمدينة أهمية كبيرة، فلا تعبر كلمة (مدينة) عن مجرد أماكن العيش فقط، بل الأمر يتعدى هذا إلى كونها نواة للدولة، فهي الدولة في شكل صغير، وقد حدد ابن خلدون عوامل ازدهار الدولة وبقائها في أسباب بقاء المدن، أي أن بقاء الدول مرهون ببقاء المدن فيها، وبقاء المدن -بالنسبة إلى ابن خلدون- يحتاج إلى سبعة أسباب؛ يمكن إجمالها فيما يلي:

- بناء المدينة وكمال تشييدها.

<sup>5</sup> ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، 2 / 8.

- عدم توقف البناء.
- عدم تراجع العمران.
- إنشاء المصانع.
- كثرة المنازل الرحبية.
- زيادة نطاق الأسواق وتباعدها.
- اتساع المساحة الخاصة بالمدن.<sup>6</sup>

لذلك عند التعبير عن الدولة لا يمكن إغفال المدينة، لأن المدينة هي المكون الرئيسي للدولة، على أن بعض أشعار أحمد شوقي لم تنص في كل أبياتها على لفظ المدينة، بمعنى أدق تكلم أحمد شوقي في أشعاره عن المكان بمعناه العام، ولم يتقيد في أشعاره بالمدينة، لذا يجب علينا تعريف المكان وماهيته.

db | 1289

## 1 . 2. المكان؛ ماهيته ومعناه اللغوي والاصطلاحي

على الرغم من اهتمام أحمد شوقي بذكر المدن وما تحويه إلا أنه تكلم في أبياته كذلك على الأماكن بشكل عام، هذه الأماكن هي أحياء في مدن أو مراكز مشهورة، أو غير ذلك، قال أحمد شوقي في شعره:

وَصَبَّوْحَنَا مِنْ بِنْدِلَارٍ وَشَرَشِرٍ      وَعَبَّوْنَا بِتَرَابِيا وَيُوكِ<sup>7</sup>

لذلك يجب علينا تعريف المكان وماهيته لغويا واصطلاحيا.

<sup>6</sup> انظر ابن خلدون (بتصرف)، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، 2 / 8.

<sup>7</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 166-167.

ذكرت العديد من المعاجم مصطلح المكان بالشرح؛ فقد ذكر ابن منظور أن المكان هو "الموضع، والجمع أمكنة، وأماكن"<sup>8</sup> كما تعرض ابن منظور للجذر (مكن) بالتعريف في موضع آخر وقال: "المكان: الموضع، والجمع أمكنة كقذال وأقذلة، وأماكن جمع الجمع"<sup>9</sup> وقد اتفق الفيروز آبادي في تعريفه للمكان مع ابن منظور حيث قال في معجمه: إن المكان هو "الموضع والجمع أمكنة وأماكن"<sup>10</sup> وهذا يوضح تشابه المعنى اللغوي للكلمة مكان في القواميس المختلفة.

أما عن المعنى الاصطلاحي للمكان، فنحن "نطلق في العادة (مصطلح) المكان على كل حيز جغرافي معروف"<sup>11</sup> والمكان هو الذي يحوي الإنسان وليس العكس، لأن الإنسان يعيش في داخل المكان، حيث إن "للمكان وللحيز عامة على الإنسان فضل الاحتواء، وشرف الاشتغال؛ فالحيز شامل والإنسان مشمول"<sup>12</sup> لذلك للمكان تأثيره المباشر على الشعراء؛ لأن الشاعر يعيش في بيئة ويتأثر بالمكان وبما يحدث فيها، هذا التأثير يظهر فيما أنتجه من أبيات شعرية، بطبيعة الحال يختلف تأثير المكان من شاعر لآخر، فبعض الشعراء عاش في مكان وتأثر به وأنتج الأشعار الرومانسية والبعض تأثر بالمكان وتكلم في شعره على تاريخ ذلك المكان وتراثه، لذا يمكن أن ننظر إلى المكان ونفهمه من خلال رؤية الشاعر لهذا المكان؛ فللشاعر رؤية خاصة للمكان الذي يعبر عنه، يمكن أن نطلق على هذا المكان تبعا لرؤية الشاعر.

1290 | db

### 1. 3. الشعر لغة واصطلاحاً

قال الفيروز آبادي في تعريفه للشعر إن كلمة الشعر تأتي من قولنا "شعر به شعراً، وشعر شعرة: علو به، وفطن له، وعقله، والشعر عُلِبَ على منظوم القول لشرفه بالوزن

<sup>8</sup> ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة كون (بيروت: دار صادر، د.ت) 136.

<sup>9</sup> ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة كون، 137.

<sup>10</sup> الفيروز آبادي، جمال الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، مادة مكن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998) 1235.

<sup>11</sup> مرتاض، عبد الملك: السبع المعلقات مقارنة سيميائية أنثروبولوجية لخصوصها (دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1999) 68.

<sup>12</sup> مرتاض، عبد الملك: السبع المعلقات مقارنة سيميائية أنثروبولوجية لخصوصها، 70.

والقافية<sup>13</sup> فالشعر يعلو بالطبع على الكلام اليومي العادي لفضله عليه، كما أن له مزية عن سائر الفنون الأدبية الأخرى كالمقامة والخطابة والرواية والقصة القصيرة، هذه المزية تنبع من تميزه بوجود الوزن والقافية، هذا من ناحية الشكل، أما من ناحية الموضوع فقد استخدم العرب الشعر قديماً للتعبير عن مختلف جوانب الحياة في يومهم؛ من وصف للبيئة إلى وصف الحياة الاجتماعية إلى التعبير عن وسائل الترفيه، فالشعر كان بمثابة الأداة الإعلامية الأولى منذ العصر الجاهلي، وقد كان للشعر مكانة كبيرة عند العرب، وكانت أعلى مرتبة لديهم هي مرتبة الشاعر الفارس، ومن هذا المنطلق يمكن للشعر أن يعبر عن كل شيء من حولنا في عصرنا الحديث، وإن انحسر دوره في العصر الحديث لتطور لتقنية إلا أن مكانته لم تزل باقية، فقط شاركته في مكانته بعض الوسائل الأخرى.

تكلم عن الشعر اصطلاحاً العديد من القدماء، فمن تصدى لتعريف الشعر قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر، فقال إن الشعر هو "قول موزون مقفى يدل على معنى"<sup>14</sup> فالكلمات في الشعر تختلف عن الكلمات في غيره من فنون القول، وهو في هذا اتفق مع الفيروز أبادي في معجمه، وقد قدم أيضاً الجاحظ تعريفاً للشعر؛ فقال إن الشعر هو "صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"<sup>15</sup> لأن التصوير هو أحد الوظائف المهمة في الشعر، لأن أبيات القصيدة تنبع في الأصل من تأثر الشاعر بالمتجمع أو بالمكان الذي يعيش فيه، يتأثر الشاعر بالمكان وبالأحداث من حوله فيكتب الشعر للتعبير عن تلك الأحداث، أو يتأثر الشاعر بالطبيعة من حوله فيكتب شعراً يعبر فيه عن تلك الطبيعة، أو يتأثر الشاعر بتاريخ المكان فيكتب شعراً عما مر بذلك المكان، وبالتالي الشعر لا ينفصل عن المكان، بل إن أصل الشعر هو الانطلاق من المكان وأحداثه وطبيعته، فالشاعر يعيش في المجتمع ويتأثر بما يحدث من حوله وقد تختلف الصورة من شاعر إلى آخر، إلا أن المنطلق واحد.

13 الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، مادة شعر.

14 بن جعفر، قدامة: نقد الشعر، تج. كمال مصطفى (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1987)، 76.

15 الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة المصطفى الباهلي، 1965)، 134.

من تعرّض للشعر وتعريفه ابن رشيق القيرواني؛ حيث قدّم تعريفاً للشعر قال فيه إنّ "الشعر يقوم بعد النية على أربعة أشياء؛ اللفظ، الوزن، والقافية، والمعنى، فهذا هو حد الشعر؛ لأن من الكلام ما هو موزون مقفى وليس بشعر، لعدم القصد والنية كأشياء انتزعت من القرآن"<sup>16</sup> كذلك بعض أحاديث النبي -ص- بالتالي هناك شروط لاعتبار الشعر شعراً، ولا تكفي كلمات أن نقول إن بضع موزونة مقفاة هي شعر.

بالنسبة لابن رشيق القيرواني يجب أن تكون هناك نية لدى الشاعر لاعتبار ما قاله شعراً، وربما أضاف ابن رشيق القيرواني شرط (النية) لإخراج كلمات قالها رسول الله -ص- من الشعر؛ لأن لرسول الله -ص- كلمات قالها موزونة على أبحر الشعر العربي ومقفاة؛ ومن مثل ذلك ما جاء في صحيح البخاري في كتاب المغازي "حدّثنا أبو الوليد حدّثنا شعبة عن أبي إسحاق (قيل للبراء وأنا أسمع: أوليتم مع النبي -ص- يوم حُنين؟ فقال: أمّا النبي -ص- فلا، كانوا رُماة، فقال النبي -ص-: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب"<sup>17</sup> فقول النبي -ص- (أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب) يخرج من الشعر بالنسبة إلى ابن رشيق القيرواني.

ظهرت عدة تعريفات لفن الشعر، إلا أن الملاحظ في تلك التعريفات أنها تجمع بين الشعر وتصويره للمكان أو البيئة، لأن الشعر هو وسيلة للتصوير، وقد أدرك الشعراء هذه العلاقة المهمة فانطلقوا للتعبير عن مجتمعهم بألفاظ وتصويرات عدة؛ فمن الأدباء من عبر عن المكان بواقعيته، والتزم الوصف المجرد، ومن الأدباء من نظر نظرة رومانسية للمكان، ليس حبا في المكان أو الحوائط، لكن لأنه يعبر عن المحبوبة:

أُمُّ عَلِيٍّ الدِّيارِ دِيارِ لَيْلى      أُقْبِلُ ذا الجِدارِ وَذا الجِدارِ

<sup>16</sup> الجاحظ، كتاب الحيوان، 134.

<sup>17</sup> العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (القاهرة، المكتبة السلفية، 1379هـ)، 8/



وَمَا حُبِّ الدِّيَارِ شَغَفَنَ قَلْبِي      وَلَكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارِ<sup>18</sup>

كما قال أحمد شوقي تعبيراً عن ساكني مدينة إسطنبول إحدى المدن التركية المهمة في شعر أحمد شوقي:

فَالْبَدْرُ يَنْظُرُ مِنْ نَوَافِدِ مَنْزِلٍ      وَالشَّمْسُ تَمَّ مُطَلَّةً مِنْ دَارِ<sup>19</sup>

والتصوير هنا يبرز جماليات المكان، ولا يترك المتلقي دون أن يتخيل هذه الصورة مضاءة في عقله، وأحمد شوقي شاعر فذ، له الكثير من الأشعار حول موضوعات عدة.

#### 1. 4. أحمد شوقي

هو أحد الشعراء المشهورين في العصر الحديث، بل هو من أشهر الشعراء في وقته، وقد "ولد أحمد شوقي في 16 أكتوبر سنة 1870"<sup>20</sup> فعاصر العديد من الأحداث المهمة، وراها مرأى العين وتأثر بها، رغم أن أحمد شوقي ولد ونشأ في مصر إلا أن له أصولاً مختلفة، تعود لجده من أبيه، وقد قال هو نفسه عن أصوله "سمعت أبي - رحمه الله - يرد أصلنا إلى الأكراد، فالعرب ويقول: إن والده قدم هذه الديار يافعاً يحمل وصاة من أحمد باشا، وكان جدي وأنا حامل اسمه ولقبه يحسن كتابة العربية والتركية خطأ وإنشاء فأدخله الوالي في معيته"<sup>21</sup> فمنذ بداية مجيئ جد أحمد شوقي تهيأت له الظروف ليكون قريباً من قصر الوالي، وبالتالي مركز الحكم في مصر، والسبب في هذا القرب بالنسبة لتلك الحكاية هو إجادته اللغة التركية والعربية، بالتالي لا يتصور ألا يعرف أحمد شوقي من بعد ذلك اللغة التركية والعربية، بل ويجيدهما، وهو ما نجد صداه في شعره وفي بعض كلماته بين أبيات قصائده، نقول هذا لأن معرفة اللغة التركية كان لها تأثيرها في شعره؛ فاستخدم أحمد شوقي العديد من كلمات اللغة التركية في الأبيات؛ من مثل قوله:

18 الجهاد، هلال: جماليات الشعر العربي دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجماهيري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، 99.

19 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 246.

20 وادي، طه: شعر شوقي الغنائي والمسرحي، (القاهرة: دار المعارف، 1994) ط5، 11.

21 وادي، طه. شعر شوقي الغنائي والمسرحي، 19.

فَإِطَّلَعْ عَلَى دَارِ السَّعَادَةِ وَابْتَهَلْ      فِي بَابِهَا الْعَالِي وَأَدِّ الْوَكِي<sup>22</sup>

كما أنه استطاع أن يطوّع أسماء الأماكن والمدن التركية في شعره العربي دون أن يختل ميزان البيت الشعري، قال أحمد شوقي:

وَصَبَّوْحَنَا مِنْ بَنْدَلَارَ وَشَرَشِرٍ      وَعَبَّوْفَنَا بِتْرَابِيَا وَئِيُوكِ<sup>23</sup>

ومعرفته الجيدة للغة التركية ساعدته في معرفة أسماء الأماكن وسهولة استخدامها، وربما تلك المعرفة هي ما أفضت به في النهاية إلى العمل في القصر بعد ذلك.

ولد أحمد شوقي في مصر مع عائلته وترعرع في بيئتها وميادينها، وقد عرف أحمد شوقي عرف منذ نعومة أظفاره قصر الخديوي على المستوى العائلي، حيث كانت أسرته قريبة من الخديوي، وربما لهذا السبب نجد الكثير من أعماله تصور القصور وجمالها ورونقها وبساتينها.

1294 | db

بدأ أحمد شوقي تعليمه في الكتاب، ومنه انتقل إلى المدارس الحكومية، ثم درس اللغة الفرنسية وأتقنها، وربما هذا كان السبب في تأهيله من أجل السفر إلى فرنسا بعد ذلك، خاصة أنه قد عرف عن شاعرنا الفطنة والذكاء، فتم ابتعائه إلى باريس "يدرس فيها الحقوق في أوائل سنة 1891 حيث قضى سنتين في باريس وثالثة في مونيبلية"<sup>24</sup> بالتالي تهيأت له الأسباب للاطلاع على العديد من المدن، والاقتراب من ثقافات مختلفة، والاحتكاك بالعديد من العادات، فلا يتعجب من قدرته بعد ذلك على تقبل الآخر بمختلف أفكاره ومعتقداته، فنجده يتمثل مواقف عدة قد تكون متباينة في بعض الأحيان، إلا أن معرفة أسباب نشأة أحمد شوقي، وكيفية ترعرعه يفسر هذا التباين المتصور، فنشأته والأسفار التي خاضها كان لها الدور الأكبر في هذا، ومن ذلك سفره لفرنسا والبعثات التي اشترك بها، فهذه البعثات نفسها لتلك المدن المختلفة كان لها تأثيرها عليه؛ حيث استطاع

<sup>22</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 167 - 168.

<sup>23</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 166 - 167.

<sup>24</sup> وادي، طه. شعر شوقي الغنائي والمسرحي، 13.

النظر عن قرب إلى الآداب والتقاليد المتنوعة للمدن وأهلها، وهو ما ظهر صدها في شعره بعد ذلك.

نال أحمد شوقي حب القصر وساكنيه، فالخديوي في ذلك الوقت -عباس حلمي الثاني - كان يهتم به "وكان أهم ما يعجب عباساً فيه مدائح له في أعياد حكمه لمصر وفي كل مناسبة كبيرة تمر به، وأخذ شوقي يمر معه في كل أهوائه السياسية، فتارة يمدح له الخليفة العثماني الذي يبتغي رضاه، وتارة يلوم الإنجليز ويندد بهم حين يغاضبهم وينزعهم بعض السلطان .. ومن المحقق أن شوقي لم تكفل له حرته في هذه الحقبة، إذ كان مشدوداً بحكم وظيفته إلى القصر وصاحبه، ولكنه مع ذلك حاول أن يفرغ لنفسه ولفنه"<sup>25</sup> وقد كتب أحمد شوقي العديد من الأشعار في موضوعات شتى، واستطاع بمقدرة أن يصور المجتمع بكل ما فيه، كذلك استطاع تصوير المدن التي زارها ورآها بعينه وتأثر بما فيها.

أحبَّ أحمد شوقي المدن لأسباب كثيرة منها جمال ساكنيها، فقال أحمد شوقي:

أَحَدَتْ عَلَيَّ الْبُوسْفُورِ زُخْرُفُهَا دُجَى      وَتَأَلَّاتِ كَمَنَازِلِ الْأَقْمَارِ  
فَالْبَدْرُ يَنْظُرُ مِنْ نَوَافِدِ مَنَزِلِ      وَالشَّمْسُ تَمَّ مُطَلَّةً مِنْ دَارِ  
وَكَوَاكِبُ الْجُوزَاءِ تَخْطُرُ فِي الرِّي      وَالنَّسْرُ مَطْلَعُهُ مِنَ الْأَشْجَارِ<sup>26</sup>

كما أنَّ أحمد شوقي عبر عن الدولة العثمانية كاملة من خلال مدينة إسطنبول، فقال في شعره:

لَوْ أَنَّ سُلْطَانَ الْجَمَالِ مُخَلِّدٌ      لِمَلِيحَةٍ لَعَدَلْتُ مَنْ عَدَلُوكِ  
خَلَعُوكِ مِنْ سُلْطَانِهِمْ فَسَلِيهِمْ      أَمِنْ الْقُلُوبِ وَمُلْكِيهَا خَلَعُوكِ<sup>27</sup>

25 ضيف، شوقي: الأدب العربي المعاصر (القاهرة: دار المعارف، 1992) ط 5، ص 111.

26 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 246.

27 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 167.

فقد تأثر أحمد شوقي بما حدث للدولة العثمانية فصوّر إسطنبول أيقونة لها معبّرة عن أحداثها، وتصويره ينطلق من عاطفة جياشة تجاه تلك المدينة وساكنيها، واستطاع الاستفادة من وظيفة الشعر المهمة في التعبير عن المجتمع.

## 2. المطلب الأول: الشعر ودوره في التعبير عن البيئة والمجتمع

لشعر خاصة يجمع ذات الشاعر بالمكان الذي يعيش فيه؛ فالشعر يجمع بين المكان والذات، وفي الحقيقة تأثير المكان لا يقتصر على الشعر فقط بل يمتد للفنون الأخرى كالحكايات الشعبية على سبيل المثال؛ لأن "الحكاية الشعبية العربية متلونة ومتعددة في لهجاتها وأسلوبها وذلك على حسب المنطقة العربية التي نشأت فيها، فهناك منطقة بلاد الشام، ومنطقة بلاد الرافدين، ومنطقة وادي النيل، ومنطقة شبه الجزيرة العربية، ومنطقة المغرب العربي قديماً وغيرها، ولكل منها طابعه ولهجته الخاصة"<sup>28</sup> فالبيئة هنا لا تؤثر في فكر الشاعر فقط، بل تؤثر في الأسلوب واللغة المستخدمة أيضاً. كما أن ذكر المكان أو الكتابة عنه في الشعر قد يعبر عن الأجداد السابقة لذلك المكان، كقول أحمد شوقي:

1296 | db

هيئوها لما يليق بمنف      وكرّم الآثار والأطلال<sup>29</sup>

منف هو اسم لمصر قديماً، وقد ذكر الاسم القديم لمصر استعادة لذكرى تاريخها العريق، وهذا ما كرره أحمد شوقي في عدة مواضع أخرى والمقصود هي مصر، كذا بغداد والأندلس:

أخرجت العرب الفصاح بيانه      قبسا يضيء الشرق مثل كماله

لم تكثر الحمراء من نظرائه      نسلا ولا بغداد من أمثاله<sup>30</sup>

<sup>28</sup> مؤذن، أحمد درويش، الحكاية الشعبية في الأدب الشعبي العربي في ماردن، (إسطنبول، كريت، 2019)، 99.

<sup>29</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 190.

<sup>30</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 171 - 172.

وهو نفسه ما نستنتجه من دلالة تصوير أحمد شوقي لمدينة أدرنة التركية بالأندلس حين قال:

يا أخت أندلس، عليك سلام هوت الخلافة عنك والإسلام<sup>31</sup>

كما أن المكان قد يعبر عن جهل المجتمع أو علمه، كما قال أحمد شوقي في إحدى قصائده:

لما رأيت سواد قو مي في دجى ليل بهيم

أيقنت أن الجهل عدمة كل مجتمع سقيم

والجهل حظك إن أخذت العلم من غير العليم<sup>32</sup>

تكمن خصوصية التعبير عند أحمد شوقي من اتسامه بنقل صور واقعية للمكان الذي يعيش فيه ويتأثر به، وقد ظهر هذا جلياً في أشعاره، حتى في أشعاره التي يصف فيها الطبيعة وجمالها.

بطبيعة الحال يؤثر المكان على الشاعر، فدراسة الشاعر من خلال المكان الذي تأثر به وعبر عنه في أشعاره من شأنه أن يضيف فهماً جديداً للشاعر وبالتالي فهماً أكثر لأشعاره التي قدمها، فلا فهم للشاعر بمعزل عن فهم الجوانب التي تأثر بها.

## 2. 1. أبعاد المكان في شعر أحمد شوقي

تأثر أحمد شوقي بالمكان في عصره، بل إن الشاعر تأثر بالمكان عبر التاريخ، ولم يتوقف تعبير أحمد شوقي عن المكان على الحدود الجغرافية التي عاش فيها، بل انطلق للتعبير عن الوسط الأكبر، ذلك الوسط الذي يشمل الدولة الإسلامية بمفهومها الكبير، فالشاعر

<sup>31</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 230، وقد قال بعضهم إن مقصد أحمد شوقي هو مقدونيا وبعضهم قال تراقيا، والبعض قال إسطنبول.

<sup>32</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 219.

تجاوز حدود الجغرافيا وانطلق إلى التعبير عن كل ما شغل عقله وتأثر به في ذلك الوقت، انطلق من عاطفة إلى وطن كبير وحضارة عظيمة ممتدة في مكانها ومكانتها، ولم يتوقف عند الحدود السياسية للوطن، بل انطلق إلى حدود أكبر وأكثر رحابة، لذلك فقد كان لشعر أحمد شوقي تأثيره الفعال في المتلقين، عبر تنمية حسّهم بالانتماء إلى المكان والاعتزاز به.

## 2 . 1 . 1 . البعد السياسي

تركت الأحداث السياسيّة بصماتها في شعر أحمد شوقي فظهرت أبياته الشعرية معبّرة عنها من خلال تصوير الأحداث التي حدثت بالمكان الذي عاش فيه، وهو يتمثل هنا في الدولة العثمانية؛ بمدنها عامة ومدينة إسطنبول أو الآستانة؛ حيث "استخدم أحمد شوقي اسم الآستانة أو غير ذلك للتعبير عنها، وقد شبه جمالها الاستثنائي بأنها جنة جديدة منفردة، وعندما يضاف هذا إلى ميزة كونها مركز الخلافة، فهذا يعني أن أسباباً كافية قد ظهرت لإخضاع إسطنبول لقصائده." <sup>33</sup> لذلك فقد ظهرت العديد من أسماء المدن التركية في شعر أحمد شوقي، وقد كان ذكر هذه المدن مقترنا بالأحداث السياسية التي حدثت فيها، وأبعادها السياسية المختلفة، قال أحمد شوقي:

وأخذت يلدز عنوة  
وملكت عنقاء الثغور <sup>34</sup>

المقصود هي الخلافة فأخبر باسم مكان هو القصر نواة الخلافة ومركز الحكم فيها للدلالة على الخلافة التي شملت كافة المدن، والملاحظ هنا هو هذا الخطاب السياسي المقترن بذكر الأماكن، ومن هذا أيضاً قول أحمد شوقي:

تَدَرَّعَتْ لِلِقَاءِ السِّلْمِ أَنْقَرَةَ  
وَمَهَّدَ السَّيْفُ فِي (لوزان) لِلْحُطْبِ <sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ürün, Ahmet Kazım, Ahmet Şevki Ve Mehmet Akifte Ortak Unsurlar, S, 95. (2002)

<sup>34</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 124.

<sup>35</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 60.

تصوير الأبعاد السياسية وأحداثها في شعر أحمد شوقي اتسم بانطلاقه إلى رحابة الوطن الأكبر، وعدم اقتصره على المكان الذي ولد وعاش فيه، كما أنه في تعبيره اهتم بتصوير الأحداث التي تعيشها الأماكن المختلفة وتأثيرها على الوطن الواحد. وهو ما ينبع من غريزة حب الوطن بمفهومه الشامل؛ لذلك اهتم الشاعر بتصوير الاتفاقيات التي حدثت في الأماكن، وكذلك الحروب والمعاهدات.

من خلال تصوير الأحداث السياسية للمكان وما تعيشه المدن من صراعات أو اتفاقيات استطاع أحمد شوقي أن يشغل فكر المتلقين بقضايا الوطن الواحد، فتكلم عن العديد من الدول المجاورة لا سيما الدولة العثمانية والأترك، وقد ظن البعض بأحمد شوقي أن "شعره في الترك يعكس حيناً إلى أصوله التركية التي ورثها عن أسرته، ولكن الحقيقة -فيما نرى- أن الشعر الإسلامي والتركي كان تعبيراً عن تيار سياسي قائم إذ ذاك، يروج له الخديوي عباس حلمي ومصطفى كامل زعيم الحزب الوطني، وكان هذا التيار يتبنى الدعوة إلى فكرة الجامعة الإسلامية توحيداً للشعوب الإسلامية تحت ظل الخلافة التركية"<sup>36</sup>، لذا لم يتوقف أحمد شوقي عند حدود دولته، بل انطلق إلى التعبير عن مختلف الأماكن التي تأثر بها أو بأحداثها، لا يوقفه في ذلك حدود سياسية أو مكانية، حيث تركت تلك الأحداث السياسية بصمتها في شعر أحمد شوقي. وقد استطاع أن يستقطب فكر ووجدان المتلقين.

كما كان للبعد السياسي أثره في المكان وبالتالي في الشعر المعبر عن هذا المكان فقد ظهر أيضاً التأثير الاجتماعي للمكان.

## 2.1.2. البعد الاجتماعي

للبعد الاجتماعي تأثير في نفس أحمد شوقي وبالتالي ظهور في أشعاره، فيعبر عنها بكلماته ويظهر تأثيرها في المتلقي، وأحياناً يظهر هذا في شكل نقد المجتمع فمن خلال الاهتمام بتصوير المكان وجمالياته، والأحداث التاريخية للمكان يبين الوضع الاجتماعي للوطن،

<sup>36</sup> وادي، طه: شعر شوقي الغنائي والمسرحي، 15-16.

فهو في كلماته يتمنى الوحدة لأبناء الوطن بدلا من التفرق، والاتفاق بدلا من الاختلاف، من خلال أبيات أحمد شوقي يظهر نموذجًا لهذا؛ فجمع أحمد شوقي هذه الأماكن واختلاف أفكار قاطنيها باختلاف أماكنهم، نجده يتأثر بنكبة بيروت ويقول:

ما كنت يوما للقنابل موضعًا      ولو أهما من عسجد مسبوك

بيروت، يا راح النزيل، وأنسه      يمضي الزمان عليّ لا أسلوك<sup>37</sup>

وفي تعبيره عن المدن التركية خاصة نجد أحمد شوقي قد أضاف إليها نوعا من القداسة على مدينة أنقرة وقال عنها ملبسًا إياها ثوبًا دينيًا:

لو كنت مكة عندهم لرأيتهم      كمحمد ورفيقه هجروك<sup>38</sup>

وقد جاءت القداسة من اقتران المدينة بمكة، كما نجد أحمد شوقي يتكلم عن المدن التي جمعتها الدولة العثمانية في ذلك الوقت، ويقول في موضع آخر:

مقدونيا والمسلمون عشيرة      كيف الخنولة فيك والأعمام

واليوم حكم الله في مقدونيا      لا نقض فيه لنا ولا إبرام

كانت من الغرب البقية فانقضت      فعلى بني عثمان فيه سلام

بالأمس أفريقيا تولت، وانقضى      ملك على جيد الخضم جسام

نظم الهلال به ممالك أربعا      أصبحن ليس لعقدهن نظام

واليوم حكم الله في مقدونيا      لا نقض فيه لنا ولا إبرام

كانت من الغرب البقية، فانقضت      فعلى بني عثمان فيه سلام

<sup>37</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 162.

<sup>38</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 167.



أخذ المدائن والقرى بخناقها جيش من المتحالفين لها<sup>39</sup>

المقصود بالمتحالفين هي الدول التي اجتمعت على حرب الدولة العثمانية؛ وهي مجموعة من الدول تشمل اليونان والبلغار إلى غيرها، وحزن أحمد شوقي إنما ينبع من عمق العلاقة بتلك الدول، وهي عاطفة تقوم على وحدة الوطن رغم تباعد أطرافه، هذه العاطفة توزعت في قصائد أحمد شوقي، نجد مما قاله:

هَزَّتْ دِمَشْقُ بَنِي أُيُوبَ فَانْتَبَهُوا      يَهْتَفُونَ بَنِي حَمْدَانَ فِي حَلَبِ  
وَمُسْلِمُو الْهِنْدِ وَالْهِنْدُوسُ فِي جَدَلِ      وَمُسْلِمُو مِصْرَ وَالْأَقْبَاطُ فِي طَرَبِ  
مَمَالِكُ ضَمَّهَا الْإِسْلَامُ فِي رَحِمِ      وَشَيْجَةَ وَخَوَاهَا الشَّرْقُ فِي نَسَبِ  
مِنْ كُلِّ ضَاحِيَةٍ تَرْمِي بِمُكْتَحَلِ      إِلَى مَكَانِكَ أَوْ تَرْمِي بِمُخْتَضَبِ  
تَقُولُ لَوْلَا الْقَتَى التُّرْكِيُّ حَلَّ بِنَا      يَوْمَ كَيَوْمِ يَهُودِ كَانَ عَنْ كَثَبِ<sup>40</sup>

db | 1301

الشاعر يستدعي في شعره أسماء الأماكن والمدن التي كانت موحدة وتتبع علم واحد في ذلك الوقت، على أن كلمات أحمد شوقي كان مصدرها تخيله عودة الخلافة مرة أخرى، والهدف هو الجمع بين الأراضي، لكي تتوحد المدن، وهو ينطلق من عاطفة إسلامية دينية، فمن هذا الشعر نستطيع أن نقرأ تأثير أحمد شوقي بمفهوم الدولة بشكل واسع، واهتمامه بمفهوم الخلافة الأشمل التي تجمع جميع المدن والدول تحت راية واحدة، ولذلك كان شعر مرآة انطلق منها بعاطفته للتعبير عن مختلف بقاع العالم الإسلامي، والتعبير عن كافة المدن حتى إنه يرى الجمال في الجمع بين صفات المدن:

الحسن لفظ في المدائن كلها      ووجدته لفظا ومعنى فيك

<sup>39</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 231 - 233.

<sup>40</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 60.

إن يجهلوك فإن أملك سوريا والأبلق الفرد الأشم أبوك

لك في ربي النيل المبارك جيرة أو يقدرن بدمعهم غسلوك<sup>41</sup>

المقصود بالأبلق هو جبل لبنان، ولذلك لم يكن غريبا أن تتخذ المدن التركية قسماً كبيراً في شعر أحمد شوقي، رغم بعد المسافات بين القاهرة التي عاش فيها والمدن التركية التي تجول فيها وعبر عنها، قال أحمد شوقي:

كثرت على دار السعادة زمرة من مصر، أهل مزارع ويسار<sup>42</sup>

المقصود بدار السعادة هو الأستانة، والشاعر هنا يرسم بينه وبين المكان علاقة وطيدة، فهو يمدحه دون أن ينسى وطنه الذي يعيش فيه، يقول أحمد شوقي في موضع آخر:

إن في يلدز الهوى لخلالا أنا صبّ بلطفها، مستهام

قد تجلت لخير بدر أقلت في كمال بدت له أعلام<sup>43</sup>

أصبحت كلمة يلدز التي تعني النجمة معادل لقصر الخلافة في الأستانة، هذه الخلافة ليس طريقها الاندثار والانكماش بل الكمال والتمام في شكل البدر.

البعد الاجتماعي للمكان له أثره في شعر أحمد شوقي، حيث عبر أحمد شوقي عن الحالة الاجتماعية من خلال تعبيره عن المكان الذي حدثت فيه:

ودها الجزيرة بعد إســـــــــماعيل والملك الكبير

ذهب الجميع فلا القصور ترى ولا أهل القصور<sup>44</sup>

41 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 163.

42 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 129.

43 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 244.

44 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 119.

وعند البكاء على الدولة العثمانية أو رثائها قال شوقي ذاكرا يلدزا قوله:

سل (يلدزا) ذات القصور هل جاءها نبأ البدور

لو تستطيع إجابة لبيكتك بالدمع الغزير

أحني عليها ما أناخ على الخورنق والسدير<sup>45</sup>

قصر يلدز هو أيقونة الدولة العثمانية لذلك عندما أراد رثاء الدولة العثمانية اتخذ قصر يلدز أيقونة للدولة كاملة، وهذا من البعد الاجتماعي للمكان، ومن الأبعاد الاجتماعية للمكان اتخاذه من البسفور رمزاً، ففي قصيدة عتابه على الأمة التفرق بعد الاجتماع والوحدة يجعل أحمد شوقي من البسفور رمزاً في قصيدة يبدوها بالعتاب على التفرق والداعين له، قال أحمد شوقي:

هذا يحنُّ إلى البسفور محتضراً وذاك يبكي العُضا، والشيخ، والبانان<sup>46</sup>

حتى إنَّ أحمد شوقي توغَّل في الصورة ووصف ساكني المدن فقال في شعره:

أَخَذَتْ عَلَى الْبُوسْفُورِ زُخْرُفَهَا دُجَى وَتَلَأَلَتْ كَمَنَازِلِ الْأَقْمَارِ

فَالْبَدْرُ يَنْظُرُ مِنْ نَوَافِدِ مَنْزِلِ وَالشَّمْسُ تَمَّ مُطَلَّةً مِنْ دَارِ

وَكَوَاكِبُ الْجُوزَاءِ تَخْطُرُ فِي الرُّبَى وَالنَّسْرُ مَطْلَعُهُ مِنَ الْأَشْجَارِ<sup>47</sup>

اتخذت المدن التركية جزءاً كبيراً في ديوان أحمد شوقي، لم يقتصر هذا القسم عن التعبير عن الطبيعة فحسب، بل انطلق للتعبير عن مواقف عدة تكشف اهتمام أحمد شوقي وعاطفته

45 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 119.

46 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 246.

47 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 246.

تجاه تلك المدن، من وصف الطبيعة إلى الكلام عن الحروب التي خاضتها المدن التركية، ومؤتمرات السلم التي دخلت فيها إلى غير ذلك.

كان للمكان خصوصية في شعر أحمد شوقي، سواء كان الذي تربى فيه في مصر وربوعها ومدنها، أو الأماكن التي انتقل إليها، أو حتى الأماكن التي تأثر بالأحداث التي حدثت فيها، فلكل مكان خصوصية.

### 3 . المطلب الثاني: شعر أحمد شوقي والمدن التركية التي ظهرت فيه.

استطاع أحمد شوقي من خلال المكان التعبير عن أحداث سياسية واجتماعية وقضايا متنوعة، من خلال مزج الصور الشعرية بالواقع الذي تأثر به والمكان الذي يتحدث عنه في شعره، وبالتالي استطاع التركيز على أهم القضايا في الفترة التي عاشها. وهذا طبيعة العمل الأدبي الذي ينطلق من البيئة أو المكان؛ لأن "العمل الأدبي حين يفقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتالي أصالته"<sup>48</sup>

أتيح لأحمد شوقي فرصة الاقتراب من المدن التركية، لذلك فقد جاء التعبير عن تلك المدن بعد رؤية عين لها، فعبر عنها تعبير الرؤية وليس السماع، فكتب أبياتاً شعرية رسم بها صورة يستطيع بها القارئ أن يتخيل المكان وصورته.

### 3. 1 . المدن في شعر أحمد شوقي

كان للمدن التركية خصوصية في شعر أحمد شوقي، حيث عبر عن المدن التركية في أكثر من مناسبة وفي داخل أكثر من قصيدة، والتعبير عن المكان قد يعد تعبيراً عن هوية ثقافية ينتمي إليها الشاعر أو الأديب "لأن المحيط البيئي في المكان يمثل ملامح الخصوصية التي تشكل هويته الثقافية"<sup>49</sup> وتبعاً لدلالة أبيات أحمد شوقي نجد أنه تأثر من مواقف بين

48 الرباعي، عبد القادر: الصورة الفنية في النقد الشعري: في النظرية والتطبيق (عمان: مكتبة الكعبي للنشر والتوزيع، 1995) 212.

49 الناصر، ياسين: إشكالية المكان في النص الأدبي، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، 55.

الحرب والسلام والطبيعة إلى غير ذلك، فانطلق من المكان ليعبر عن الأحداث التي عاصرها هذا المكان. ومن المدن التركية التي تكلم عليها أحمد شوقي:

### 3. 1. 1. أنقرة

أحبَّ أحمد شوقي مدينة أنقرة، تلك المدينة التي بعثت في نفسه أملاً في غد أفضل ومستقبل مشرق، لذلك فقد خصص لها الكثير من الأبيات في شعره، قال أحمد شوقي في قصيدة عنوانها تكليل أنقرة وعزل الأستانة:

قم ناد أنقرة وقل: يهنيك	ملك بنيت على سيوف بنيك
يا بنت طوروس الممرد طأطأت	شم الجبال رءوسها لأبيك
إن الذين بنوك أشبه نية	بشباب خبير أو كهول تبوك
يا بنت طوروس الممرد طأطأت	شُم الجبال رُؤوسها لأبيك
أمعننُما في العزِّ وإستعصمُنُما	هُوَ في السَّحابِ وَأنتِ في أهليكَ
نَحَتَ الشُّعوبُ مِنَ الجِبالِ ديارَهُم	وَالقَوْمُ مِنَ أخلاقِهِم نُحْتوكِ
فَلَوَ أَنَّ أخلاقَ الرِّجالِ نَصَوَّرت	لَرَأيتِ صَحْرَها أَساساً فيكَ
إِنَّ الَّذِينَ بَنوكِ أَشْبَهُ نِيَّةً	بِشبابِ خَبيرٍ أو كُهلٍ تَبوكِ
حَلَفوا عَلى الميثاقِ لا طَعِموا الكَرى	حَتَّى تَدوقِي النَصَرَ هَلْ نَصَروكِ
رَعموا الفَرَنسيَّ المَحجَّلَ صوَرَةً	في حَلبَةِ الفُرسانِ مِن حاميكِ
النَسْرُ سَلَّ السِّيفَ يَبني نَفْسَهُ	وَفَتاكِ سَلَّ حُسامَهُ يَنيكِ
وَالنَسْرُ مَمْلوكُ لِسلطانِ الهوى	وَوَجَدتُ نَسْرِكَ لَيسَ بِالمملوكِ

يا ذِوَلَةَ الخُلُقِ الَّتِي تَاهَتِ عَلَيَّ      زَكَنَ السِّمَاكِ بِرُكْنِهَا المِسمُوكِ<sup>50</sup>

المقصود بشم الجبال هنا هو الرفعة والمكانة العالية، وقد أضيف بعد القداسة هنا على تلك المدينة وعلى هذا الأمل الجديد المنعقد عليها، وعلى المستقبل المنتظر منها، وعلى السواعد القتيبة التي أسهمت في إنشائها، وقد صور أحمد شوقي تلك المدينة بشكل يوحي بمعرفته الجيدة بها، واستفاض أحمد شوقي بالكتابة عن أنقرة بكافة تفاصيلها بل وبتاريخها أيضاً:

قَلَمِي وَإِنْ جَهَلَ العَيُّ مَكَانُهُ      أَبْقَى عَلَيَّ الأَحْقَابِ مِنْ ماضِيكِ

ظَفَرَتْ بِبِوَنَانَ القَدِيمَةِ حِكْمَتِي      وَعَزَا الحَدِيثَةَ ظَافِراً غَازِيكِ<sup>51</sup>

ارتبطت أنقرة في شعر أحمد شوقي بمصطفى كمال أتاتورك الذي مدحه في أكثر أشعاره:

فَمُ نَادِ أَنْقَرَةَ وَقُلْ يَهْنِيكِ      مُلْكُ بَنَيْتِ عَلَيَّ سِيُوفِ بَنِيكِ<sup>52</sup>

كما أن أنقرة ارتبطت كذلك بحكومتها الجديدة التي حاولت الوصول بالبلاد المنهكة من الحرب وعدم الاستقرار إلى بر الأمان والتقدم، لذلك فقد تكلم أحمد شوقي عن المعاهدة الأشهر في ذلك الوقت معاهدة لوزان، وربط بين لوزان وبين أنقرة، في ربط يعبر عن الأحداث التاريخية الحقيقية التي عايشتها تلك المدينة وكانت المسؤولة عنها؛ لأن حكومة أنقرة هي التي تصدرت لتلك المعاهدة في ذلك الوقت.

لوزان من الأماكن المهمة التي لها دلالة لا تغفل في شعر أحمد شوقي عن المدن التركية، فقد تم توقيع معاهدة بها تأثيرها مستمر إلى يومنا هذا:

اللَّهُ أَكْبَرُكُمْ فِي الفَتْحِ مِنْ عَجَبٍ      يَا خَالِدَ التُّرْكِ جَدِّدِ خَالِدِ العَرَبِ

50 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 163-164.

51 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 165.

52 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 163.

أَتَاهُمْ مِنْكَ فِي «لُوزَانَ» دَاهِيَةً      جَاءَتْ بِهِ الْحَرْبُ مِنْ حَيَاتِنَا الرُّقْبِ  
تَدَرَّجَتْ لِلِقَاءِ السَّلْمِ أَنْقَرَةٌ      وَمَهَّدَ السَّيْفُ فِي «لُوزَانَ» لِلْحُطْبِ<sup>53</sup>

خالد الترك المقصود به هو مصطفى كمال أتاتورك وقد أطلق عليه أحمد شوقي هذا الاسم تشبيها له بخالد بن الوليد، وذلك لما عرفه عنه أحمد شوقي من بطولات، وهو يكمل أبيات الشعر عن مصطفى كمال أتاتورك وما عرف به من ذكاء في ذلك الوقت الحرب وفي السلم، وفي تلك الأبيات يتكلم عن السلم خاصة لأنه بفضنته اختار الرجل المناسب للذهاب إلى مؤتمر لوزان، ولوزان هي مدينة سويسرية تمت فيها المعاهدة بين تركيا ممثلة في حكومة أنقرة وبين دول الحلفاء بعد الحرب في عام 1923م، وفي موضع آخر يقول أحمد شوقي:

وادي الملوك بكت عليك عيونه      بمرفق كالمنز في تسكابه

db | 1307

طلعن على لوزان والدنيا بما      وعلى المحيط وما وراء عبابه<sup>54</sup>

استفاد أحمد شوقي من كثرة تنقله بين المدن التركية وكثرة أسفاره واستطاع من خلال أبياته التعبير عن هذه المدن وأن يلبسها ثوب الأحداث السياسية التي مرت بها، ومن جمال التعبير عن أنقرة في أبيات أحمد شوقي قوله:

كأَنَّهَا تَرْكِيَّة      قَدْ رَابَطَتْ بِأَنْقَرِهِ

كأَنَّهَا (جَانْدَرِك) فِي      كَتْنِيَّةٍ مَعْسُكِرِهِ<sup>55</sup>

53 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 60.

54 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 89-90.

55 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 1/147.

فقد تركت أنقرة كبير الأثر في شعره وفي كلماته. لكن لم تكن أنقرة هي الشاغلة فقط لفكر أحمد شوقي، ولم تكن هي المدينة الوحيدة التي تكلم عليها في أبياته الشعرية، فمن المدن التي تكلم عنها في أبياته الشعرية كذلك جناق قلعة.

### 3. 1. 2. جناق قلعة- الدردنيل

ذكر أحمد شوقي في شعره العديد من المدن، رأى في بعضها أمل في مستقبل مزهر ينبع من حضارة عريقة، إلا أن مدينة جناق قلعة كان لها دلالتها الخاصة نظرًا للانتصار الذي شهدته، وهي من المدن التركية المهمة التي تكلم عليها أحمد شوقي في شعره، فقد شهدت حربًا كبيرة ومهمة بين الدولة العثمانية في ذلك الوقت وبين قوات الحلفاء، حرب شارك فيها أبناء الدولة الكبيرة من أتراك وعرب، فقال أحمد شوقي:

1308 | db

رَفِيعًا فِي السُّمُورِ بِلاِ انْتِهَاءِ	يُنَيْفُ البَدْرُ فَوْقَكَ بِالْهَبَاءِ
وَدُونَ المُلْتَقَى كَوْنٌ وَذَهْرٌ	تَخَالُكُمَا العُيُودُ إِلَى التِّقَاءِ
فَسِرَتْ إِلَيْهِ وَالْفَجْرُ الدَّلِيلُ	إِلَى أَنْ قِيلَ هَذَا الدَّرْدَنِيُّ
إِذَا هُوَ لَمْ يُجِزْ فَلِالمَاءِ حَمْرٌ	يُجِيزُكَ وَالْأَمَانُ بِهِ سَبِيلُ
بِعَالٍ فَوْقَ عَالٍ خَلْفَ عَالِي	تَمُرُّ مِنَ المَعَاوِلِ وَالْجِبَالِ
وَتَحْمِي الحَادِثَاتِ فَلَا تَمُرُّ <sup>56</sup>	إِذَا أَوْمَأَنَّ وَقَفَّتِ اللَّيَالِي

هذا الوصف الدقيق هو وصف شخص ذهب إلى تلك الأماكن وراها رأي العين وتحوّل في أرجائها، ولم يستمع إلى وصف لها فقط. يكمل أحمد شوقي ويقول:

وَكَانَ المُلْحُ أَجْمَعُهُ سَفِينَا	فَلَوْ أَنَّ البِحَارَ جَرَّتْ مَعِينَا
--------------------------------------	---

<sup>56</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، 40- 41.



لِتَلْقَى مَنفَعْدًا لِّلْقَيْنِ حِينَا      وَكَمَا يَمَسُّسِ الْبُوعَاذَ ضُرًّا  
وَبَعْدَ الْأَرْحَبِيلِ وَمَا يَلِيهِ      وَتِيهِ فِي الْعِيَالِمِ بَعْدَ تِيهِ  
بَدَا ضَوْءُ الصَّبَاحِ فَسَرَتْ فِيهِ      إِلَى الْبُسْفُورِ وَاقْتَرَبَ الْمَقْرُ  
تُسَايِرُكَ الْمَدَائِنُ وَالْأَنَاسِي      وَفُلُكُ بَيْنَ جَوَالِ وَرَاسِي  
وَتَحْضُنُكَ الْجَزَائِرُ وَالرَّوَاسِي      وَتَجْرِي رِفَّةً لَكَ وَهِيَ صَخْرُ  
تَسِيرُ مِنَ الْقَضَاءِ إِلَى الْمَضِيقِ      فَأَنَا أَنْتَ فِي بَحْرِ طَلِيقِ<sup>57</sup>

هذه المناظر الجميلة التي تحير الفكر ولا تترك عذراً لعدم قول الشعر استفاد منها أحمد شوقي جيداً ليقدمها في أبيات مليئة بالموسيقى عن طريق التنوع في استخدام القافية:

db | 1309

فَضَاءٌ مُثَّلَ الْفِرْدَوْسُ فِيهِ      وَمَرَأَى فِي الْبِحَارِ بِلَا شَبِيهِ  
فَيَايِهِ يَا بَنَاتِ الشِّعْرِ إِيهِ      فَمَا لَكَ فِي عُقُوقِ الشِّعْرِ عُذْرُ<sup>58</sup>

ومن الكلمات التي قالها أيضاً عن الدردنيل:

لَوَى نَحْرٌ بِهَا وَالتَّفَّ بَحْرُ      كَمَا مَلَكَتْ جِهَاتِ الدَّوْحِ عُذْرُ  
تَلُوحُ بِهَا الْمَسَاجِدُ بِإِذْخَاتِ      وَتَتَّصِلُ الْمَعَاقِلُ شَائِخَاتِ  
طِبَاقًا فِي الْعُلَى مُتَّفَاوِتَاتِ      سَمَا بَرٌّ بِهَا وَإِنْحَطَّ بَرُّ  
وَكَمْ أَرْضٍ هُنَالِكَ فَوْقَ أَرْضِ      وَرَوْضٍ فَوْقَ رَوْضٍ فَوْقَ رَوْضِ  
وَدَوْرٍ بَعْضُهَا مِنْ فَوْقِ بَعْضِ      كَسَطْرٍ فِي الْكِتَابِ عِلَافَةُ سَطْرُ<sup>59</sup>

57 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 41.

58 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 42.

فمن خلال أبيات أحمد شوقي يستطيع القارئ أن يتخيل أهوال الحرب التي مرت بالمدينة، وجمال وروعة الطبيعة التي رآها وعاشها، على أن أحمد شوقي أحب كذلك مدن أخرى تقع في الدولة التركية.

### 3. 1. 3. مدينة إزمير

كان لمدينة إزمير صدى في شعر أحمد شوقي، فهي من المدن التركية التي تجوّل بها وعبر عنها في شعره، حيث قال عن مدينة إزمير:

آلت لئن لم ترد (أزمير) لا نزلت  
مَاءٌ سِوَاهَا وَلَا حَلَّتْ عَلَى عُشْبٍ  
حَتَّى طَلَعَتْ عَلَى (أزمير) فِي فَلَكٍ  
مِنْ نَابِهِ الذِّكْرُ لَمْ يَسْمُكْ عَلَى الشُّهُبِ<sup>60</sup>

1310 | db

رغم أن مدينة إزمير لم يكن لها حظ كبير من الذكر في شعر أحمد شوقي، إلا أنه لم يترك ذكرها وذكر زيارته لها في ديوانه، ولم لا وهي مدينة تجمع بين جمال طبيعة الجبال والبحار. على أن تصوير أحمد شوقي للمدن التركية لم يقتصر على تلك المدن فقط بل امتد إلى مدن أخرى، ومنها مدينة اسطنبول التي تكلم عنها في الكثير من أشعاره والتي كان لها الحظ الأوفر من الأشعار، ولم لا وقد اجتمع لها من الصفات ما لم يجتمع في غيرها؛ فهي مركز الحكم، وهي المدينة الرابطة بين آسيا وأوروبا وهي المدينة الجامعة لمعالم تاريخية وأثرية قلما تتوفر في غيرها من المدن الأخرى.

### 3. 1. 3. مدينة إسطنبول

كان للمدن التركية في شعر أحمد شوقي نصيباً كبيراً من شعره، وكان لاسطنبول القسم الأكبر من هذا، أبيات أحمد شوقي في وصف اسطنبول ببقاعها وأطرافها تعكس مدى تعلقه بتلك المدينة، فقد كان لها ظهور خاص في شعر أحمد شوقي، وللتعبير عن مدينة

<sup>59</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 43.

<sup>60</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، 63.

إسطنبول استخدم أحمد شوقي أسماء عدة، منها كلمة إسطنبول نفسها، كما استخدم إسلامبول أيضًا، كما اهتم أحمد شوقي بذكر الأماكن المشهورة في تلك المدينة، ومن ذلك قصر يلدز أو الباب العالي، وقصر يلدز هو مقر الحكم (يلدز)، وفي مدينة إسطنبول بحر مرمرة ومضيق البوسفور، والكثير من المعالم الطبيعية التي كانت أرضا خصبة للشعر، لذا فقد كان لها نصيب كبير من شعر أحمد شوقي، سواء بتصويره لطبيعتها وجمالها بتصوير مجازي، أو بتصوير الأحداث فيها تصويرًا حقيقيًا له دلالتة، قال أحمد شوقي:

شبهتها (بلقيس) فوق سريرها      في نُصرةٍ، ومواكبٍ، وجواري

أو (بابن داود) وواسع ملكه      ومعالمٍ للعزّ فيه كبار

قامت على ضاحي الجنان كأنها      رضوانٌ يزجي الخلد للأبرار<sup>61</sup>

وقد أطلق عليها أسماء عدة فهي الآستانة، وهي إسلامبول، وكان لموقعها الجغرافي التأثير الفعال في شعر أحمد شوقي فكان لها النصيب الأكبر، ساعد على هذا تاريخها الضارب في القدم، وموقعها الجغرافي الذي يحوي بحارًا ثلاثة، وتوسطها بين قارتي آسيا وأوروبا، ولأمير الشعراء أحمد شوقي قصيدة مشهورة عن الطبيعة بإسطنبول، لا يمكن المرور من هذا القسم دون التعرّض لها، ومطلعها (تلك الطبيعة قف بنا يا ساري)، مما قاله في تلك القصيدة:

دَلَّتْ عَلَى مَلِكِ الْمَلُوكِ فَلَمْ تَدَعِ      لِأَدِلَّةِ الْفُقَهَاءِ وَالْأَحْبَارِ

مَنْ شَكَّ فِيهِ فَنَظَرَتْ فِي صُنْعِهِ      تَمَحُّوْا أُنْيَمَ الشُّكِّ وَالْإِنْكَارِ<sup>62</sup>

فمن جمال هذه المدينة اتخذها دليلا على قدرة الخالق وحسن بديعه وصنعه، فأصبحت المدينة هي المعادل لقدرة الله في الأرض، قال أحمد شوقي:

<sup>61</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 37.

<sup>62</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 36.

يا عَرشَ (قُسطنطين) نِلتَ مَكانَةً      لَم تُعْطِها في سالفِ الأَعْصارِ<sup>63</sup>

بل ويتغزل بها أحياناً، ويصفها كمليحة قد تنافس جمال الأقمار، قال أحمد شوقي:

أَحَدتْ عَلى البوسفورِ زُخُفُها دُجى      وَتَأَلَّأتْ كَمَنازِلِ الأَقمارِ<sup>64</sup>

ومما يستنبط عن مدينة اسطنبول في شعر أحمد شوقي قوله في موضع آخر:

مَنى لِعَهدِكَ يا فُروقُ نَحِيَّةً      كَعيونِ مائِكِ أو رُبى واديكِ<sup>65</sup>

المراد بفروق في البيت الأول مدينة إسطنبول، وقد اتسمت مدينة إسطنبول في شعر أحمد شوقي بالسحر والجمال، فهي الجنة الموجودة على الأرض، لذلك لم يكن مستغرباً ذكر أماكن كثيرة من إسطنبول في شعره؛ فقد سلب جمالها وطبيعتها خياله فقال:

1312 | db

تلك الطبيعةُ فف بنا يا ساري      حتى أريك بديع صنُع الباري

الأرضُ حولك والسماء اهتَزَّتَا      لروائع الآيات والآثارِ

من كل ناطقة الجلال، كأنها      أم الكتاب على لسان القاري

دَلَّلت على ملك الملوك فلم تَدَع      لأدلة الفقهاء والأخبارِ<sup>66</sup>

وكلمات أحمد شوقي عن إسطنبول خاصة تقطر حلاوة، كما أن تصويره لها يرسم صورة بديعية تتيح للقارئ تخيل تلك المدينة بسهولة، قال في موضع آخر:

إن أنسَ لا أنسَ الشَّبِيبةَ والهوى      وَسَوالفَ اللَدَاتِ في ناديكِ

وَليالِيًا لَم تَدِرِ أينَ عِشاؤها      مِن فَجرِها لولا صِياحِ الديكِ

63 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 38.

64 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 39.

65 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 166.

66 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 36-37.

وَصَبَّوْحَنَا مِنْ بَنْدِلَارَ وَشَرَشِرٍ  
وَعَبَّوْقَنَا بِتْرَابِيَا وَيُيُوكِ<sup>67</sup>

ولا يتخيل القارئ أن يأتي هذا الوصف إلا من خبير بمدينة إسطنبول وما فيها من معالم،  
ويعضي ليعرض حالها وما وصلت إليه فقال:

لَوْ أَنَّ سُلْطَانَ الْجَمَالِ مُحَمَّدٌ  
لَمَلِيحَةٍ لَعَدَلْتُ مَنْ عَدَلُوكِ  
خَلَعُوكِ مِنْ سُلْطَانِهِمْ فَسَلِيهِمْ  
أَمِنْ الْقُلُوبِ وَمُلْكِيهَا خَلَعُوكِ  
لَا يَحْزُنُنْكَ مِنْ حُمَاتِكَ خِطَّةٌ  
كَانَتْ هِيَ الْمَثَلَى وَإِنْ سَاوُوكِ  
أُتْقَالُ فِتْيَانُ الْحِمَى بِكَ قَصْرًا  
أَمْ ضَبَّعُوا الْحُرْمَاتِ أَمْ خَانُوكِ

وَهُمْ الْخِيفَةُ إِلَيْكَ كَالْأَنْصَارِ إِذِ  
قَلَّ النَّصِيرُ وَعَزَّ مَنْ يَفْدِيكَ<sup>68</sup>

حيث تحولت مدينة إسطنبول هنا إلى معادل للدولة العثمانية كاملة، ومن معالم إسطنبول  
التي ذكرها أحمد شوقي في شعره قصر يلدز.

### 3. 2. 1. قصر يلدز

تكلم أحمد شوقي عن مدينة إسطنبول عامة، كما تكلم عن أهم المعالم بما خاصة، ولأنها  
مدينة تاريخية كبيرة احتوت دار الخلافة للدولة قادت ثلث العالم في فترة من الفترات؛ ففيها  
الكثير من المعالم المهمة التي لم يغفل أحمد شوقي عن ذكرها، ومن أهم تلك المعالم قصر  
يلدز، ذلك القصر الذي كان مقرًا لدار خلافة الدولة العثمانية، فكان هو بجلاله وجماله  
رمزًا للدولة العثمانية، وقد تكرر ذكر الأستانة أو قصر يلدز في شعر شوقي الذي ذهب  
إلى تلك المدينة وعاش فيها فترة من عمره:

سل يلدزًا ذات القصور هل جاءها نبأ البدور؟<sup>69</sup>

<sup>67</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 166-167.

<sup>68</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 167.

القصر هنا هو معادل للملك وقد استخدمه شوقي ليعبر عن ملك الدولة العثمانية :

في مسكن فوق السما      ك، وفوق غارات المغير<sup>70</sup>

السماك اسم كوكب والمقصود الارتفاع والعلو والمكانة العالية، وعدد الكواكب المقصود بها الكثرة، وبالتالي يتحول اسم مكان هنا للتعبير عن كثرة عدد.

ظهر قصر يلدز في شعر أحمد شوقي كمعبر عن القوة والجلال فهو مركز حكم دولة ضاربة في المساحة تمتد من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب:

تنهي وتأمّر ما بدا      لك في الكبير وفي الصغير<sup>71</sup>

وهو مركز دولة قوية يمتد تاريخها عبر القرون. وقد زار شوقي هذا القصر خلال زيارته لتركيا ومدينة إسطنبول، فقام بتصوير القصر وأبدع في رسم صورته، فالقارئ يتخيل الصورة ويسمع الأصوات بمجرد قراءة الأبيات، قال أحمد شوقي:

ولقد تمر على الغدير تخاله      والتّبت مرآة زهت بإطار

حلو التسلسل موجه وخيره      كأنامل مرت على أوتار<sup>72</sup>

وهي صورة مليئة بالموسيقى يقرؤها القارئ ويضطرب لها، لكن في النهاية كل شئ إلى زوال؛ فالنجم ينتهي ويزول بانفجاره، وقصر (يلدز) أفل بنهاية الدولة العثمانية، وقد استطاع أحمد شوقي بذكاء وقدرة دلالية الاستفادة من اسم قصر يلدز فقال:

سموه يلدز، والأفو      ل نهاية النجم المغير<sup>73</sup>

69 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 119.

70 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 120.

71 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 121.

72 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 37.

73 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص 120.

فقد استفاد الشاعر من اسم القصر (يلدز) الذي يعني النجم ليقرر به حقيقة أن جميع النجوم إلى نهاية زوال، حتى ولو كان (مغير).

على أن تصوير أحمد شوقي لمدينة إسطنبول لم يتوقف عند قصر يلدز، فالشاعر اهتم كذلك بالبوسفور الذي كان له مكانة خاصة في شعره.

### 3 . 2 . 2 . البوسفور

من الأماكن المهمة في مدينة إسطنبول البوسفور، وهو من المعالم المشهورة في إسطنبول، خاصة وأنه في القلب منها، فمضيق البوسفور، أخذ بلب أحمد شوقي فاسترسل في وصف ووصف الحقائق في طرفيه، حيث جمع بين الجمال والجلال، ولذلك فقد أهتم العديد من الشعراء بقول الشعر فيه فقاموا بوصف جماله، وفي قصيدة بعنوان البوسفور كأنك تراه قال أحمد شوقي:

db | 1315

على أي الجنان بنا تمرُّ وفي أي الحقائق تستقرُّ

رويِّدًا أيها الفلك الأعزُّ بلغت بنا الربوع، فأنت حرٌّ<sup>74</sup>

فالأراضي التي يمر عليها كلها جنان، خاصة مع امتزاج ألوان البوسفور مع ألوان الطبيعة من حوله:

على شبه السهول من المياه تحيطُ بك الجزائر كالشياهِ

وأنت لهنّ راعٍ ذو انتباهٍ تكثرُ مع الظلام ولا تفرُّ

تمر من المعازل والجبالِ بعالٍ، فوق عالٍ، خلف عالي

إذا أومأَن وقَّفت الليالي وتحمي الحادثات، فلا تمرُّ<sup>75</sup>

74 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 2 / 40.

ويقصد هنا الجزر المنتشرة في البوسفور والتي لها جمال خاص، كما يقول أحمد شوقي في موضع آخر:

وَنُونٌ دُونَهَا فِي الْبَحْرِ نُونٌ      مِنْ الْبُسْفُورِ نَقَطَهَا السَّفِينُ  
كَأَنَّ السُّبُلَ فِيهِ لَنَا عُيُونٌ      وَإِنْسَانُ السَّفِينَةِ لَا يَقْرُ<sup>76</sup>

وقال أحمد شوقي عن البوسفور في موضع آخر:

وَكأَمَّا الْبُسْفُورُ حَوْضُ مُحَمَّد      وَسَطُ الْجَنَانِ وَهَنٌ فِي إِجْلَالِهِ  
وَكأن شَاهِقَةُ الْقُصُورِ حِيَالِهِ      حَجَرَاتُ طَه<sup>77</sup> فِي الْجَنَانِ وَآلِهِ<sup>78</sup>

وأكمل أحمد شوقي وصف تلك البقعة فقال:

أَلْقَيْنَا الْمَراسِيَّ وَاحْتَوَانَا      بِنَاءً لِلْخِلَافَةِ مُشْمَخِرُ  
فِيَا مَنْ يَطْلُبُ الْمَرَأَى الْبَدِيعَا      وَيَعَشَقُهُ شَهِيداً أَوْ سَمِيعَا  
رَأَيْتَ مَحَاسِنَ الدُّنْيَا جَمِيعاً      فَهِنَّ الْوَاوُ وَالْبُسْفُورُ عَمْرُو<sup>79</sup>

فقد جمع حسن الدنيا كله في تلك البقعة التي ألهبت حماس أحمد شوقي فوصفها في شعره.

كما ذكر أحمد شوقي في شعره مرمرة، فقال في أبياته بقصيدة تكليل أنقرة وعزل الآستانة:

يَا رَاكِبَ الطَّامِي يَجُوبُ لِحَاكِبُهُ      مِنْ كُلِّ نَبْرَةٍ وَذَاتِ حُلُوكِ

75 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 2 / 41.

76 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 2 / 43.

77 حجرات طه هي حجرات بيت النبي - ص -

78 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 172.

79 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 2 / 43.



إِنْ جِئْتَ مَرْمَرَةً تَحْتُ الْفُلْكِ فِي      بَهَجِ كَأَفَاقِ النِّعِيمِ ضَحُوكِ  
وَأَتَيْتَ قَرْنَ التَّبَرِّ تَمَّ تَحْفُهُ      تُحْفُ الضُّحَى مِنْ جَوْهَرٍ وَسُلُوكِ  
فَاطَلَعَ عَلَى دَارِ السَّعَادَةِ وَإِبْتَهَلَ      فِي بَابِهَا الْعَالِي وَأَدَّ الْوَكِي<sup>80</sup>

تأثر أحمد شوقي بالأسماء التركية واضح في شعره، في قوله مثلاً (قرن التبر) والمقصود به هو القرن الذهبي، كذلك يظهر تأثره من ذكر بحر مرمرة، هذا التأثر لم يكن لبحر مرمرة فقط، بل لمعالم المدينة كافة، فقد تجول أحمد شوقي في مدينة إسطنبول وراها جيداً وتأثر بما فيها من معالم، وظهر هذا التأثير في شعره، فتكلم عن أماكن عدة بالمدينة، وما ذكره أحمد شوقي في شعره من تلك المدينة آية صوفيا.

### 3. 2. 3. آية صوفيا

من المعالم المهمة في مدينة إسطنبول كذلك آية صوفيا، بجانب كونه رمزاً مهماً في المدينة فهو كذلك شاهد على قوة المدينة وانتصارها، خاصة مع تحولها من كنيسة إلى مسجد، قال أحمد شوقي في قصيدة مطلعها مسجد آيا صوفيا:

كنيسة صارت إلى مسجدٍ      هدية السيد للسيد  
شيدها الروم وأقيالهم      على مثال الهرم المخلد<sup>81</sup>

وهو يدل على اعتزازه بما وبما ترمز إليه، هذا الحب لا ينفي تعلقه بمعالم بلده التي عاش في كنفها، وقد وظف أحمد شوقي بعض الأماكن للتعبير عن حالة معينة من خلال صراع مع هذه المدينة أو تلك، اهتمام أحمد شوقي بتصوير أركان المدينة وتفصيلها والمعالم بما إنما

<sup>80</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 167 - 168.

<sup>81</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 25.

يؤكد أن مروره بما لم يكن مرورًا عاديًا، كما أن تأثيره بالمدينة لم يكن قليلًا، فالمكان في شعر أحمد شوقي محدد المعالم والأركان.

### 3. 1. 4. أدرنة

من المدن التركية التي تكلم عليها أحمد شوقي مدينة أدرنة، رغم أنها بالحدود التركية إلا أن الأحداث التي مرت بما جعلت أحمد شوقي لا يستطيع إغفالها في أبياته الشعرية، قال أحمد شوقي:

يا أخت أندلس، عليك سلام هوت الخلافة عنك والإسلام<sup>82</sup>

اقتران اسم مدينة أدرنة التركية بالأندلس هو استدعاء للأذهان بما حدث في الأندلس من حوادث، وطلبًا لعاطفة مماثلة لكل ما يتعلق بالأندلس وما يرتبط بها، خاصة وأن المسلمين في بقاع الأرض الإسلامية كلها يشترقون إلى الأندلس ويبكون حضارة كبيرة كانت هناك، قال أحمد شوقي:

مقدونيا والمسلمون عشيرة كيف الخنولة فيك والأعمام<sup>83</sup>

فقد أضفى على المكان صورة أخرى من القرب وصللة الرحم، ويستمر أحمد شوقي بقصيدته إلى أن يصل إلى البيت الذي قال فيه:

واليوم حكم الله في مقدونيا لا نقض فيه لنا ولا إبرام

كانت من الغرب البقية فانقضت فعلى بني عثمان فيه سلام<sup>84</sup>

إلى أن قال أحمد شوقي في قصيدته:

82 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 230.

83 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 231.

84 شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 233.

شرفاً أدركته! هكذا يقفُ الحمى

للغاصبين، وتثبتُ الأقدام

أخذ المدائن والقرى بخناقها

جيش من المتحالفين لهام<sup>85</sup>

رغم أن وصف المدن والأماكن التركية والطبيعة بها لم يكن منتشرًا عند شعراء عصر النهضة؛ لعدم ذهاب أكثرهم إلى تلك المدن أو زيارة تركيا، إلا أن مكانة أحمد شوقي وفرت له ميزة الانتقال بين المدن التركية ووصف ما بها.. ووصفًا لا يقتصر على ذكر الطبيعة فقط، بل امتد ليشمل الحياة السياسية والاجتماعية والأحداث التي مضت بتلك المدن، فالمكان عند أحمد شوقي هو معادل لمعتقداته السياسية والاجتماعية.

يعد التعبير عن المكان أحد جماليات القصائد "لأن الشعر بوصفه فنًا ما هو إلا تأويل رمزي للواقع"<sup>86</sup> كما أن جمال القصيدة ينبع من التجربة الفريدة التي عاشها الشاعر أو عاصرها، والتي يتميز بها عن غيره، هذه التجربة تتكون من خبرات سابقة في حياته كما تتكون من المكان الذي يعيش فيه ويتأثر به، فيظهر هذا التأثير في أدبه، كما أن التعبير عن المكان يتأثر بعوامل عدة؛ منها ثقافة الأديب نفسه، وقدرته على إظهار جماليات المكان والتعبير عنه وكيفية استخدام التعبيرات والأساليب المختلفة، لإظهار ما لم يستطع غيره إظهاره، والبعض يربط إمكانية أن يكون الإنسان شاعرًا بقدرته على التفاعل مع البيئة من حوله وفهمه لها وتعبيره عنها، لأن المكان يلقي بظلاله على كل شيء فيظهر أثره -فيما يظهر- في الشعر.

db | 1319

#### 4. النتائج:

- حضارة الدول واستمرار بقائها مرهون بدوام الإنشاء والتعمير بالمدن الموحدة في تلك الدول.

<sup>85</sup> شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة - ديوان الشوقيات، ص 237.

<sup>86</sup> قيس بن الملوح، قَدَم له: صلاح الدين الهواري، (بيروت: مكتبة الهلال، 2005)، 157.

- بالنسبة إلى ابن خلدون بقاء المدن يحتاج إلى سبعة أسباب، هي: بناء المدينة وكمال تشييدها، وعدم توقف البناء، وعدم تراجع العمران، وإنشاء المصانع، وكثرة المنازل الرحبية، وزيادة نطاق الأسواق وتباعدها، واتساع المساحة الخاصة بالمدن.

- ذكرت المدن التركية في شعر أحمد شوقي في سياق الفخر بالدولة العثمانية، أو التغني بالطبيعة وجمالها، أو في سياق ذكر حادثة معينة وذكر ما حدث والتعليق عليها مدحًا أو ذمًا.

- عبرت المدن عند أحمد شوقي عن الحياة السياسية والاجتماعية التي عاشتها تلك المدن. -تأثر أحمد شوقي بالمدن التركية فتكلم عن الحروب التي تمت فيها واتفاقيات السلام. كما تكلم عن طبيعتها وجمالها.

1320 | db

-تعبير الشعراء عن المكان يمد القارئ برؤية واضحة لمدى تأثير المكان بالشاعر، وكيفية رؤيته له.

-تأثر أحمد شوقي بالمكان والمدينة لم يكن قليلًا، فالمكان في شعر أحمد شوقي محدد المعالم والأركان، ويعبر عن الأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية.

### التوصيات

دراسة الشاعر من خلال المكان الذي تأثر به وعبر عنه في أشعاره من شأنه أن يضيف فهمًا جديدًا للشاعر، وبالتالي فهمًا أكثر لأشعاره التي قدمها، فلا فهم لشاعر بمعزل عن فهم الجوانب التي تأثر بها. لذا يوصى البحث بقراءة جديدة للشعر تحتم بدوره بتوثيق أحداث التاريخ من خلال الأعمال الأدبية؛ لأن هذا يساهم في قراءة التاريخ الأدبي للأحداث التاريخية، فتُفهم الأحداث التاريخية من خلال صداها في الشعر.

## KAYNAKÇA

- Coşkun, Sezai, *Mekandaki Medeniyet-Medeniyetteki Mekân: Sezai Karakoç'un Şiirinde Mekan-Medeniyet İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2009, Sayı: 22.
- Dîf, Ahmed Shawky: el – adebu'l – al –'arabî al- mu'âsır fîi mısır, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1992.
- El-Askalanî, İbn Hacer: Fethul-Bari Şerhu Sahihil-Buhârî, Kahire: Makalatü'l-Selefiyye, 1439.
- El-Cahiz, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinani el-Fukaimi el-Basri: *Kitab el-Hayavan*, Thk. Abdelsalâm harûn, Mektebetü mustafa el-bablî, kahire, 1965.
- El-Fîrûzâbâdî Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el- Qāmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: er -Risâle, 1998.
- El-Ferahidî.Halil ibn Ahmed el- Ferahidî: Kitab al-'Ayn, 1998.
- Eljihâd, Hilâl: *Jemâliyet Eşşir el-'arabi dirâsetun fi felsefet el jemâli fi el-şş'ri el-'arabi al-jahili*, Beyrut: merkezu de-reesâtü'l- el-wehde el-'arâbiîâ, 2007.
- El-rriba'î, abdelkader, a-ssüretü el-fanniiätü fii eşşir el-'arabi, Ammân, mektebetü'l-kattânî, 1995.
- Elnüsir, yasin: *eşkâliyet u'l-mekân fi el-nassi-el adebî, dîrasât nekdiîâ*, Dâru'l-şî'un el-sekâfiîâ, Bağdat, 1986.
- Ibn Manzûr, Muhammad ibn Mukarram ibn `Alî ibn Ahmad ibn Manzûr al- Ansârî al-İfrîqî al-Misrî al-Khazraji Jamâl al-Din Abû al-Fadl. *Lisân al- 'Arab Dâru' Sâder*, Beyrut.
- İbn-i Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî, el mukaddime, Dimeşk: Dâru'l – balhî, 2004.
- ibn Ja'far al-Katib al-Baghdadi, Qudama: Kitabu Naqd el-şî'ri, Thk. Kemal Mustafa, Mektebetü'l – hankî, kahire, 1987.
- Kays, b. Mulavvah: b. Muzâhim b. 'Udes b. Rebî'a b. Ca'de b. Ka'b b. Rebî'a b. 'Âmir b. Sa'sa'a: *Dîvan Leylâ ile Mecnûn*, Thk. Sâlah el-dîin el-Hewârî, Beyrut: el-Helâl, 2005
- Murtad, Abdelmelek: *el-sebu'l-mü'ellekât*, kuutâbü'l-'arab, dımaşk, 1999.
- Müezzin, ahmet derviş: *al-hikay âtü'l-şşabiîa âtü'l fi-eladebil el-şş'abi el-'arabi fi- mârdin*, kitabul el- adabû el-şşfahi el-'arabi fi-mârdin, istanbûl: kariter, 2019.
- Şevki, Ahmed: *eş-Şevkiyyat*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2001.
- Ürün, Ahmet Kâzım, *Ahmet Şevki Ve Mehmet Akifte Ortak Unsurlar*, NÜSHA, Yıl: II, Sayı: 7, Güz 2002.
- Vadi, Taha: şii'ri şevki al – ğina'ii ve al – masrehî, kahire: 1994. 5. Baskı.
- İbn Fâris, Ahmed. Mu'cemu mekâyisi'l-luġati, Thk. Abdusselâm Hârûn.Dimeşk: Dâru'l Dâru'lifkr, 1979.

# Turkish City Names and their Indication in the Poetry of Ahmed Shawky

Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY\*

## Extended Abstract

Expressing the place in poetry has become an important Instrument that contributes to influencing the society in which the poet lives, Therefore, the importance of the place increased after it appeared in the poems. Also, the fact that poets are affected by the place is a natural extension of the poet's impact on the environment and society, Because poets are affected by the environment around them and express the environment through poetry.

The relationship between poetry and the environment is old, We always see the impact of the environment or society on poets' poetry, The place has a great place in human life since ancient times, Poets also live in society, so they are influenced by the place, One of these poets is Ahmed Shawky.

Ahmed Shawky, one of the most important poets of the modern age, was interested in writing about the relationship between the environment and society. He wrote in his poetry about the cities and events in Turkey, and said following poetry;

تَدْرَعَتْ لِبِقَاءِ السَّلْمِ أَنْقَرَةَ وَمَهْدَ السَّيْفِ فِي «لُوزَانَ» لِلخَطْبِيِّ

Ankara wished to meet peace\*\*\*The sword in Lausanne was Paved the way for speeches. (Shawky, 1988, 62-63)

خَلَعُوكَ مِنْ سُلْطَانِهِمْ فَسَلِيهِمْ أَمِنْ الْقُلُوبِ وَمُلْكِهَا خَلَعُوكَ

deposed you (Istanbul) from rule and Sultan, So ask them, did they take you from hearts and loving hearts?

we note that expression of politics and its events in Ahmed Shawky's poetry was marked by his poetry about the great homeland, he did not say poetic verses only about the place where he was born and lived. Where place became equivalent to war or peace, and the place is equivalent to the nature that resembles heaven And place is equivalent to the history and struggle of the people, and the place is equivalent to hope for a better future.

The research aims to know the Turkish cities and how its appeared in the poetry of Egyptian poets, And how Egyptian poetry expressed the environment and society, The study consists of an introduction and two sections; The introduction talks about the relationship between place and poetry, and the place; what it is, its linguistic and

\* University of karamanoğlumehmt bey, faculty of Literature, Department of translation and translator, emadaly@kmu.edu.tr Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8163-9225>.

idiomatic meaning, The first section talks about poetry and its role in expressing environment and society, the political dimension where Ahmed Shawky wrote poetry on political events in the cities of Turkey, He wrote about wars, on peace, on overthrow of the Ottoman Empire, and on the new government, - and the social dimension in the poetry of Ahmed Shawky, where expressed social events through poetry, In his words, he wishes unity to the people of the country instead of separation, and agreement instead of difference.

The second section talks about Egyptian poetry and the Turkish cities that appeared in it. Where Ahmed Shawky has talked about many Turkish cities such as Istanbul, Ankara, Heaven Castle, Izmir and Edirne. Ahmed Shawky's poetry describes these cities well

إن أنسى لا أنسى الشبيبة والهوى وسوالف اللذات في ناديك  
ولياليا لم تدر أين عشاؤها من فجرها لولا صياح الديك  
وضبوحننا من بندلار وشرشر وغبوقنا بترابيا وبُيوك

If I forgot, Never forget the youth and the passion and previous pleasure in your club

And nights that do not know when it's evening will come from the dawn if the rooster does not crow

Our breakfast is from a pendular (Bentler) and sharshar(çırçır) and Our dinner is in Trabia(tarabya) and Buick (büyük) (Shawky, 1988, 166-167)

Perhaps he lived in those cities for a period of time, thus he knows these places, He also wrote poetry about many places within cities, and even talked about many places inside the cities, For example Inside Istanbul Ahmed Shawky wrote poetry about Marmara, Aya Sofia, Bosphorus and Yildiz Palace. Ahmed Shawky also wrote poetry round the towns and townships. According to Ahmed Shawky, poetry combines the poet with the places around him.

Through the descriptive and analytical method, the research presents poetic verses and explains how to describe the environment and Turkish society in poetry, The research has reached several results including; that poetry may extend its role to express the environment and society, Ahmed Shawky wrote many poems about Turkish cities and described nature in these cities, in addition to that he described the political and social life in these cities, the environment has an important role in influencing poets, and place effects on the poet, so studying the poet through the place he was influenced by and expressed in his poems would add a new understanding to the poet and thus more understanding of his poems. The research recommends a new study of poetry, which in turn is interested in documenting the events of history, Through literary works; because this contributes to the literary history of historical events.

**Keywords,** Poetry, Place, Influence of society, Cities and society, Poetry and events in the city .







# GOOGLE ARAMA MOTORUNDA YAPILAN DİNÎ İÇERİKLİ ARAMALAR ÜZERİNE BETİMSEL BİR ARAŞTIRMA

Muhammed Fatih TURANALP\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 25 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Turanalp, Muhammed Fatih. "Google Arama Motorunda Yapılan Dinî İçerikli Aramalar Üzerine Betimsel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1325-1371.

<https://doi.org/10.33415/daad.757726>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 25 June 2020, **Accepted:** 18 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Turanalp, Muhammed Fatih. "A Descriptive Research on Searches With Religious Content on the Google Search Engine". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1325-1371.

<https://doi.org/10.33415/daad.757726>



## Öz

İnsanoğlunun yaşam yolculuğunda sözlü ve yazılı kültürün doğuşu ve hayat pratiklerini dönüştürme noktasındaki etkileri insan temelli araştırmaların merkezinde olmuştur. Bu iki evreye ek olarak tekniğin teknolojiye dönüşümü ile iletişim imkânlarının genişlemesinin birleştiği noktada ortaya çıkan dijital kültür alanı da yeni nesil sosyal bilim araştırmalarının konularındandır. Teknolojik dönüşüm ve dijital kültürün en önemli etkileşim araçlarından olan internette insanların bilgiye ulaşmalarına yardımcı olan arama motorları, bu rehberlik işlevleri yanında elde ettikleri arama istatistikleri ile internetteki arama eğilimleri hakkında önemli veriler de elde etmektedir. Bunun yanında informal bir eğitim ortamı olan internette diğer bilgiler yanında dinî bilgiye erişim de önemli bir toplumsal karşılığa denk düşmektedir. Bu araştırmada, internetteki aramaların büyük çoğunlu-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, fturanalp@erbakan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5752-5615>.

ğunun gerçekleştirildiği platform olan Google arama motoru üzerinde Türkiye ölçeğinde 2004-2019 yılları arasında yapılan dinî içerikli aramalar, betimsel nitelikli tarama modeli ile incelenmiştir. Araştırmaya konu başlıkların tespitinde ve bulguların karşılaştırılmasında ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında yayımladığı Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nın verilerinden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İnternet, Arama Motoru, Google, Dinî Bilgi.

### A Descriptive Research on Searches With Religious Content on the Google Search Engine

#### Abstract

The birth of oral and written culture in the journey of human life and its effects on transforming life practices have been at the center of human-based research. In addition to these two phases, the digital culture, which emerged at the point where the transformation of technique into technology and the expansion of communication possibilities, is one of the topics of the new generation social science researchs. Search engines, which help people to reach information on the internet, which is one of the most important interaction tools of technological transformation and digital culture, besides these guidance functions also obtain important data about search trends on the internet with the search statistics they have. In addition, access to religious knowledge along with other information from the internet, which is an informal educational environment, has significant social importance. In this study, the searches with religious content made between the years 2004-2019 in Turkey on the Google search engine, the platform on which the vast majority of searches on the internet are carried out, was examined by descriptive survey model. Data of the "Study on Religious Life in Turkey" published by The Presidency of Religious Affairs was used to determine the subjects of the study and to compare the findings.

**Keywords:** Religious Education, Internet, Search Engine, Google, Religious Information.

#### Giriş

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte insanoğlu bilginin taşıyıcısı olarak şifahi yolların dışında yazıyı da kullanmaya başlamıştır. Walter J. Ong'a göre bir "teknoloji" olan ve araç gereç kullanımını zorunlu kılan yazı<sup>1</sup>, sözün dijitalleşmesinin ilk adımıdır. Modern dönemi başlatan gelişmelerden biri olan matbaanın icadıyla birlikte insanlık tipografik bir aşamaya geçiş yapmış, bu sayede bilgi ve enformasyon çok daha kolay kopyalanarak insanlar arasında hızlı bir biçimde dolaşıma çıkmıştır. Ortaçağda özellikle Batıda bilgi epistemik bir şiddet unsuru olarak kilisenin hegemonyasında iken Fransız Aydınlanması, Rönesans ve Reform hareketleri gibi gelişmeler sonrası bu tekel kırılmaya başlamıştır. Modern döneme geçişin

<sup>1</sup> Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banan (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 101.

aşamalarından biri olan sanayi devriminden sonra makineleşme hız kazanarak sadece üretim anlamında değil, pek çok açıdan insanın ikincil konuma inmesine neden olmuştur. Jaques Ellul, tekniğin imaj araçlarını ürettiğini, bu onların hem mümkün oluşlarını hem de yayılma ve çoğalmalarını açıkladığını savunmaktadır.<sup>2</sup> Ellul'a göre imajlar daima pozitif ya da programlayıcı bir karaktere sahiptir ve bir bütünlüğü nakleden imaj, insanı bir çerçeve ve bir eylem motivasyonu ile teçhiz etmektedir.<sup>3</sup> Ortaya çıkan bu teknik ilerlemeler, özne olan insanın işgücü haricinde enformatik hareketliliğin de yavaş yavaş nesnesi olmaya doğru evrilmesine yol açmış ve bir bakıma kendine yabancılaşmasının fitilini ateşlemiştir. Tekniğin teknolojiye dönüşmesi ve telgraf, telefon, radyo ve özellikle televizyonun etkisi ile bilginin dolaşım hızı katlanmış, internetin keşfi, yeni medya adı verilen postmodern iletişim araçlarının yaygınlık kazanması, bu teknolojik dönüşümün yeni evreleri olarak tarihteki yerini almıştır. Jan Van Dijk, ortaya çıkan bu iletişim devriminin 2040 yılına kadar süreceğini öngörürken<sup>4</sup> sözlü ve yazılı kültürden sonra oluşan bu dijital kültürün enformasyon ve iletişim yüklenmesi gibi sorunlarından söz etmektedir.<sup>5</sup>

İnternetin tarihinde hiç şüphesiz Web 2.0'a geçiş, internet kullanıcılarının kendi kendilerinin yayıncısı olmasının önünü açmıştır. Bloglar, forumlar gibi sosyal platformlar daha sonra sosyal medyaya dönüşerek insanların kendi içeriklerini ve kendi sosyal ağlarını oluşturmalarını sağlamıştır. İnsanın bir aktör olarak içerik oluşumuna katkı sağlaması, öznenin nesneye doğru evrilen insanın yeniden doğuşu gibi görünse de bu paradoksal durum yabancılaşmanın önüne geçememiş, bilakis yabancılaşma sürecini daha da hızlandırmıştır. Çoban ve Ataman'a göre yaygın medya ile alternatif medya arasındaki bu epistemik mücadelede yaygın medya hiyerarşik toplumsal ilişkileri yeniden üretirken, alternatif medya da daha adil, daha eşit, daha özgür, daha demokratik başka bir dünyanın mümkün olduğunu kanıtlayan bir organizasyonel düzlem olarak ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Epistemik eşitlik planındaki bu hareketlilik uz-

<sup>2</sup> Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 183.

<sup>3</sup> Ellul, *Sözün Düşüşü*, 186.

<sup>4</sup> Jan Van Dijk, *Ağ Toplumu*, çev. Özlem Sakin (Kafka Kitap, 2018), 19.

<sup>5</sup> Dijk, *Ağ Toplumu*, 302-303.

<sup>6</sup> Barış Çoban - Bora Ataman, "Giriş", *Panoptikon 2.0: Alternatif Medya ve Karşı-Gözetim* (İstanbul: Kafka Kitap, 2018), 10.

manlık/ehliyet gibi konumları anlamsızlaştırarak neyin gerçek bilgi olduğu ile ilgili soruyu ortadan kaldırmış, bilginin güvenilirliğini muhtevanın reytingine bağlamıştır.<sup>7</sup>

Bilgisayarların birbirlerine bağlanması ile oluşan bu yeni medya alanı ve enformatik hiper-evrenin içinde yol almak pek kolay değildir. Nitekim bu büyük bilgi karmaşası içinde insanlara yol gösterebilmek için internet arama motorları üretilmiş ve arama kutucuğuna girilen veriler sayesinde büyük veri havuzunun içinden aranan adresler belirginleştirilerek kullanıcıların yol bulmaları sağlanmıştır. Altavista ve Yahoo! gibi arama motorları, bu alanın ilklerinden olurken, 1998 yılında kurulan Google arama motoru, geliştirdiği farklı arama algoritması ve sade arayüzü ile zamanla arama motoru pastasında en büyük payı elde ederek bu alandaki majör veri sağlayıcı hâline gelmiştir. Bununla da kalmamış Google'ın ismi hem İngilizce'ye, hem Almanca'ya hem de küresel kültürün yayılma politikasının bir sonucu olarak diğer dillere bir fiil olarak yerleşmiştir.<sup>8</sup> Tüm internet trafiğinin %93'ünün arama motoru kaynaklı olduğu ve Google'da yılda 2 trilyon arama yapıldığı bilgisi ile birlikte Ağustos 2019 verilerine göre Google, masaüstü aramalarının %76'sını, mobil aramaların da %86'sını elinde bulundurmaktadır.<sup>9</sup>

1328 | db

George Gilder, geçmişteki insanların tanrılara atfettiği güçlere benzer bir gücü Google arama motoru için de söz konusu etmekte ve Yuval Nuh Harari'nin kitabına atfen "homo deus" (insan tanrı) ifadesini Google için de kullanarak ironik bir biçimde Harari'nin Google kampüsünde sevilen bir konuşmacı olduğunu anlatmaktadır.<sup>10</sup> Byung-Chul Han ise günümüzdeki dijital dünyayı, George Orwell'in distopyasından ayırarak internetli, akıllı telefonlu ve Google gözlüklü bir dijital panoptikona benzetmektedir.<sup>11</sup> Han, kendilerini özgürlük alanı gibi sunan Google ve sosyal ağların panoptik biçimlere büründüğünü söyleyerek, gözetlemenin artık özgürlüğe saldırı değil, insanların kendilerini gönüllü olarak teslim etmeleri

<sup>7</sup> Nazife Şişman, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 16.

<sup>8</sup> David A. Vise - Mark Malseed, *Google Hikâyesi*, çev. Gökçe Köse (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2006), 18.

<sup>9</sup> "99 Firms", *Search Engine Statistics* (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>10</sup> George Gilder, *Google Sonrası Yaşam: Büyük Verinin Düşüşü ve Blozincir Ekonomisinin Yükselişi*, çev. Nalan Kurunç (İstanbul, 2019), 18.

<sup>11</sup> Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 48.

şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Wired dergisinin editörü Chris Anderson'ın "Teorinin Sonu" başlıklı makalesine atfen yaptığı alıntı ile muazzam veri bolluğu çağında büyümüş Google gibi şirketlerin teori modellerini fuzuli kılacağını ve herhangi bir modeli kabul etme zorunlulukları olmadığını belirten Han, ölçümün insan davranışlarının ardındaki nedenlerin önüne geçtiğinden ve elde yeterli veri olduğunda rakamların her şeyi açıkladığından söz etmektedir.<sup>13</sup>

Google, elinde bulunan bu büyük verinin bir kısmını erişime açarak bahsi geçen rakamları araştırmacıların hizmetine sunan servislerini devreye almıştır. *Google Trends* hizmeti, ilk olarak 11 Mayıs 2006 tarihinde kullanıma açılırken kullanıcılara arama eğilimleri hakkında veri sağlayan gelişmiş ve daha ayrıntılı bir hizmet olan *Google Insights for Search*, 5 Ağustos 2008 tarihinde erişime sunulmuş, 7 Eylül 2012'de de Google bu iki servisi *Google Trends* adıyla birleştirmiştir.<sup>14</sup> Filippo Trevisan, arama motorları ve sosyal bilim araştırmaları hakkındaki makalesinde *Google Trends*'in sosyal bilimlerdeki araştırmalarda kullanılabilir ve büyük önem taşıyan yeni tür bilgiler içerdiğinden söz etmekte, metodolojik arayışların dağınık bir deneme yanılma süreci içinde olsa da geniş bir yelpazede metodolojik yenilenme yaratabileceğini ve sosyal bilimlerin geleceği için umut vaat ettiğini söylemektedir. Bu çerçevede *Google Trends*'i akademisyenlerin yeni soruları keşfetmelerine olanak tanıyan güçlü bir araç olarak tanımlayan Trevisan, aramalarda ilgi düzeylerinde gerçekleşen farklılıkları ölçebilmenin, çağdaş, sosyal, politik ve ekonomik eğilimlerin incelenmesine temel katkıda bulunacağını ifade etmektedir. Bu durumun; Google'ın maruz kaldığı, kişisel bilgilerin sömürülmesi gibi etik ihlallerle ilgili iddiaları sosyal ilerlemeye katkıda bulunmak suretiyle hafifletebileceğini de ifade eden Trevisan, *Google Trends* verileriyle yapılacak araştırmaların geniş sosyo-politik eğilimleri tanımlaması ile geleneksel yöntemlere göre avantajlı olduğunu ve çevrimdışı olaylar ile çevrimiçi

<sup>12</sup> Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 72.

<sup>13</sup> Byung-Chul Han, *Eros'un İstirabı*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 52.

<sup>14</sup> Seung-Pyo Jun vd., "Ten Years of Research Change Using Google Trends: From the Perspective of Big Data Utilizations and Applications", *Technological Forecasting and Social Change* 130/ (Mayıs 2018), 70.

davranışlar arasındaki ilişkilerin tespit edilmesi için de fırsatlar sunduğunu belirtmektedir.<sup>15</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2013 yılında Türkiye İstatistik Kurumu ile birlikte gerçekleştirdiği ve 2014 yılında yayımladığı çalışması Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda dinî bilgilerin en çok öğrenildiği yaş grubu olarak %47,4 ile 6-10, %30,1 ile de 11-13 yaş aralığı gelmektedir.<sup>16</sup> Araştırmanın gerçekleştirildiği yıla göre bu yaş aralıkları Z kuşağı diye tabir edilen ve teknoloji ile doğmuş nesil olarak adlandırılan kuşak içinde yer almaktadır. Her ne kadar aynı araştırmada dinî bilgi kaynağı olarak internet ortamı, %4,8 ile oldukça gerilerde yer alsada da<sup>17</sup> Z kuşağı ile ilgili dünya ölçeğinde yapılan çalışmalar bunun tersini söylemektedir. Jean M. Twenge, *i-Nesli* kitabında ders kitapları ile internetin içerdiği bilgilerin doğruluğu noktasında Z kuşağının interneti tercih ettikleriyle ilgili dönütler aldığını ve bunun nedeni olarak da öğrencilerin, okulların zamanın gerisinde kaldığını, hızla değişen dünyaya ve teknolojiye ayak uyduramadığını düşündüklerini aktarmaktadır.<sup>18</sup> Shelina Janmohammed ise yeni Müslüman gençliği anlattığı *M Nesli* kitabında Google arama motorundan “Şeyh Google” olarak söz etmekte ve bu çevrimiçi platformların risk ve fırsatlarının teknolojiden anlayan ve teknolojiyi araştırma için kullanan yeni Müslüman gençlik nezdinde tartışma konusu olduğunu anlatmaktadır.<sup>19</sup> Janmohammed, çevrimiçi kursların, genç Müslümanların ve özellikle eskiden dinî bilgilere sınırlı erişimi olan kadınların zaman, mekân veya masraf nedeniyle ulaşamadıkları bilgiye ulaşmalarını sağladığını<sup>20</sup> ve bu küresel erişimin Müslümanların yeni kimliklerinin bir parçası olduğunu ve özellikle kadınlar için daha önce var olmayan alanlar açtığını ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Bu anlatılanlar çerçevesinde internetteki tüm arama işlemlerinin büyük çoğunluğunun gerçekleştirildiği platform olan Google

<sup>15</sup> Filippo Trevisan, “Search Engines: From Social Science Objects to Academic Inquiry Tools”, *First Monday*, (23 Ekim 2014).

<sup>16</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 112.

<sup>17</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 113.

<sup>18</sup> Jean M. Twenge, *i-Nesli*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 230.

<sup>19</sup> Shelina Janmohammed, *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*, çev. Esin Kızılelma (Kaknüs Yayınları, 2018), 55-105.

<sup>20</sup> Janmohammed, *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*, 54.

<sup>21</sup> Janmohammed, *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*, 105.

arama motoru üzerinde yapılan dinî içerikli aramaların ve eğilimlerin incelenmesi pek çok disiplin için olduğu gibi din eğitimi bilimi açısından da önem arz etmektedir. Zira bir dinî bilgi edinme ve örtük öğrenme aracı olan internet ve bu bilgilere ulaşmanın yolu olan arama motorlarından elde edilen dinî içerikli veriler, din eğitimi biliminin de araştırma alanına girmektedir.

### 1. Araştırmanın Konusu

Telgrafın icadı ile iletişim alanında ortaya çıkan teknolojik ilerlemeler, insanların iletişim imkânlarını artırmış ve süreç içerisinde ortaya çıkan pek çok gelişme ile birlikte özellikle internetin keşfi ve kullanım alanının genişlemesi, internet kullanıcılarına kitle iletişim araçlarının tek yönlü bilgi iletme biçimleri yanında etkileşimli olarak bilgiye ulaşma fırsatı sunmuştur. Bilginin arayıcısı ve alıcısı olarak insanın interneti aktif olarak kullanması, öğrenmenin yeni yollarının ortaya çıkmasına yol açmış ve internetten bilgiyi aramak ve bu bilgiler doğrultusunda hayata yön vermek gibi edimler üzerinden eğitimin formal alanı dışında yeni ve etkili informal alanlar da eğitimin hayat boyu öğrenme paradigması içerisinde yer almaya başlamıştır. Bu çalışmada, internet kullanıcılarının bilgiye ulaşma aracı olarak kullandıkları arama motorları içerisinde tüm dünya üzerinde en yaygın kullanılan arama motoru olan Google arama motoru üzerinde yapılmış olan dinî içerikli aramaların son 16 yıla ilişkin verileri betimsel olarak analiz edilmiştir.

### 2. Araştırmanın Problemi

Araştırmanın problemini “Türkiye’de internet üzerinden yapılan dinî içerikli arama ilgileri hangi yönde seyretmektedir?”, “İnternetteki arama ilgisi ile dinî eğilimlerin ilişkisi nasıldır?”, “Betimsel nitelikli dinî içerikli verilerin yorumlayıcı din eğitimi araştırmalarına zemin hazırlaması mümkün müdür?” gibi sorular oluşturmaktadır.

### 3. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada, informal bir eğitim aracı olan internette kullanıcıların yapmış olduğu dinî içerikli arama verilerinin son 16 yıl içerisinde nasıl şekillendiğinin boylamsal bir biçimde ve betimsel olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu betimsel verilerin din eğitimi biliminin formal ve informal alandaki araştırmalarına ışık tutması beklenmektedir.

#### 4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, internet arama motoru Google üzerinde yapılan aramalara ilişkin Google'ın arama istatistikleri sunan aracı *Google Trends* üzerine yansıyan veriler ile sınırlıdır. Cervelin ve arkadaşları, arama hacmi değerlerinin Google Trends'in doğası gereği mutlak rakamlar olmadığını, yani göreliliğini ifade etmektedir.<sup>22</sup> Aynı araştırmada Google Trends'in arama hacimlerinin, medyada geniş yer bulan konulardan ve medya yaygarasından da etkilendiği belirtilmektedir.<sup>23</sup> Jonathan Mellon ise kamuoyu hakkında makul çıkarımlar yapmak için Google Trends'teki rakamların mevcut verilerle doğrulanması gerektiğini söylemektedir.<sup>24</sup> Mellon'a göre Google Trends'in kapsadığı dönem arttıkça, arama verileri daha fazla ülkede test edilebilir olacak, internet verilerini kullanmak araştırmacıların özellikle ulaşılabilecek zor alanlarda daha fazla anket çalışması yapmasını gerektirebilecek ve geleneksel anket araçlarıyla oluşturulmuş yeterli veriye sahip olduğunda Google Trends verilerinin potansiyeli açığa çıkarılabilecektir.<sup>25</sup> Mavragani ve Ochoa ise internet kullanımını dikkate alan çalışmaların, web tabanlı verilerin deneysel olarak davranışı keşfetme ve tahmin etmede değerli ve geçerli sonuçlar sağladığını ve gerçek verilerle ilişkilendirildiğini öne sürdüklerini aktarmaktadır.<sup>26</sup> İlgili araştırmada internete giriş ve ifade özgürlüklerinin sınırlı olduğu bölgelerde Google Trends'in geçerli sonuçlar sağlamayabileceği, normalleştirilmiş arama hacmi değerlerinin tam sorgu hacmini bilmeye engel olduğu ve bunun verilerin işleme ve analizin gerçekleştirilme şeklini sınırlayabileceği, örneklem bilinmediğinden yaş ve cinsiyet gibi diğer bazı demografik faktörlerin analize dâhil edilemeyeceği de ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Alanyazında ifade edilen bu sınırlılıklar çerçevesinde Google

<sup>22</sup> Gianfranco Cervellin vd., "Is Google Trends A Reliable Tool for Digital Epidemiology? Insights from Different Clinical Settings", *Journal of Epidemiology and Global Health* 7/3 (2017), 186.

<sup>23</sup> Cervellin vd., "Is Google Trends A Reliable Tool for Digital Epidemiology? Insights from Different Clinical Settings", 189.

<sup>24</sup> Jonathan Mellon, "Where and When Can We Use Google Trends to Measure Issue Salience?", *PS: Political Science & Politics* 46/02 (Nisan 2013), 289.

<sup>25</sup> Mellon, "Where and When Can We Use Google Trends to Measure Issue Salience?", 289-290.

<sup>26</sup> Amaryllis Mavragani - Gabriela Ochoa, "Google Trends in Infodemiology and Infoveillance: Methodology Framework", *JMIR Public Health and Surveillance* 5/2 (29 Mayıs 2019), 73.

<sup>27</sup> Mavragani - Ochoa, "Google Trends in Infodemiology and Infoveillance: Methodology Framework", 73.



Trends'ten 2020 yılının Haziran ayında elde edilen verilerle gerçekleştirilen bu çalışma, internetteki arama eğilimlerini yansıtan ve internet aramalarının çok önemli bir kısmını kapsayan Google'a ait büyük hacimli verilerin incelendiği betimsel bir araştırma olarak ele alınmalıdır.

Bu çalışmada verilerinden yararlanan *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, Türkiye'de dinî anlamda resmî bir otorite olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye İstatistik Kurumu ile ortaklaşa olarak 2013 yılında yapmış olduğu ve 2014 yılında yayımlanan son resmî araştırma olma özelliğine sahiptir. Çalışmaya dâhil edilen veriler, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* içerisinde yer alan dinî içerikli temaların arama motoru istatistiklerindeki konu bazlı karşılıkları ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada tek tek arama terimleri değil, Google Trends tarafından gruplandırılan ve aynı konu içerisindeki pek çok arama terimini içeren başlıklar ele alınmıştır. Araştırma konusu veriler, coğrafi olarak Türkiye ölçeğindeki internet kullanıcıları ve yıl bazında ise 2004-2019 yılları arasını kapsayan 16 yıllık süreç ile sınırlıdır.

### 5. Araştırmanın Yöntemi

Google arama motorundaki dinî içerikli istatistiklerin ele alındığı bu çalışmada, betimsel nitelikli tarama modeli kullanılmıştır. Tarama tipi araştırmalar; sosyal bilimlerde, yaygın olarak, büyük kitlelerin araştırmaya konu özelliklerini belirlemek amacıyla yapılan, betimsel araştırmalardır.<sup>28</sup> Geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir araştırma yaklaşımı olan tarama modelinde, araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmeden kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır.<sup>29</sup> Çalışmada bu kapsamda, arama motoru istatistiklerine yansıyan nicel veriler betimsel bir yaklaşım ile analiz edilmiş ve konu başlıklarına ilişkin durum, nesnel bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

<sup>28</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 8.

<sup>29</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002), 77.

## 6. Veri Toplama Süreci

Arama istatistiklerinde konu temelli bir tarama yapılabilmesi için öncelikli olarak kategorilerin ve konuların belirlenmesi gerekmektedir. Zira arama motoru istatistikleri sayısız konu ve alanda pek çok arama terimi içermekte ve konuları belirlemeksizin elde edilecek veriler, sağlıklı bir sonuç almayı zorlaştırmaktadır. Mavragani ve Ochoa'ya göre anahtar kelimelerin seçimi, sonuçların geçerliliğini sağlamada çok önemli bir rol oynamaktadır ve incelenen terimle ilişkilendirilmeyen sorgular araştırma dışı tutulmalıdır. Verilerin analizinde ise bu riski ortadan kaldırabilmek için arama terimlerini kategorilere ayırarak bu sorun kısmen aşılabilecektir.<sup>30</sup> Bu nedenle arama motoru istatistikleri için anahtar kelime sağlamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında yayımladığı Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, tümevarımsal bir içerik analizine tabi tutularak arama motorundan veri sağlanabilecek kategori bazlı konular tespit edilmiştir. Arama motoru istatistiklerine esas arama ifadeleri, Google Trends tarafından konu başlığı olarak gruplanmakta ve alt arama terimlerinin tümünü kapsayan çatı konuları işaret etmektedir. Yani araştırmada ele alınan konular, Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'ndan elde edilen konu başlıklarının, Google Trends'teki konu karşılıklarıdır ve bir arama terimini değil, pek çok arama teriminden oluşan ve Google Trends tarafından gruplandırılan konuları ifade etmektedir.

Bir sonraki aşamada Google arama motorunun istatistik sağlayan servisi Google Trends üzerinden coğrafi kriter olarak Türkiye'ye ait veriler seçildikten ve zaman aralığı 01.01.2014-31.12.2019 arası olarak belirlendikten sonra arama konularına ait veriler karşılaştırılmalı olarak listelenmiştir. Google Trends, belirli bir arama ifadesi için yapılmış olan web aramalarının sayısı hakkında zaman içerisinde Google arama motoru üzerinde oluşan toplam arama sayısına göre bir bilgi sağlar ve oluşturulan verilere "arama hacmi indeksi" (SVI) denir. Elde edilen bu değerler mutlak arama rakamları değil, ölçeklendirilmiş ve normalleştirilmiş rakamlardır.<sup>31</sup> Google Trends üzerinde arama konuları için belirlenmiş 1'den 100'e kadar olan bu

<sup>30</sup> Mavragani - Ochoa, "Google Trends in Infodemiology and Infoveillance: Methodology Framework", 73.

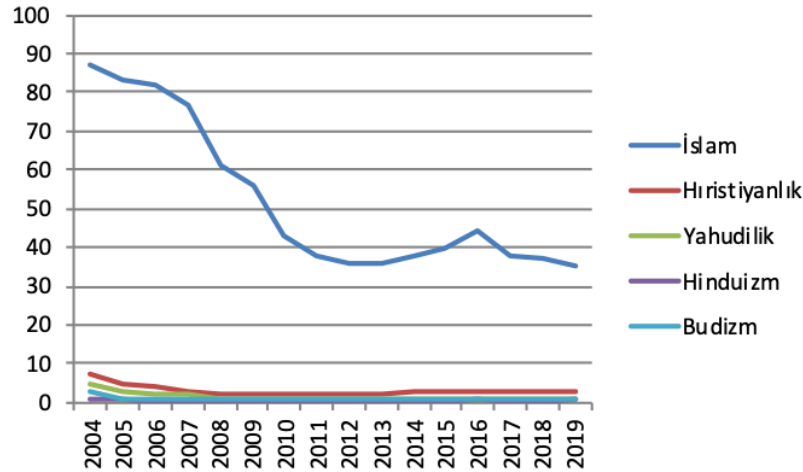
<sup>31</sup> Chris Hand - Guy Judge, "Searching For the Picture: Forecasting UK Cinema Admissions Using Google Trends Data", *Applied Economics Letters* 19/11 (01 Temmuz 2012), 1052.

rakamlara göre aynı kategori içerisindeki arama konuları karşılaştırılmış ve Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nın verileriyle birlikte betimsel bir analize tabi tutulmuştur. Bu analizler sırasında yine Google Trends’in sağladığı şehirlere göre arama hacmi indeksi verilerinden de faydalanılmıştır.

## 7. Araştırmanın Bulguları

Bu bölümde, 2004-2019 yılları arasında Google arama motoru üzerinde yapılan dinî içerikli aramalar, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2014 yılında yayımlanan Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’ndan elde edilen temalar ışığında ve ilgili araştırmanın verileri ile birlikte ele alınmıştır.

### 7.1. Dinlerle İlgili Aramalar



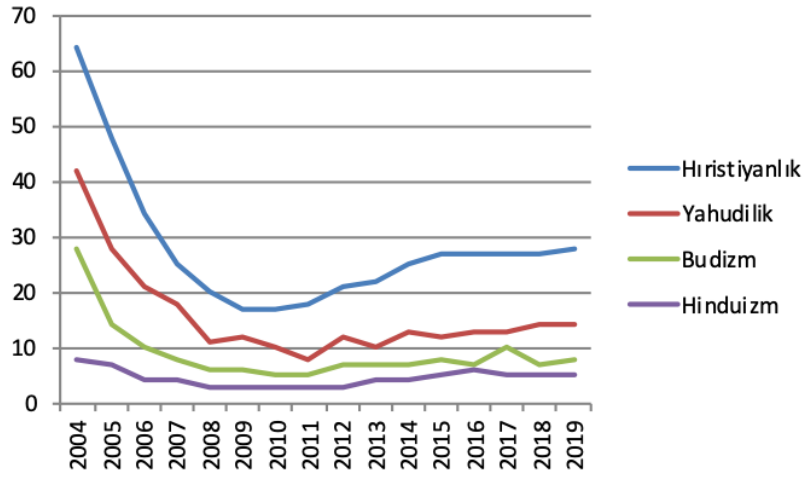
Şekil-1: Dinlerle ilgili arama hacmi indeksi grafiği.

Dünya üzerinde en fazla mensubu bulunan dinlere<sup>32</sup> ilişkin arama istatistikleri incelendiğinde, İslam dinine ait arama hacmi indeksinin 2004-2019 yılları arasında diğer dinler olan -sırası ile- Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm’e oranla açık farkla önde olduğu görülmektedir. 2004 yılından 2008 yılına kadar İslam dinine ilişkin arama ilgisi, en yakın durumdaki Hıristiyanlık ile 10-

<sup>32</sup> Konu hakkında 2016 yılında yapılan bir araştırma için bkz: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/> (Erişim Tarihi: 11.06.2020)

20 kat arasında değişmektedir. İslam dinine ait arama ilgisi Hıristiyanlık dışındaki diğer dinler karşısında da bir miktar fazla olmakla birlikte benzer üstünlük seviyesindedir. Fakat 2008 yılından sonra İslam dinine yönelik arama ilgisi düşmeye başlamakta ve 2019'un son ayında 2004'teki bazı aylarda 80 ila 100 arasında seyreden tavan değerlerden 38 birime düşmektedir. Aynı şekilde Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm'e ait arama ilgisi de 16 yıllık zaman zarfında düşmekte ve İslam dinine en yakın durumdaki Hıristiyanlık ile İslam dini arasındaki arama ilgisi 10 kat seviyelerinde seyretmektedir.

1336 | db



**Şekil-2:** İslam dışındaki dinlerle ilgili arama hacmi indeksi grafiği.

İslam dini ile ilgili arama istatistikleri dışarıda bırakıldığında, diğer dinler arasındaki karşılaştırma verileri daha geniş bir yelpazede anlaşılır hâle gelmektedir. Bu çerçevede Hıristiyanlık konusundaki arama ilgisi 2004 yılında ortalama 64 birim iken, 16 yıllık süreçte azalma eğilimi göstererek 2019'da 28 birime düşmektedir. Yahudilik için 2004 yılında ortalama 42 birim olan arama ilgisi 2019'da 14 birime, aynı zaman dilimleri içerisinde Budizm için 28 birimden 8 birime ve Hinduizm için de 8 birimden 5 birime düşmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapmış olduğu ve temaları itibarıyla bu çalışmanın şekillenmesinde referans alınan Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nın bulguları ile birlikte yukarıdaki veriler ince-

lendiğinde, Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda katılımcıların dinî aidiyetleri konusunda %99,2 ile birinci sırada olan İslamiyet<sup>33</sup> tercihinin Google arama motoru üzerinden yapılan aramalarda da (2004-2019 yılları arası) 52 birimlik bir arama hacmi ortalamasına<sup>34</sup> ulaştığı ve açık ara birinci olduğu görülmektedir. Diğer dinler için bu rakamlar şu şekildedir: Hıristiyanlık (3 birim), Yahudilik (2 birim), Budizm (1 birim), Hinduizm (1 birim). Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda “Diğer” seçeneğini ifade eden %0,4’lük birim<sup>35</sup>, Google arama istatistiklerinde de dinler hakkındaki arama ilgisi bakımından İslam dini ve diğerleri arasındaki arama hacmi karşılaştırmasında ortaya çıkan büyük fark ile de kendisini göstermektedir. Her ne kadar Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’ndaki ifade birimi olan yüzde (%) ile Google arama istatistiklerindeki arama hacmi indeksi değerleri, birbirinden farklı matematiksel ifadeler olsa da karşılaştırıldığında birbirini destekleyen çıkarımlara zemin teşkil edebilecek durumdadır.

Türkiye ölçeğinde dinlere ilişkin arama ilgisinin İslam dini lehine açık ara önde olduğu anlaşılabilir olsa da 16 yıllık süreçte dünya üzerindeki önde gelen tüm dinlere yönelik arama ilgisinin kademeli bir biçimde düşmüş olması dikkat çekicidir. Bu düşüşün İslam dini için yaklaşık 2,4 kat, Hıristiyanlık için 2,3 kat, Yahudilik için 3 kat, Budizm için 3,5 kat ve Hinduizm için 1,6 kat olduğu görülmektedir. Özetle, Google arama hacmi indeksi verilerine göre Türkiye’de, dünya üzerindeki önde gelen tüm dinlere yönelik arama ilgisinin 16 yıl içerisinde ortalama 2,5 kat düştüğü ifade edilebilecektir.

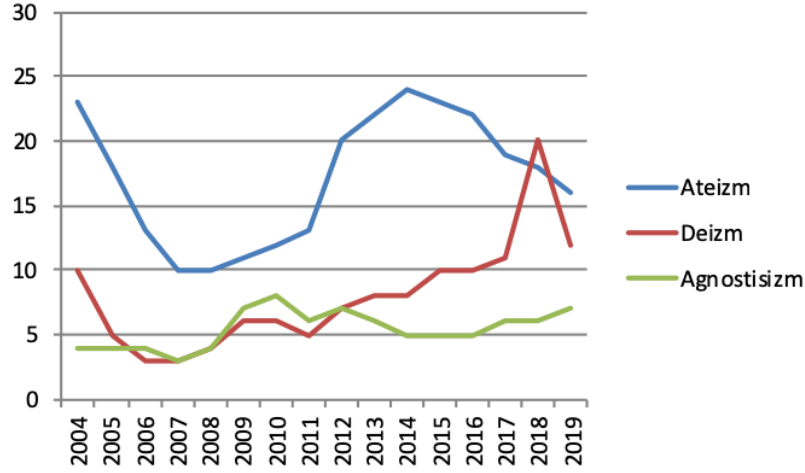
İslam dinine arama ilgisi gösteren şehirler Doğu, Güneydoğu ve İç Anadolu bölgelerinde yer alırken, diğer dinlere olan ilginin yurt sathına yayıldığı ve ilgilerin büyükşehirlerde yoğunlaştığı görülmektedir. Google arama istatistiklerinde Hıristiyanlık konusuna ilk sırada ilgi gösteren yer olan Hatay’ın Antakya ilçesine bağlı Küçükdalayan Mahallesi, arama ilgisinin yoğunlaştığı bir yerleşim birimi olarak öne çıkmaktadır. Küçükdalayan Mahallesi, dünyanın ilk kilisesi olan ve Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yeri bulunan Saint Pierre

<sup>33</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 4.

<sup>34</sup> Bu değer, 16 yıllık süreç içerisinde arama konusuna ilişkin ortaya çıkan arama hacmi indeksi veri setindeki yıl bazındaki aylara ait değerlerin toplanıp aritmetik ortalamasının alınması ile hesaplanmıştır.

<sup>35</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 4.

Kilisesi'ni sınırları içinde barındırmakta ve farklı sosyolojik yapısı ile dikkat çekmektedir.



1338| db

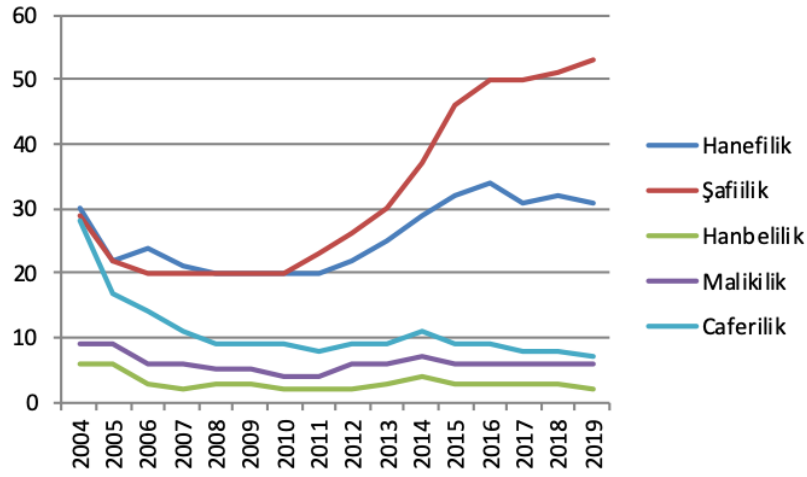
**Şekil-3:** Ateizm-Deizm-Agnostisizm konularındaki arama hacmi indeksi grafiği.

Son olarak, gündelik tartışmalara da konu olan ve Türkiye'deki diyanet ve ilahiyat çevreleri tarafından da zaman zaman çeşitli vesilelerle gündeme getirilen Ateizm-Deizm-Agnostisizm konularının, - her ne kadar Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda bu eğilimler yer almasa da- incelenmesinin verileri çeşitli boyutları ile okumayı sağlayacağı açıktır. Öncelikle arama ilgilerini oranlamak adına İslam dinine yönelik arama ilgisine göre bu veri setinde ilk sırada yer alan Ateizm'e olan ilginin 27 kat daha az olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu üç arama konusu (Ateizm-Deizm-Agnostisizm) içerisinde arama ilgisi bakımından sıralamanın dinlerle ilgili aramalardan farklı olarak yer değiştirdiği ve arama ilgisinin odağının yıllara göre değiştiği gözlenmektedir. 2017 yılına kadar arama sıralamasında ilk sırada yer alan ve 2004 ve 2013 yıllarında zirve noktasına ulaşan Ateizm, 2018 yılında birinciliği Deizm'e bırakmış görünmektedir. Deizm konusunda 2018 yılında ortaya çıkan bu ani yükselişin dönemsel tartışmaların etkisi ile olduğu görülmektedir; zira sonraki yıllarda arama ilgisi önceki yıllardaki seyrine geri dönmektedir. Bunun dışında verilerle ilgili anlamlı farklılıkların gözlemlendiği bir diğer nokta, üçüncü sıradaki Agnostisizm'in ikinci sıradaki Deizm'e

yönelik ilgileri geçerek ikinci sıraya ulaştığı 2005 ve 2009 yıllarıdır. Fakat sıralama sonraki yıllarda tekrar eski hâline dönmektedir.

Ateizm'e arama ilgisinin ilk sırada olduğu Hatay'ın Antakya ilçesine bağlı Küçükalyan Mahallesi, verilerin en yoğun olduğu bölge olarak dikkat çekmekte, Eskişehir'in Ateizm, Deizm ve Agnostisizm'e, Çanakkale'nin de Ateizm ve Deizm'e arama ilgisi gösteren şehirlerin başında yer alması göze çarpmaktadır.

## 7.2. Mezheplerle İlgili Aramalar



Şekil-4: Mezheplerle ilgili arama hacmi indeksi grafiği.

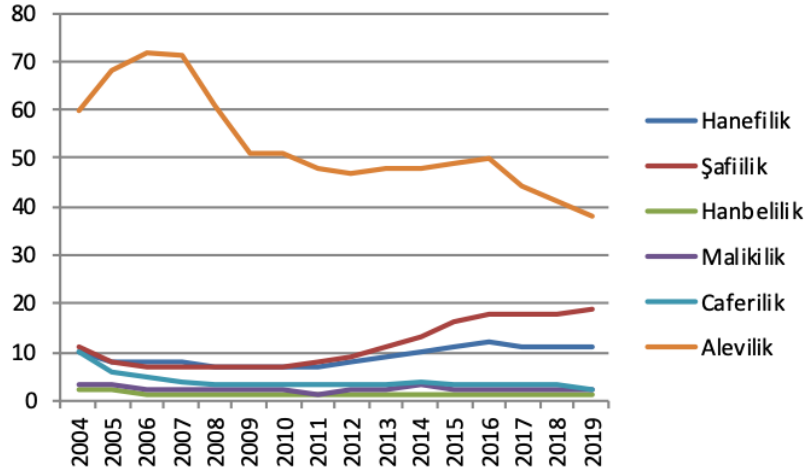
Mezheplerle ilgili yapılan aramalar karşılaştırıldığında 2011 yılına kadar arama hacmi indeksi verileri başa baş seyretse de çok az farkla Hanefilik'in Şafilik'in önünde yer aldığı ve bu iki mezhebi sırasıyla Caferilik, Maliki lik ve Hanbelilik'in izlediği görülmektedir. 2011 yılı sonundan başlamak üzere sonraki yıllarda Şafilik'le ilgili yapılan aramalar, Hanefilik'in önüne geçmekte ve 2019 yılı sonunda Hanefilik'le ilgili arama hacminin neredeyse 2 katına çıkmaktadır. Hanefilik'le ilgili arama ilgisi de 2004 yılından sonra keskin bir düşüş yaşasa da 2013 yılına kadar arama ilgisi düzeyini korumakta ve sonra yükseliş eğilimine girerek başlangıçtaki değerin çok az üstüne konumlanmaktadır.

Diğer üç mezhep konusunda arama ilgisinin düştüğünden söz etmek mümkündür. Caferilik'e olan ilginin 16 yılın sonunda başlangıç seviyesine göre 4'te 1 oranına indiği, Maliki lik ve Hanbelilik

konusunda da ilginin yarıya düştüğü görülmektedir. Tüm mezhepler arasında arama ilgisi düşmeden artış eğilimi gösteren tek mezhep Şafilik olarak görünmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda amelî mezhep mensubiyeti ile ilgili olarak ulaşılan veriler; Hanefi (%77,5), Şafii (%11,1), Caferi (%1), Hanbeli (%0,1) ve Maliki (%0) şeklinde sıralansa da<sup>36</sup> Google’daki arama ilgileri ile karşılaştırıldığında Şafilik’e olan ilginin kimi yıllarda Hanefilik’i geçtiği, araştırmada %0’lık bir ifade ile veri karşılığı bulunmayan Malikilik’e olan arama ilgisinin de Hanbelilik’ten fazla olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar arama ilgisi, amelî açıdan bir mensubiyeti ifade etmese de kimi mezheplere olan arama ilgisinin, mensubiyet düzeyleriyle uyumsuz olduğu görülmektedir.

1340 | db



**Şekil-5:** Mezhepler ile Alevilik konusunun karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

Bir mezhep olmasa da dinî bir yorum biçimi olarak ele alınabilecek Alevilik konusu ile ilgili arama hacminin ise mezheplerle ilgili tüm aramalara oranla büyük farkla önde olduğu söylenebilir. Bu fark, ön sıradaki mezhepler olan Hanefilik ve Şafilik için yılına göre 2 ila 9 kat arasında seyretmektedir. Alevilik konusundaki arama ilgisi 2006 yılına kadar yükselmekte ve diğer yıllarda dönemsel olarak ani yükselişlere rağmen ortalama olarak iniş seyri izleyerek

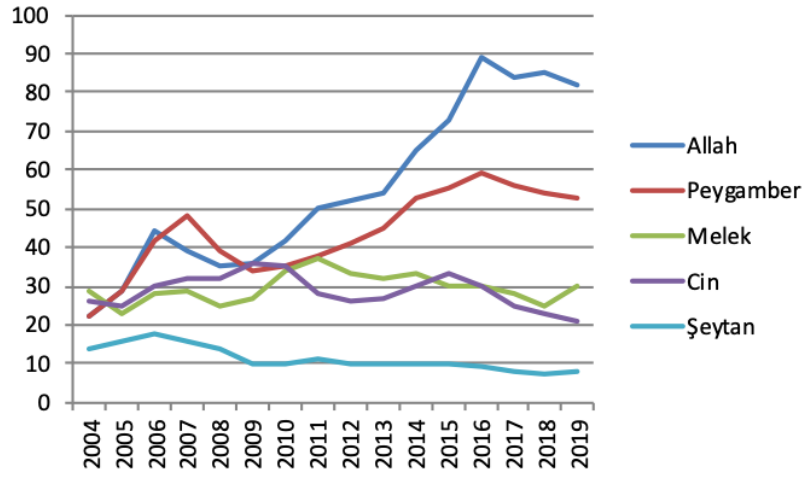
<sup>36</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 7.



2019 yılı sonu itibariyle başlangıç seviyesinin 1,5 kat altına konumlanmaktadır.

Hanefilik ve Şafii'lik'e arama ilgisi gösteren şehirlerin çoğunlukla Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden olması dikkat çekicidir. Diğer mezheplere olan arama ilgisi yurt sathına yayılmış görünmektedir.

### 7.3. Allah, Peygamber, Melek, Cin ve Şeytan Temalı Aramalar

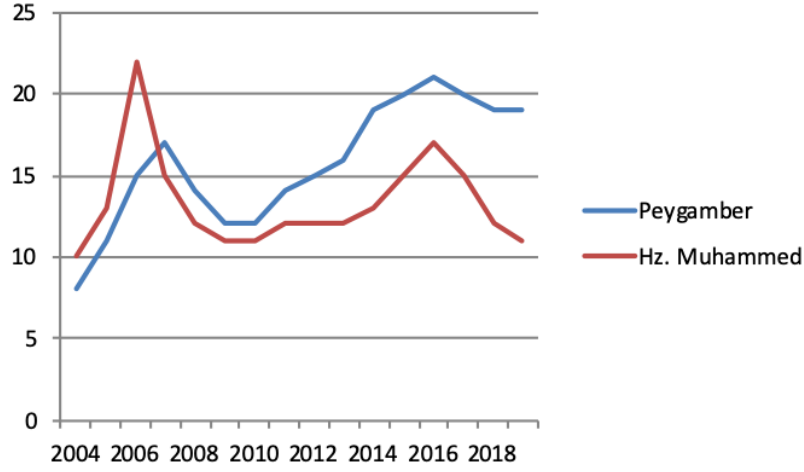


**Şekil-6:** Allah, peygamber, melek, cin, şeytan konularındaki arama hacmi indeksi grafiği.

“Allah”, “peygamber”, “melek”, “cin” ve “şeytan” konulu aramalara bakıldığında, “Allah” konulu aramaların diğer arama konularına göre önde olduğu ve 16 yılın sonunda arama ilgisinin sürekli artış eğilimi göstererek başlangıç seviyesinin 4 katına çıktığı görülmektedir. “Peygamber” konulu aramalar da yine yıllar bazında ikinci sırada olmakla birlikte, yükseliş eğilimi olan bir arama ilgisi düzeyi takip etmekte ve dönemsel olarak ani artış ve azalışlar yaşasa da 16 yılın sonunda başlangıç seviyesinin 2,5 kat üstünde bir arama ilgisine ulaşmaktadır.

“Cin”, “melek” ve “şeytan” konulu aramalar ilgi sıralamasında belirtilen sıra ile ve daha düşük düzeyde gerçekleşirken, “cin” ve “melek” temalı aramaların uzun bir süre artış eğilimi gösterdikten sonra başlangıç seviyelerinde ya da seviyenin biraz altında seyret-

tikleri görülmektedir. “Şeytan” hakkındaki aramalar ise, diğer arama konularından çok daha az ilgi görmekte ve açık ara ilgi sıralamasında alt bir seviyede yer almaktadır.



1342 | db

**Şekil-7:** “Peygamber” ve “Hz. Muhammed” konularının karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

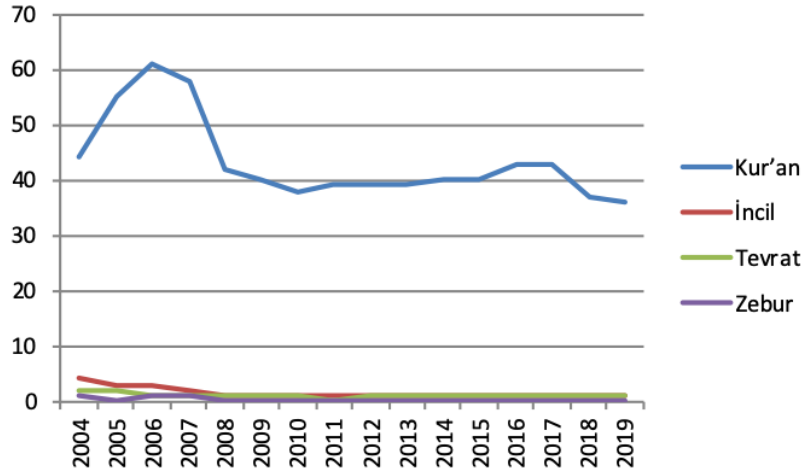
“Peygamber” konulu aramalar ile “Hz. Muhammed” hakkında yapılan aramalar birlikte incelendiğinde ise, her iki arama konusunun benzer bir grafik izlediği ancak “peygamber” konusunun daha yüksek bir arama hacmine sahip olduğu görülmektedir. “Peygamber” için arama ilgisi tüm yılların ortalaması alındığında 16 birim iken, “Hz. Muhammed” konusunun arama hacmi indeksi ortalama 13 birim olmaktadır. “Peygamber” konusuna olan arama ilgisi başlangıç düzeyinde 8 birim iken 16 yılın sonunda yaklaşık 2,5 kat artarak 19 birime çıkmakta, “Hz. Muhammed” konusunun arama hacmi indeksi ise başlangıçta 10 birim iken 16 yılın sonunda çok az bir yükselişle 11 birim olmaktadır.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda Allah’ın var ve bir olduğuna inanan ve bundan şüphe duymayan kişilerden “oldukça dindar olduğunu” söyleyen ve “hiç dindar olmadığını” söyleyenler arasında  $\pm\%20$ ’lik bir fark olduğu görülmektedir. En alt seviye dindarlık düzeyinde bile katılımcılar %80,8 oranında Allah’ın var ve bir olduğuna inandıklarını ve bundan şüphe duymadıklarını belirtmek-

tedir.<sup>37</sup> Bu veriler, dindarlık düzeyinden bağımsız olarak “Allah” hakkında yapılan aramaların hacminin artış eğiliminde olduğunu ifade eden Google arama istatistikleri ile de uyumludur. Yine Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda hiç dindar olmadıklarını ifade eden katılımcıların %78,8’inin Allah’ın emir ve yasaklarını peygamberlerine vahiy yoluyla bildirdiklerine inandıklarını ifade etmeleri<sup>38</sup> de yine “peygamber” konusundaki arama ilgisinin dindarlık düzeyi ve dinî aidiyetten bağımsız olarak arttığı tespitini destekleyen bir veri olarak okunabilecektir.

#### 7.4. Kutsal Kitaplarla İlgili Aramalar

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması, kutsal kitaplardan yalnızca Kur’an-ı Kerim’e ilişkin veriler içermekte ve katılımcıların %96,5’inin Kur’an’da anlatılanların doğru ve tüm zamanlarda geçerli olduğunu düşündüklerini ifade etmektedir. Tüm ortalamada böylesine yüksek bir oran ortaya çıkarken araştırmada, oldukça dindar olanlar ile hiç dindar olmayanlar arasında  $\pm$ %35’lik büyük bir düşünce farkı bulunmaktadır.<sup>39</sup> Bu fark, diğer kutsal kitaplarla ilgili verilere de ihtiyaç olduğunu göstermektedir.



Şekil-8: Kutsal kitaplarla ilgili arama hacmi indeksi grafiği.

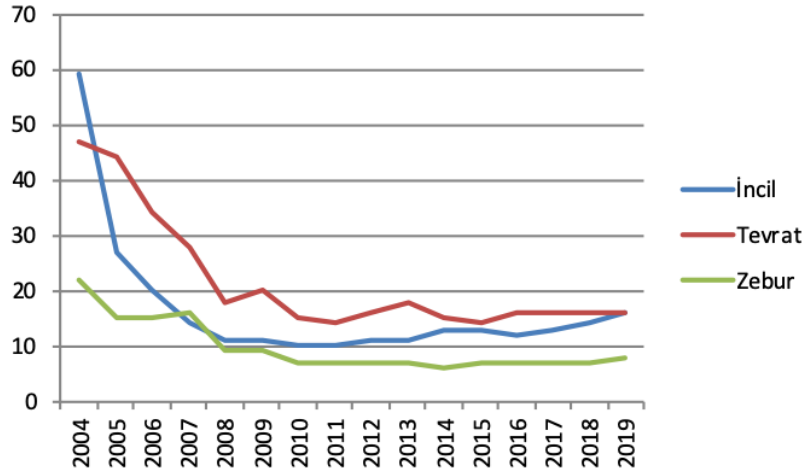
<sup>37</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 12.

<sup>38</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 21.

<sup>39</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 18.

Bu çerçevede tüm kutsal kitaplarla ilgili arama ilgileri karşılaştırıldığında, Kur'an'a olan ilginin diğer kutsal kitaplara göre açık farkla önde olduğu görülmektedir. İkinci sırada yer alan İncil'e nazaran dönemine göre 17 ila 36 kat daha yüksek bir arama ilgisi bulunan Kur'an'a olan arama ilgisi 2006 yılında zirve noktasına ulaşmış olsa da 2007 yılından sonra düşüş eğilimi izleyerek 2019 yılı sonunda başlangıç seviyesinin 1,2 kat altına düşmektedir. Kur'an hakkındaki arama ilgisinde her yıl yaşanan dönemsel ani artışlar üç aylara ve Ramazan ayına denk düşen zaman dilimlerine rastlamaktadır. Bu durum, ilgili zaman dilimlerinde Kur'an hakkındaki aramaların ve Kur'an okuma eğilimlerinin dönemsel olarak arttığını göstermektedir.

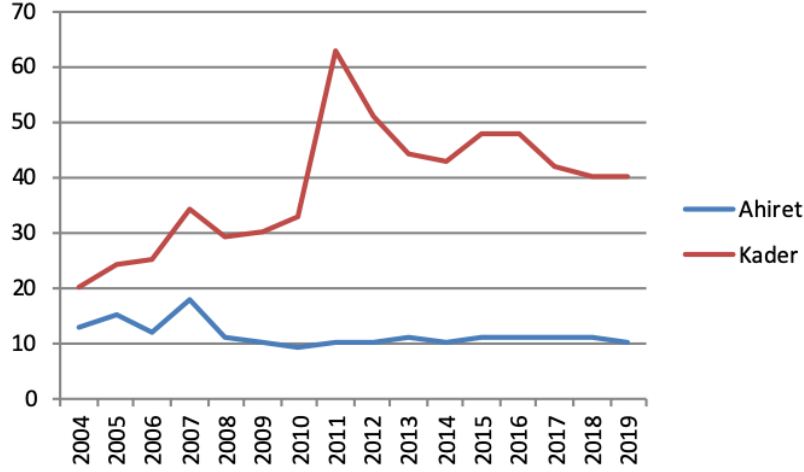
1344 | db



**Şekil-9:** Kur'an dışındaki kutsal kitaplarla ilgili arama hacmi indeksi grafiği.

Diğer üç kutsal kitap arasındaki ilgiler karşılaştırıldığında ise İncil, Tevrat ve Zebur şeklinde bir sıralama ortaya çıkmakta ve tüm yıllar için bu sıralama değişmemektedir. İlgi düzeyleri bakımından her üç kutsal kitaba yönelik arama ilgisinin sürekli bir düşüş eğilimi izlediği ve üç kutsal kitap için de yaklaşık 3 kat düştüğü görülmektedir. Sonuç itibarıyla kutsal kitapların tümüne olan arama ilgisinin 16 yıllık zaman zarfında düştüğünden söz edilebilecektir.

### 7.5. Ahiret ve Kader Konulu Aramalar



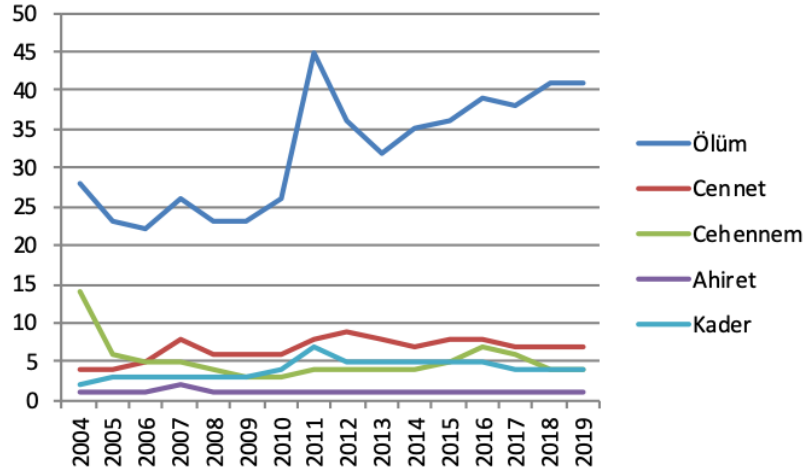
**Şekil-10:** Ahiret ve kader konulu arama hacmi indeksi grafiği.

Arama istatistiklerine bakıldığında “kader” konusundaki aramalar “ahiret” konusundaki aramalara göre daha fazla ilgi odağı olmuş; 2006 yılında “kader” lehine yaklaşık 2 katı olan bu arama ilgisi, 2019 yılında “ahiret”e olan ilginin yaklaşık 4 katına çıkmıştır. 16 yıl içinde “ahiret”e olan arama ilgisi pek değişmezken “kader”e olan arama ilgisinin 2 kat arttığı görülmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda ahirete inandığını ifade eden katılımcıların oranı “oldukça dindar olan” ve “hiç dindar olmayan” katılımcı grupları arasında  $\pm\%40$  gibi büyük bir farka ulaşmakta<sup>40</sup>, kaza ve kader inancı konusunda ise gruplar arasındaki fark  $\pm\%24$  olarak daha aşağı bir seviyede konumlanmaktadır.<sup>41</sup> Ahirete inanç ile kaza ve kadere inanç arasında en yüksek ve en düşük dindarlık düzeyleri arasında ortaya çıkan “kader” lehine bu fark, Google arama istatistiklerinde de “kader” konusuna olan ilgi ile “ahiret” konusuna olan ilgi arasında “kader” lehine büyük bir fark olarak kendini göstermektedir.

<sup>40</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 27.

<sup>41</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 30.

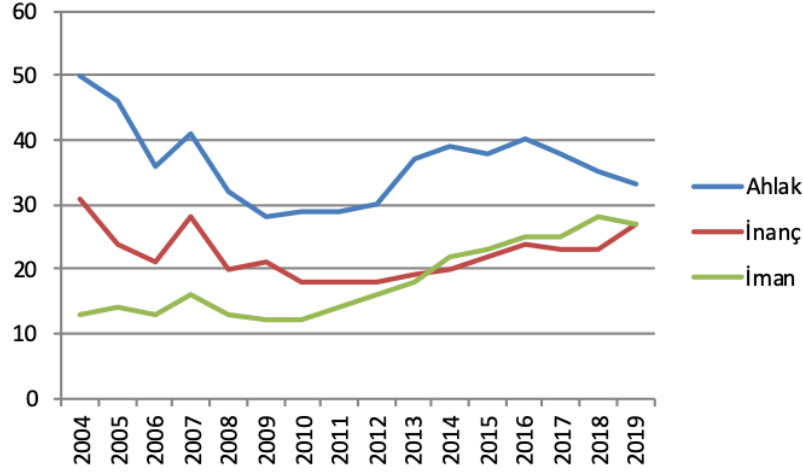


**Şekil-11:** Ölüm, cennet, cehennem, ahiret ve kader konularının karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

1346 | db

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda yer almayan fakat “kader” ve “ahiret” konularıyla yakın ilgisi bulunan “ölüm”, “cennet” ve “cehennem” konulu aramalara bakıldığında ise “ölüm” temalı aramaların diğer arama konularına göre bütün yıllarda açık bir farkla önde olduğu görülmektedir. “Ölüm” konulu aramalar, 2010 yılına kadar benzer seviyede seyrettikten sonra 2011 yılında zirve noktasına ulaşmış ve sonrasında hafif bir düşüş gösterse de artış seyrini devam ettirerek 16 yılın sonunda başlangıç seviyesinin 1,5 katına çıkmıştır. “Kader” ve “ahiret” konularından daha fazla aranan “cennet” ve “cehennem” konularına bakıldığında, 2006 yılına kadar “cehennem” konusu daha fazla ilgi odağı konumunda iken 2006 yılında “cennet”e olan ilgi “cehennem”e olan ilgiyi yakalamış ve sonraki yıllarda ise geride bırakmıştır.

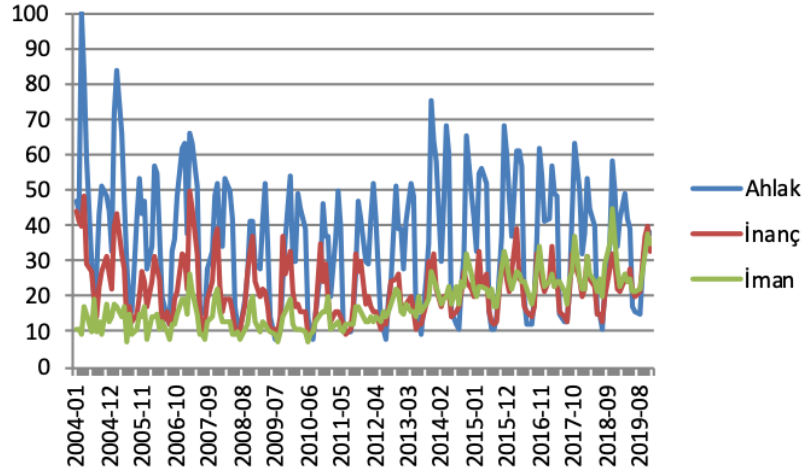
### 7.6. Ahlak, İnanç ve İman Konulu Aramalar



**Şekil-12:** Ahlak, inanç, iman konulu arama hacmi indeksi grafiği.

“Ahlak”, “inanç” ve “iman” konulu aramalara bakıldığında, arama hacmi indeksi verilerine ilişkin 16 yıllık ortalamalar “ahlak” (36 birim), “inanç” (22 birim) ve “iman” (18 birim) şeklinde ortaya çıkmaktadır. “Ahlak” konusuna yönelik arama ilgisi 50 birimle başlayıp düşüş eğilimi göstermekte, 2013-2016 yılları arasında biraz yükselse de 2019 yılında 33 birime düşmektedir. “İnanç” konusundaki arama ilgisi de yine 31 birimle başlayıp inişli çıkışlı bir seyir izlemekte ve 2018’de 23 birime kadar düşmüşken 2019’da 27 birime çıkmaktadır. “İman” konusundaki arama ilgisi ise diğer iki konuya nazaran arama hacmi bakımından düşük olmakla birlikte 2010 yılına kadar inişli çıkışlı bir grafik seyretmekte ve sonraki yıllarda yükselişe geçerek 16 yılın sonunda 2 katından fazla bir artışla başlangıçtaki 13 birimlik değerden 27 birime yükselerek “inanç” konusundaki arama ilgisi seviyesine ulaşmaktadır.

“Ahlak” konusuna arama ilgisi gösteren yerlerin başında Hatay’ın Antakya ilçesine bağlı Küçükdalayan Mahallesi’nin gelmesi ve “inanç” konusuna olan arama ilgisinde Zonguldak şehrinin açık farkla önde olması dikkat çekmektedir. “İman” konusundaki arama ilgisi ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu şehirlerinde yoğunlaşmaktadır.



**Şekil-13:** Aylara göre ahlak, inanç, iman konulu arama hacmi indeksi grafiği.

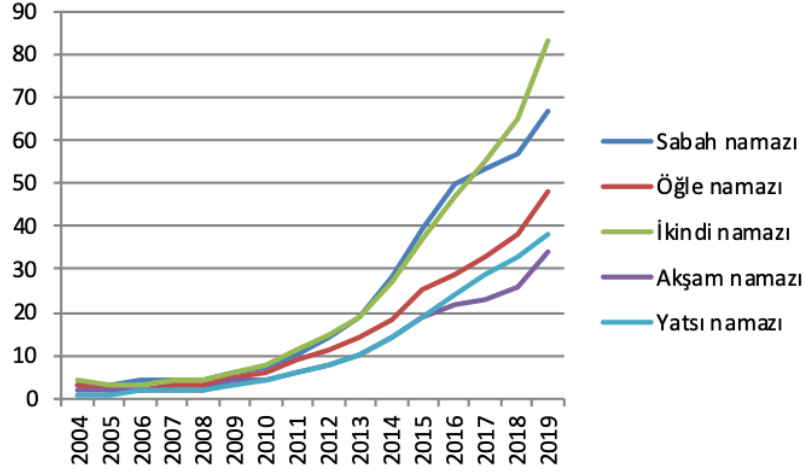
1348| db

Bu üç arama konusuna 16 yıl boyunca olan arama ilgileri aylar bazında incelendiğinde “ahlak” konusu için daha keskin iniş çıkışlar olmakla birlikte dönemsel yükseliş ve düşüşler baştan sona kadar devam etmektedir. Bu ise her yıl belli dönemlerde bu üç arama konusuna ilginin keskin bir şekilde arttığı ve daha sonra düştüğünü göstermektedir. Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’na göre “Ahlaklı olduğum sürece, neye nasıl inandığım o kadar önemli değildir” yargısına katılanların %20,9, kısmen katılanların %8,9, katılmayanların ise %64,2’lik bir orana ulaştığı görülmektedir.<sup>42</sup> Bu verilere göre katılımcıların ağırlıklı olarak ahlak ile inanç arasında bir ilgi kurduğu sonucu çıkmaktadır. “Ahlak”, “inanç” ve “iman” konulu aramalara olan ilgilerin dönemsel olarak benzer biçimlerde artış ve azalış göstermesi ve bunun hemen tüm yıllar için bu şekilde bir grafik izlemesi de “ahlak” ile “inanç” arasında bir ilgi olduğunu ifade eden araştırma verisiyle uyumludur.

<sup>42</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 190.

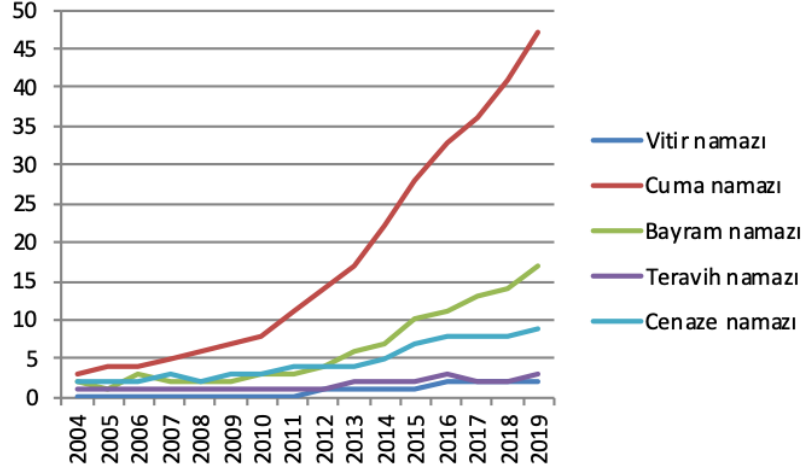


### 7.7. Namazlar Hakkındaki Aramalar



**Şekil-14:** Vakit namazları hakkındaki arama hacmi indeksi grafiği.

Namazlar konusunda yapılan aramalara bakıldığında vakit namazları hakkındaki arama hacmi indeksi verilerinin 16 yıl içinde ciddi bir artış eğilimi içerisinde olduğu görülmektedir. Özellikle 2011 yılından sonra bu artış eğiliminin hızlandığı ve 16 yılın sonunda “sabah namazı” için arama ilgisinin 22 kat, “öğle namazı” için 16 kat, “ikinci namazı” için 23 kat, “akşam namazı” için 17 kat, “yatsı namazı” için de 38 kat artmış görünmektedir. Vakit namazları içinde arama ilgisi, “ikinci namazı”, “sabah namazı”, “öğle namazı”, “yatsı namazı”, “akşam namazı” şeklindedir. Arama hacmi indeksi verileri 2019 yılında ikinci namazı için 83 birim, sabah namazı için 67 birim, öğle namazı için 48 birim, yatsı namazı için 38 birim, akşam namazı için de 34 birimdir.



**Şekil-15:** Vitir, cuma, bayram, teravîh ve cenaze namazı hakkındaki aramaların karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

1350 | db

Vitir, cuma, bayram ve teravîh namazları için arama ilgileri incelendiğinde, vitir namazına olan ilginin 16 yıl içinde pek değişmediği ve düşük bir hacimde seyrettiği, bayram ve teravîh namazlarına olan ilginin ise dönemsel olarak keskin artışlar gösterdiği gözlenmektedir. Bayram ve teravîh namazlarına olan bu dönemsel ilginin Ramazan ayına ve bayram günlerinin bulunduğu aylara denk geldiği görülmektedir. Bayram namazındaki dönemsel arama ilgisi başlangıç yılına oranla 22 kat artmış, teravîh namazına olan dönemsel ilgi de yine 16 yılda 8 katına çıkmıştır. Cuma namazı konusundaki arama ilgisi ise vakit namazlarına olan arama ilgisinin artışıyla paralel olarak 2011 yılından sonra hızlı bir artış göstermekte ve 2019 yılında başlangıçtaki seviyesi olan 3 birimden 48 birime çıkarak 16 kat artmaktadır. Cuma namazına olan arama ilgisi, vakit namazları ile karşılaştırıldığında, en yüksek arama ilgisi düzeyine sahip olan ikindi ve sabah namazlarına oranla, yıllarına göre 2-3 kat daha yüksek seyretmektedir. Cenaze namazına olan arama ilgisi ise, cuma namazına ait arama hacmi indeksi verilerine göre aşağı seviyede seyretmekle beraber dönemsel açıdan istikrarlı bir seyir ve yavaş bir artış eğilimi göstermektedir. Cenaze namazına ait arama ilgisinin 16 yıllık süreçte 5 kat arttığı görülmektedir. Özetle, son 16 yıl içerisinde vakit namazları ve cuma namazı için yoğun bir arama ilgisi artışının söz konusu olduğundan, cenaze namazına olan ara-

ma ilgisinin istikrarlı bir biçimde arttığından ve cuma namazına olan arama ilgisinin vakit namazlarına olan arama ilgisinden oldukça fazla olduğundan söz edilebilecektir.

Google arama istatistiklerine göre Kocaeli'nin Çayırova ilçesi vakit namazlarına yoğun arama ilgisi gösteren bir yerleşim yeri olarak, İstanbul'un Büyükçekmece ilçesi de ikindi namazına yoğun arama ilgisi göstermesiyle dikkat çekmektedir.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda "her zaman" ile "nadiren" aralığında namaz kıldığını ifade edenler toplamda %82'lik bir orana tekabül etmekte, her zaman namaz kıldığını ifade edenlerin oranı da %42,5 olarak gerçekleşmektedir.<sup>43</sup> Bu oranlar ile vakit namazlarının her birine olan arama ilgisinin artış eğilimi içerisinde olması uyumlu bir veri olarak değerlendirilebilecektir. Yine Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda bölgelere göre namaz kılma sıklığına ait oranların en yüksek olduğu 3 bölge olan Güneydoğu Anadolu, Doğu Karadeniz ve Ortadoğu Anadolu'da<sup>44</sup> yer alan şehirler ile Google arama istatistiklerinde vakit namazlarına arama ilgisi gösteren şehirler mukayese edildiğinde Kocaeli, Sakarya, İstanbul gibi arama ilgisi yüksek olan şehirlerin bulunduğu bölgelerin Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda namaz kılma sıklığı görece düşük bölgeler olduğu dikkat çekmektedir. Aynı araştırmada cuma namazını "her zaman" ve "nadiren" aralığında kılanların oranı toplandığında %92'lik bir rakam ortaya çıkmakta<sup>45</sup>, vakit namazını kılanların %82'ye ulaşan oranları ile birlikte düşünüldüğünde Google Trends verilerinde cuma namazına olan ilginin vakit namazlarından fazla olması uyumlu bir durum arz etmektedir. Her ne kadar arama ilgisi ile namaz kılma edimi aynı şeyler olmasa da arama hacmi verilerindeki ilgi, Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'ndan daha yüksek bir farka işaret etmektedir. Yine "ne dindar ne değilim", "dindar değilim", "hiç dindar değilim" diyenlerin "her zaman" vakit namazı kılma oranları toplamı %23 iken<sup>46</sup>, cuma namazı kılma oranları toplamı %41'e ulaşmaktadır.<sup>47</sup> Bu oranlar da vakit namazlarına oranla cuma namazı lehine olan arama ilgisinin yüksekliğiyle uyumlu bir veridir. Bayram namazını her zaman kılanların oranının

<sup>43</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 44.

<sup>44</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 48.

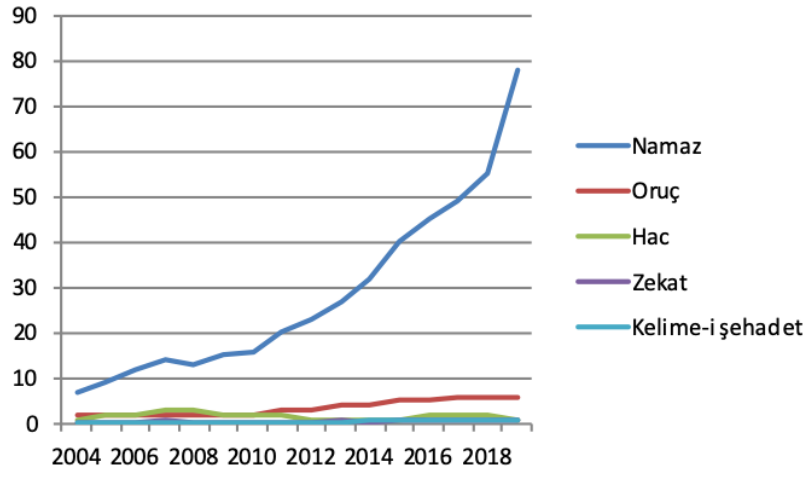
<sup>45</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 51.

<sup>46</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 47.

<sup>47</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 53.

%77 gibi yüksek bir oranda olması<sup>48</sup> ve teravih namazını her zaman kılanların %26'lık bir orana karşılık gelmesi<sup>49</sup> dönemsel olarak “bayram namazı” ve “teravih namazı”na olan arama ilgilerinin ani yükselişini anlaşılabilir kılan verilerdir.

### 7.8. İbadetlerle İlgili Aramalar



1352 | db

**Şekil-16:** İslam esasları hakkındaki arama hacmi indeksi grafiği.

İslam esasları olan “namaz”, “oruç”, “hac”, “zekât” ve “kelime-i şehadet” konusundaki aramalara bakıldığında arama ilgisi sıralaması belirtilen sıra ile ve açık farkla “namaz”ın önde olduğu şekilde ortaya çıkmaktadır. “Oruç”, “hac” ve “zekât” ile ilgili aramaların dönemsel olarak yapıldığı, “kelime-i şehadet” konusundaki arama ilgisinin de 16 yıl boyunca alt seviyede ve ortalama 1 birim olduğu görülmektedir. “Namaz” konusundaki arama ilgisi ise 16 yıl süresince her yıl istikrarlı bir artış eğilimi göstermekte ve 2019 yılı sonunda başlangıç seviyesinin 11 katına çıkmaktadır. “Oruç” hakkındaki arama ilgisinde ise dönemsel bir yükseliş yaşanmakta ve Ramazan ayına rastlayan bu dönemsel ilgi artışının yıl bazındaki toplam ilgi oranını da bir miktar yükselttiği görülmektedir. “Oruç” için dönemsel arama ilgisinin 16 yıl içinde 3,5 kat arttığı, yıl geneline yayılan arama ilgisi ortalaması bakımından da arama ilgisinin 16

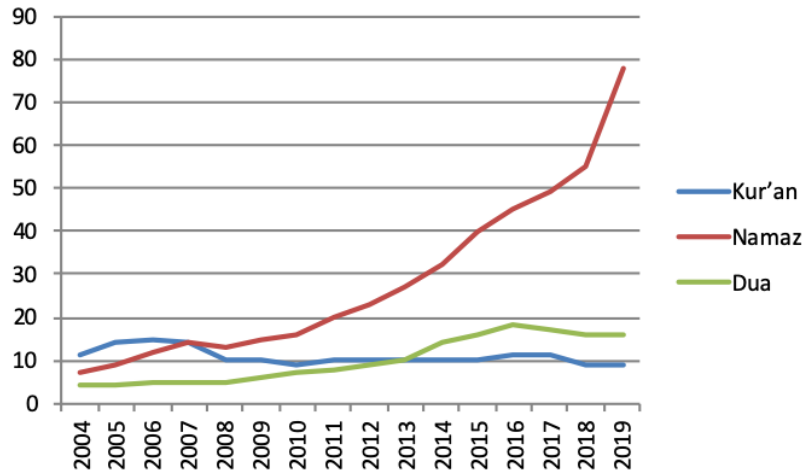
<sup>48</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 57.

<sup>49</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 63.

yılda 3 katına çıktığı gözlenmektedir. “Hac” konusunda dönemsel arama ilgisinin 3-4 kat düştüğü, arama hacmi indeksi ortalamalarının da düşük seyrettiği; “zekât” hakkındaki arama hacmi indeksi ortalamalarının ise düşük seyretmekle birlikte dönemsel ilgi açısından 16 yılın sonunda 2 kat artış gösterdiği gözlenmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda namaz kılma oranlarının %82 gibi bir rakama ulaştığı görülmektedir.<sup>50</sup> Oruç konusunda ise “Sağlığım elverdiği sürece Ramazan ayında oruç tutarım” diyenler %83,4, “Ramazanda ara sıra oruç tutarım” diyenler %6,1’lik bir orana ulaşmaktadır.<sup>51</sup> “Maddi durumum uygun olduğunda her yıl zekât veririm” diyenler %71,9, “Maddi durumum uygun olduğunda bazen zekât veririm” diyenler ise %11,1 oranında gerçekleşmektedir.<sup>52</sup> Hacca gitmeyen ancak imkânı olduğunda gitmek istediğini söyleyenlerin oranı da %84,9’dur.<sup>53</sup> Bu oransal bulgular, arama ilgileri ile birlikte değerlendirildiğinde “namaz” ve “oruç” dışında ilgilerin yükselme eğilimi göstermemesi ve “namaz”ın eriştiği arama hacmine diğer ibadetlerin ulaşmaması dikkat çekmektedir.

db | 1353



**Şekil-17:** Kur'an, namaz ve dua konulu aramaların karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

<sup>50</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 44.

<sup>51</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 72.

<sup>52</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 75.

<sup>53</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 77.

“Kur’an”, “namaz” ve “dua” konularındaki arama ilgileri mukayese edildiğinde sıralama “namaz”, “Kur’an”, “dua” şeklinde gerçekleşmektedir. “Kur’an” hakkındaki arama ilgisinin 16 yıl boyunca pek değişmediği, dönemsel arama ilgisi olarak da artan bir ivme izlenmediği ve 11 birimlik bir arama ilgisi ortalamasına ulaştığı görülmektedir. “Namaz” hakkındaki arama ilgisi ise daha önce de belirtildiği gibi istikrarlı bir biçimde artmakta ve 16 yılın sonunda ortalama 28 birime ulaşmaktadır. “Namaz” konusunun 2019 yılındaki arama hacmi indeksi ortalaması 78 birim gibi yüksek bir rakama ulaşmaktadır. “Dua” konusundaki arama ilgisi ise istikrarlı bir artış eğilimi göstererek 2004 yılındaki 4 birimlik değerlerden 2019 yılında 16 birime ulaşarak 4 kat artmaktadır.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda Kur’an-ı Kerim’i Arapçasından okuma sıklığı oranı %24,5’in üzerine çıkmamakta<sup>54</sup>, Kur’an-ı Kerim dinleme sıklığı da en fazla %22,9 olmaktadır.<sup>55</sup> Kur’an-ı Kerim’i Arapçasından okumayı öğrenmek isteyenler ise %74,2’lik bir orana ulaşmaktadır.<sup>56</sup> “Kur’an” konulu arama ilgisi eğiliminin düşük seviyede ve benzer düzeyde seyretmesi, internetin Kur’an okuma, dinleme ya da öğrenme aracı olarak pek kullanılmadığı ihtimalini gündeme getirmektedir.

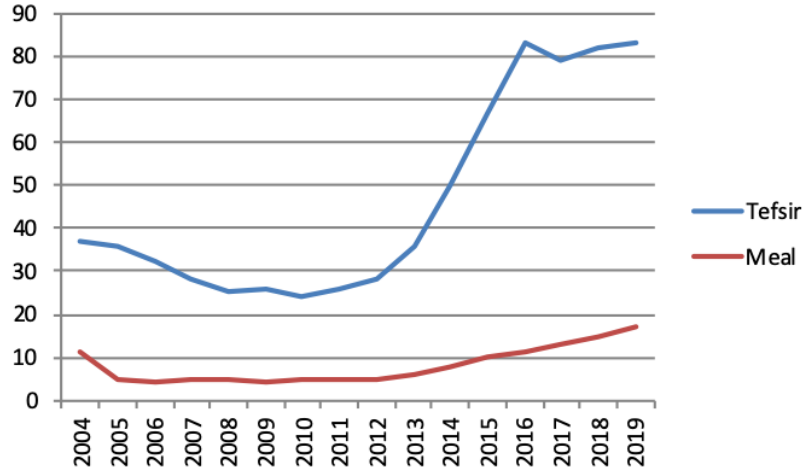
Aynı araştırmada dua etme zamanları ile ilgili veriler incelendiğinde “Belli bir sebebi olmaksızın her zaman” diyenlerin oranı %92,5 gibi yüksek bir orana ulaşmaktadır.<sup>57</sup> “Dua” konusundaki bu oranın internet arama ilgisinde pek karşılık bulmadığı görülmektedir.

<sup>54</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 91.

<sup>55</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 98.

<sup>56</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 92.

<sup>57</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 100.



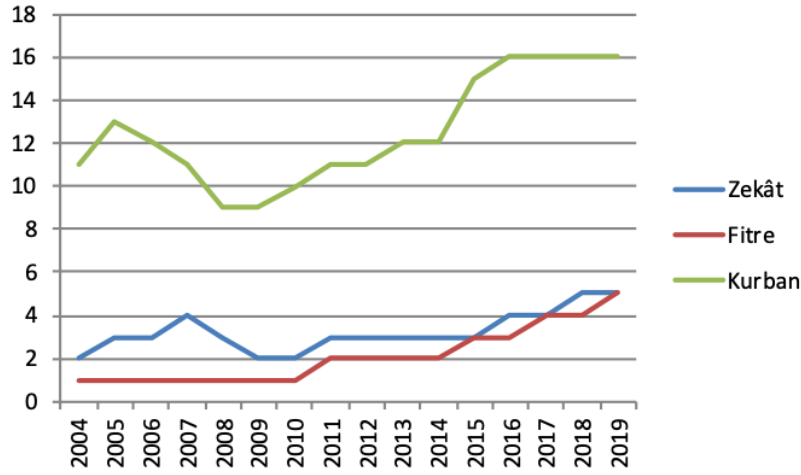
**Şekil-18:** Tefsir ve meal konulu aramaların arama hacmi indeksi grafiği.

“Tefsir” ve “meal” konulu aramalar karşılaştırıldığında 16 yıllık arama hacmi indeksi verileri “tefsir” için ortalama 46 birim iken “meal” için 8 birim olmakta ve “tefsir”e olan arama ilgisi “meal”in yaklaşık 6 katı olarak gerçekleşmektedir. “Tefsir” konulu aramalar 2004’te 37 birim iken 2013 yılına kadar inişli çıkışlı bir seyir izlemekte ve 2013 yılından sonra arama ilgisi yükseliş eğilimi göstererek 2019 yılında ortalama 83 birime, yılın son ayında da 95 birime yükselmektedir. “Meal” konulu aramalar ise 2004’te 11 birimlik arama ilgisi düzeyine sahipken sonraki yıl bu ilgi 5 birime düşmekte ve 2013’e kadar bu seviyede kaldıktan sonra artış grafiği izleyerek 2019’da 17 birime kadar yükselmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’na göre meal okuma eğilimi, tefsir okuma eğilimine oranla daha yüksektir.<sup>58</sup> Google arama istatistiklerine göre ise “tefsir” konusuna ilgi “meal” konusuna ilgiden oldukça yüksek seyretmekte ve araştırma verileriyle uyumsuz bir görüntü arz etmektedir. “Tefsir” konusuna arama ilgisinin Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nın yapıldığı yıl olan 2013’ten sonra bariz bir biçimde artması dikkate değerdir.

<sup>58</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 95-97.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda meal okuma sıklığının en az olduğu Kuzeydoğu Anadolu bölgesi<sup>59</sup>, arama ilgileri bakımından da düşük arama ilgisi göstermesiyle bu veriyi desteklemektedir. “Meal” konusuna olan arama ilgisinde Konya’nın, “tefsir” konusunda ise Hatay’ın Reyhanlı ilçesi ve Kilis’in açık farkla önde olmaları dikkat çekicidir.



1356 | db

**Şekil-19:** Zekât, fitre ve kurban konulu aramaların karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

“Zekât”, “fitre” ve “kurban” konularındaki arama ilgileri karşılaştırıldığında arama hacmi indeksi ortalamaları “kurban” (12 birim), “fitre” (4,5 birim), “zekât” (3 birim) şeklindedir. Bu üç arama konusunda da yine dönemsel olarak arama hacmi indeksinde artış görülmekte ve Ramazan ayına ve Kurban bayramına rastlayan aylarda bu artış bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Dönemsel artışlar yıllar bazında karşılaştırıldığında “kurban” konusu için dönemsel arama ilgisi 16 yılda -özellikle 2016 yılından sonra- artış eğilimi güçlenerek 2019 yılında 2,5 katına çıkmaktadır. “Fitre” için dönemsel arama ilgisi de yine 2014 yılından sonra artış eğilimi göstermekte ve 2019 yılında başlangıç yılına göre dönemsel ilgi 4,5 katına çıkmaktadır. “Zekât” konusu için bu dönemsel artış 16 yılın sonunda 2 kat olarak belirlemektedir. Arama eğilimindeki bu artışlar yanında arama hacmi bakımından “kurban” konusunun arama hacmi

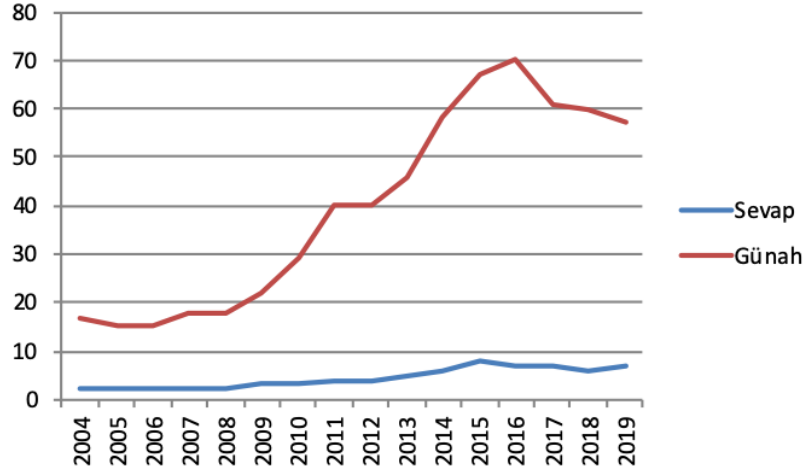
<sup>59</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 95.



indeksi, yılına göre diğer iki konunun 4-5 kat üzerinde seyretmektedir. “Zekât”, “fitre” ve “kurban” konularında arama ilgisinde ön sıralarda bulunan yerleşim yerlerinden biri olarak Kocaeli’nin Çayırova ilçesi dikkat çekmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda bu üç ibadeti maddi durumu uygun olduğunda her yıl yerine getirenlerin oranı zekât için %71,9<sup>60</sup>, fitre için %83<sup>61</sup>, kurban için de %62,5<sup>62</sup> olarak tespit edilmiştir. Diyanet’in araştırmasında, bahsi geçen ibadetlerin yerine getirilme sıklığı ile bu ibadetlere ilişkin görece düşük arama hacmi indeksi verilerinin uyumlu olmadığı görülmektedir.

### 7.9. Sevap, Günah, Helal ve Haram Konulu Aramalar



Şekil-20: Sevap ve günah konulu arama hacmi indeksi grafiği.

“Sevap” ve “günah” konulu aramalar karşılaştırıldığında 2004-2019 yılları arasında “günah” konusu “sevap” konusundan 10 kat daha fazla bir arama ilgisine ulaşarak 40 birimlik bir ortalama arama ilgisine sahip olmakta, “sevap” konusundaki arama ilgisi ise yalnızca 4 birim olarak gerçekleşmektedir. “Sevap” konusundaki arama ilgisi 2004’te 2 birim iken 2019 yılında 7 birime çıkmaktadır. “Günah” konusundaki arama ilgisi ise 2004’teki 17 birimlik seviyesi ile 2009 yılına kadar yatay bir seyir izledikten sonra yükseliş eğili-

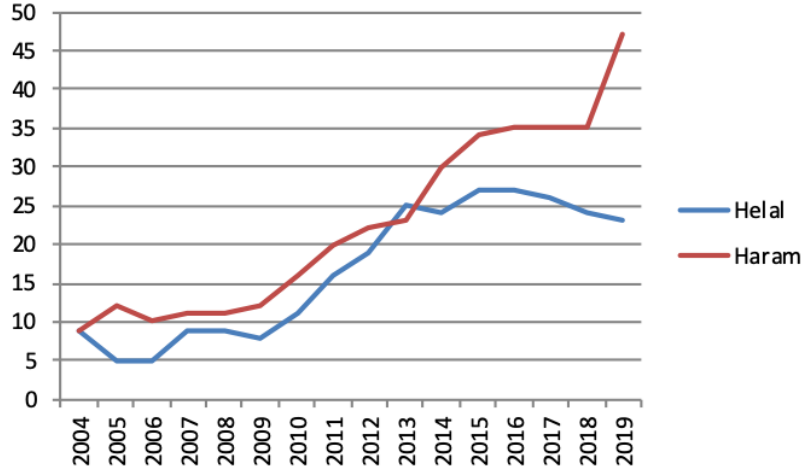
<sup>60</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 75.

<sup>61</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 80.

<sup>62</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 82.

mine girerek 2016'da 70 birimlik zirve değerini yakalamakta ve sonra bir miktar düşerek 2019 yılında 57 birim olmaktadır.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda "Günah işlediğimde pişman olurum" diyenlerin oranı %90,1 gibi yüksek bir oranı ifade etmektedir.<sup>63</sup> Bu oran, "günah" konusuna olan arama ilgisinin yüksekliğini desteklemekte, herhangi bir davranışın günah olup olmadığının sevaplardan daha fazla araştırıldığını göstermektedir. Bunun dışında arama istatistiklerinde "günah" konusuna diğer bölgelere oranla nispeten daha düşük arama ilgisi olan Ege bölgesinin Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'ndaki oranlarının ortalamasının üstünde (%92) olduğu görülmektedir.<sup>64</sup>



**Şekil-21:** Helal ve haram konularındaki aramalara ait arama hacmi indeksi grafiği.

"Helal" ve "haram" konularına olan arama ilgileri incelendiğinde "haram" konusuna olan arama ilgisi 16 yıllık süre içinde ortalama 23 birimlik arama hacmi indeksine sahipken "helal" için bu rakam 17 birim olarak gerçekleşmektedir. "Helal"e olan arama ilgisi 2004'te 9 birim iken 2011'e kadar inişli çıkışlı bir seyir izledikten sonra 2012'den itibaren artış eğilimi göstererek 2019'da 23 birime çıkmaktadır. "Haram"a olan arama ilgisi de 2004'te 9 birim iken 2009 yılına kadar inişli çıkışlı bir grafik izledikten sonra 2010'dan

<sup>63</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 188.

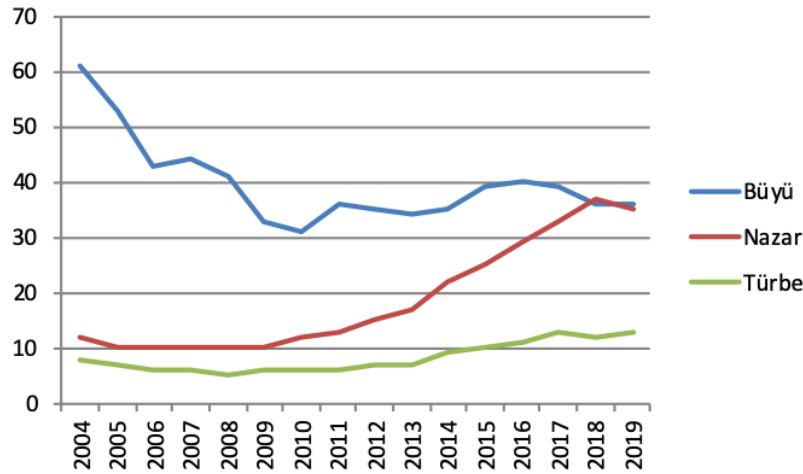
<sup>64</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 189.

itibaren artmaya başlamakta ve 2019'da 47 birime kadar ulaşmaktadır. Başlangıçta eşit olan "helal" ve "haram" konularındaki arama ilgisi, 16 yılın sonunda "haram" lehine yükselmiş ve "haram" konusundaki arama ilgisi, "helal" konusundaki arama ilgisinin 2 katından fazla olmuştur.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'na göre "Helal ve haramlar günümüz şartlarını da dikkate alarak yeniden gözden geçirilebilir" yargısına katılanların oranı %46, katılmayanların oranı da %44,5'tir.<sup>65</sup> Google arama istatistiklerine göre "haram" konusuna ilginin artış eğilimi içinde olduğu ve Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nın yapıldığı yıl olan 2013 yılından sonra da artmaya devam ettiği görülmektedir. Haram ve helallerin yer değiştirebileceği düşüncesine katılanların oranının hayli yüksek olması ile "haram" konusuna olan arama ilgisinin artıp "helal" konusuna olan arama ilgisinin kısmen azalması uyumlu veriler olarak değerlendirilebilecektir.

#### 7.10. Büyü, Nazar ve Türbe Konulu Aramalar

db | 1359



Şekil-22: Büyü, nazar ve türbe konulu aramaların karşılaştırmalı arama hacmi indeksi grafiği.

<sup>65</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 149.

“Büyü”, “nazar” ve “türbe” konulu aramalara bakıldığında “büyü” hakkındaki aramalar, zirve noktasında (61 birim) yer aldığı 2004 yılından 2006 yılına dek keskin bir düşüş eğilimi göstermiş ve 2006’da 43 birime kadar düşmüştür. “Büyü” konusundaki arama ilgisi sonraki yıllarda inişli çıkışlı bir seyir izlemekte, 2018 yılına kadar birinci sırada yer almakta ancak kayda değer bir artış ya da azalış göstermemektedir. Fakat “nazar” hakkındaki aramaların ciddi bir artış eğilimi gösterdiği, 2018 yılında da “büyü” hakkındaki aramaları geçerek birinci sıraya yerleştiği ve 2019 yılı itibarı ile veri başlangıç yılı olan 2004’e oranla 3 kattan fazla arttığı görülmektedir. “Türbe” konulu aramalar da her ne kadar arama hacmi olarak düşük olsa da 16 yıl içinde yaklaşık 1,5 kat artmıştır.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda geçen “yatır” arama terimi ise diğer aramaların konu bazlı olarak benzer birçok arama terimlerini içermesi ve bir arama terimi grubunu ifade etmesi, “yatır” hakkındaki arama verilerinin ise bir tek arama terimi ile sınırlı olması nedeniyle ve sağlıklı bir karşılaştırma imkânı vermeyeceği savıyla karşılaştırma dışında bırakılmıştır. Yine de ifade etmek gerekirse “yatır” arama terimi ile ilgili arama hacmi indeksi verileri tüm yıllar için 1 birimin üzerine çıkmamış görünmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda bir ihtiyacını türbe ya da yatırdan dilemenin yanlış olduğunu düşünen katılımcılar toplamda %85,2 gibi bir orana tekabül etse de<sup>66</sup> hiç dindar olmayanların %31,1’i, dindar olmayanların %17,4’ü ve ne dindar olup ne de olmayanların da %10,8’inin bunu doğru bulduğu<sup>67</sup> dikkate alındığında, “türbe” ile ilgili arama ilgisinin 2 kat artış içinde olması anlaşılabilir. Yine aynı şekilde nazardan kurtulmak için kurşun döktürmeyi genel toplamda katılımcılar %79,3 oranında yanlış bulsalar da bunu doğru bulduğunu ifade edenlerin oranı, hiç dindar olmayanlarda %33,4 oranında, dindar olmayanlarda %21,6 oranında, ne dindar olup ne de olmayanlarda da %14,4 oranında ortaya çıkmaktadır.<sup>68</sup> Bu rakamlar da, “nazar” hakkındaki arama ilgisinin artış eğilimini doğrulamaktadır.

“Büyü” konusuna ilginin batı ve güney bölgelerinde yoğunlaştığı ve Tekirdağ’ın Çorlu ilçesinin arama ilgisinde ön sıralarda olduğu

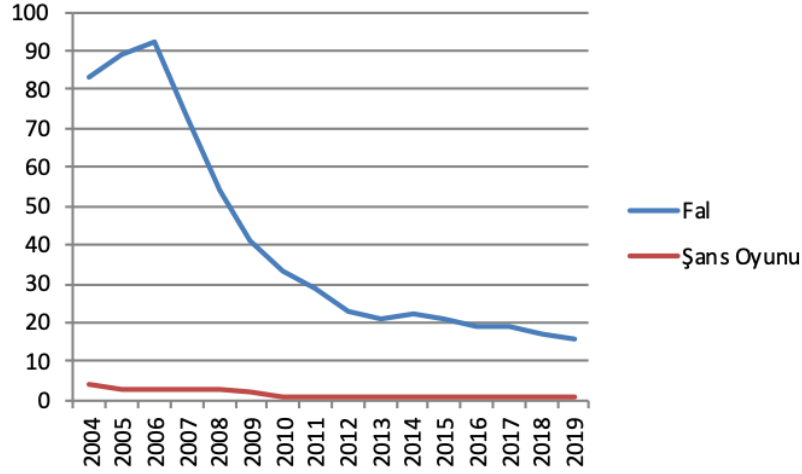
<sup>66</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 32.

<sup>67</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 34.

<sup>68</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 38.

görülmektedir. “Nazar” konusuna ilgi ise Marmara bölgesinde yoğunlaşmaktadır.

### 7.11. Fal ve Şans Oyunu Hakkındaki Aramalar



| 1361

**Şekil-23:** Fal ve şans oyunu konulu arama hacmi indeksi grafiği.

“Fal” ve “şans oyunu” hakkındaki aramalar karşılaştırıldığında “fal” konusundaki arama hacminin, veri başlangıç yılı olan 2004’te 83 birim iken 2006’ya kadar yükseliş eğilimini sürdürerek 92 birim gibi yüksek bir değere ulaşmakta ve sonraki yıllarda ise hızlı bir biçimde düşüş göstererek 2019’da 16 birime kadar düşmektedir. “Şans oyunu” konusunda yapılan aramalar ise oldukça düşük bir arama hacmine sahip olmakla birlikte 2004’te 3,5 birimlik arama ilgisine sahipken, 2019’da 1 birime düşmektedir. “Fal” konusuna olan arama ilgisi, “şans oyunu” konusuna nispetle 2004 yılında 24 kat, 2005 yılında 30 kat, 2006 yılında da 31 kat fazla iken, sonraki yıllarda bu fark azalmakta ve 2019 yılında 16 kata kadar düşmektedir.

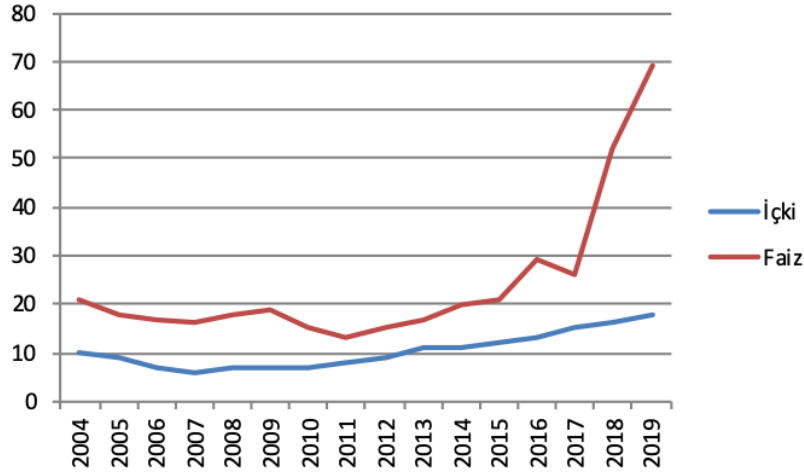
Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda “Fal yoluyla gelecekle ilgili çıkarılan yorumları önemserim” yargısının %92 oranında “hiçbir zaman” benimsenmediği görülmektedir.<sup>69</sup> Araştırmanın yapıldığı yıl olan 2013’te “fal” konusuna olan arama ilgisi de düşmüştür. Ancak

<sup>69</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 234.

“fal” konusuna 2013 öncesi yıllarda olan yüksek arama ilgisi dikkat çekmektedir.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda “hiçbir zaman” şans oyunu oynamayanların oranı %82,5 olarak tespit edilmiştir.<sup>70</sup> Bu veri, arama ilgilerinde “şans oyunu” konusunun tüm yıllarda düşük arama hacmi seyri izlemesiyle uyumludur. Arama ilgilerinde ön sıralarda görünen Aydın, Çorlu, İzmir, Mersin, Antalya gibi şehirlerin Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda şans oyunu oynama yüzdelerinin yükseldiği bölgeler<sup>71</sup> içinde bulunması dikkat çekicidir.

### 7.12. İçki ve Faiz Konulu Aramalar



1362 | db

**Şekil-25:** İçki ve faiz konulu aramalara ait arama hacmi indeksi grafiği.

“İçki” ve “faiz” konulu aramalarda 16 yılın sonunda “faiz” için 24 birim, “İçki” için 10 birimlik bir arama ilgisi ortalaması ortaya çıkmaktadır. “İçki” konusundaki arama ilgisi 2004’te 10 birim olurken küçük hareketlerle inişli çıkışlı bir seyir izledikten sonra 2019 yılında 18 birimi bulmaktadır. Daha yüksek bir arama hacmi indeksine sahip olan “faiz” konusu ise 2004 yılında 21 birim iken 2014 yılına kadar inişli çıkışlı bir seyir izledikten sonra 2014 yılından sonra artış eğilimi içerisine girerek 2019 yılında 69 birime ulaşarak

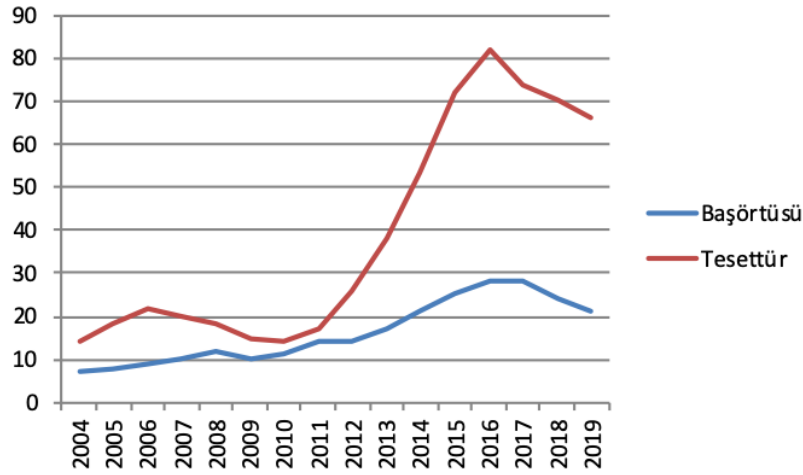
<sup>70</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 231.

<sup>71</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 233.

başlangıç değerinin 3 katından daha fazla bir arama ilgisi düzeyine ulaşmaktadır.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda, “Sarhoş olmayacak kadar içki içmek günah değildir” yargısına katılmayanların %87,6 oranında olduğu görülmektedir.<sup>72</sup> Yine aynı araştırmada “Birinden borç almaktansa az faizli kredi çekmeyi tercih ederim” yargısına katılmayanların oranı %59,7 olarak gerçekleşmektedir.<sup>73</sup> “İçki” konusuna arama ilgisinin 2 katına yakın, “faiz” konusuna arama ilgisinin de 3 kattan fazla artmış olması ile birlikte değerlendirildiğinde araştırmanın yapıldığı yıl olan 2013’ten sonra bu oranların düşmüş olması ihtimal dâhilindedir.

### 7.13. Başörtüsü ve Tesettür Konulu Aramalar



| 1363

**Şekil-27:** Başörtüsü ve tesettür konulu aramalara ait arama hacmi indeksi grafiği.

“Başörtüsü” ve “tesettür” konularına olan arama ilgileri incelendiğinde 2004-2019 aralığında “başörtüsü”nün 16 birimlik, “tesettür”ün de 39 birimlik bir arama ilgisi ortalamasına ulaştığı görülmektedir. “Tesettür” konusunun “başörtüsü”ne nazaran yaklaşık 2,5 kat arama ilgisine ulaştığı, 16 yıllık zaman zarfında “başörtüsü” konusuna olan arama ilgisi 2004 yılında 7 birim iken, 2016 ve 2017’de 28 birimlik en yüksek değere ulaşmakta ve 2019 yılında bu

<sup>72</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 157.

<sup>73</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 211.

değer 21 birime düşmektedir. 2004 yılında 14 birimlik arama hacmine sahip olan “tesettür” konusu ise 2011 yılına kadar inişli çıkışlı bir seyir izleyip daha sonra hızlı bir yükseliş eğilimi göstermekte ve 2016 yılında en yüksek değer olan 82 birimi gördükten sonra bir miktar düşerek 2019 yılında 66 birimlik arama hacmine ulaşmaktadır.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nda “Dışarıya çıkarken başınızı örter misiniz?” sorusuna “Evet” diyen kadınların oranı %71,6 olarak gerçekleşmektedir.<sup>74</sup> “Ne dindar ne değilim” diyenlerde “Evet” oranı %42,6, “dindar değilim” diyenlerde %22,1, “hiç dindar değilim” diyenlerde de %34,9 olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>75</sup> Bu oranlar “başörtüsü” ve “tesettür” konularına artan arama ilgisini desteklemektedir. Aynı araştırmada kadınların başını örtme sebeplerinin başında %91,8’lik yüksek bir oranla “Dinî inancım gereği” ifadesi gelirken “Gelenek ve göreneklerimizden dolayı” diyenler %5,9, “Güzel görünmek için” başını örttüğünü söyleyenler ise sadece %0,1 oranında ortaya çıkmaktadır.<sup>76</sup> “Güzel görünmek için” ifadesi çok düşük bir seviyede olsa da “tesettür” konusunun başörtüsünden daha fazla ilgi çekmesi ve araştırmanın yapıldığı yıl olan 2013’ten sonra “tesettür” konusuna arama ilgisinin artış eğilimi göstermesi dikkate değerdir. “Tesettür” konusunun moda ile olan ilişkisi ve son yıllarda bu iki arama konusu için de arama ilgisinin düşmeye başlaması ayrıca araştırma konusu yapılabilecektir.

### Sonuç

İnternet arama motorları içerisinde en ön sırada bulunan ve internette yapılan aramaların büyük çoğunluğunun verilerini elinde bulunduran Google arama motorunda son 16 yıl içinde yapılan dinî içerikli arama istatistiklerinin betimsel nitelikli tarama modeli ile incelendiği bu araştırmada, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmî bir kurumun yapmış olduğu en son ve yaygın istatistikleri içinde barındıran Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’nın konuları temel alınmıştır. Çalışma sonucunda bahsi geçen araştırmanın verileri ile uyumlu olan, uyumlu olmayan ve anlamlı bir ilişki barındırıp derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç duyulan çeşitli bulgulara ulaşılmıştır.

<sup>74</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 102.

<sup>75</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 106.

<sup>76</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, 107.



Google arama istatistiklerinde dünya üzerinde en fazla mensubu bulunan dinlerle ilgili arama ilgilerinin 2,5 kat kadar düştüğü, ilk sırada olan ve açık farkla önde bulunan İslam dinine ait arama ilgisinin de 16 yıl içinde 2,4 kat azaldığı görülmektedir. Ateizm ve Deizm'e olan ilginin ise dönemsel olarak arttığı ancak son yıllarda azaldığı söylenebilir. Kutsal kitaplara olan arama ilgisi de yine dinlere olan ilgi gibi azalmaktadır. Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda %99,2'lik bir mensubiyet seviyesine rağmen İslam konusuna arama ilgisinin azalması, üzerinde durulması gereken bir konudur.

Din ve kutsal kitaplara olan arama ilgisindeki düşüşe rağmen "Allah", "peygamber" gibi konulara arama ilgisinin ciddi bir biçimde artması dikkat çekicidir. Bunun yanında İslam esasları içerisinde özellikle "namaz" konusundaki arama ilgisinin 11 kat arttığı, vakit namazlarından ikindi ve sabah namazına ve diğer namazlar arasında özellikle cuma namazına olan arama ilgisindeki artışın oldukça keskin ve yukarı yönlü olduğu görülmektedir. "Oruç" ve "zekât" konusundaki arama ilgisi de kısmi olarak artmış görünse de arama hacmi bakımından düşük seyretmektedir. "Hac" konusundaki arama ilgisi ise aşağı yönlüdür. Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nın verilerine göre ibadetleri yapma noktasında ortaya çıkan yüksek eğilimlere rağmen arama ilgilerinde buna uyum gösteren veri yalnızca namazlarla ilgilidir.

db | 1365

Diyanet'in araştırmasında Kur'an öğrenmeyi isteyen ciddi bir kesimin olduğu, yaklaşık 4'te 1 oranında ise Kur'an okuma ve dinleme eğiliminin ortaya çıktığı görülmektedir. Buna rağmen "Kur'an" konulu arama ilgilerindeki düşük hacim, internetin Kur'an okuma, dinleme ya da öğrenme aracı olarak dönemsel yönelimler dışında pek kullanılmadığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Aynı araştırmada meal okuma eğilimi tefsir okuma eğiliminden fazla iken, arama ilgileri bakımından "tefsir" konusunun arama hacmi ve arama ilgisinin artış grafiği "meal" konusundan oldukça yüksek seyretmektedir. Bu durum, internet ortamında dini anlama noktasında doğrudan bir bilgi transferi yerine anlamaya ve yorumlara yönelik ilginin baskın olduğunu göstermektedir.

Diyanet'in araştırmasında her zaman dua ettiğini söyleyenler %92,5 gibi büyük bir orana ulaşırken, "dua" konusundaki arama hacmi ve ilgi seviyesinin düşük oranda seyretmesi, bireysel dinî tecrübelerle ilişkin dışarıdan herhangi bir yönlendirme ve bilgi alma ihtiyacının karşılık bulmadığı şekilde yorumlanabilecektir. Genel

hatlarıyla dinî konulardaki tüm ilgilerin azalmaması; kimilerinin azalıp kimilerinin ciddi bir biçimde artması, dinin temsili ile ilgili bir soruna işaret etme ihtimaliyle birlikte bilişsel yönlendirme dışında bireysel ve içsel keşfin ön planda olduğu bir eğilimi gündeme getirmektedir.

Mezhepler hakkındaki arama ilgileri konusunda ilgi düzeyi açısından azalmadan artış gösteren tek mezhep Şafilik'tir. Şafilik'e olan arama ilgisi, başlangıçta arama ilgisi sıralamasında ilk sırada yer alan ancak son yıllarda düşüş gösteren Hanefilik'i geride bırakarak ilk sırada yer almaktadır. Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nın verilerine göre amelî mensubiyet bakımından açık farkla önde olan Hanefilik, arama ilgileri bakımından geriye düşmüş görünmektedir. "Alevilik" konusundaki arama istatistikleri ise tüm mezheplere olan arama ilgisinden oldukça yüksek seyretmektedir.

"Ahlak" ve "inanç" arasında bariz bir ilgiye işaret eden Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması verileri, dönemsel olarak arttığı ve azaldığı görülen "ahlak", "inanç" ve "iman" konularındaki arama ilgisinin benzer artış ve azalış grafikleriyle desteklenmektedir. Sevap-günah, helal-haram konularındaki karşılaştırmalı arama hacmi verilerinde ise "günah" ve "haram"a olan arama ilgisi daha yüksek seviyededir. Bu veriler, herhangi bir davranışın günah ya da haram olup olmadığının daha fazla araştırıldığını göstermektedir.

"Büyü", "fal", "şans oyunu" gibi arama konularındaki ilgi azalış eğilimi içinde iken "nazar" ve "türbe" konularına arama ilgisinin arttığı görülmektedir. Diyanet'in araştırmasında katılımcılar, "türbe" ya da "nazar"la ilgili batıl inanışları yanlış bulurken, bu arama konularının ilgi düzeyinin artış içinde olması dikkat çekicidir. Yine aynı araştırmada "ıçki" ve "faiz" hakkında olumsuz bir eğilim gözlenirken, internette bu iki konudaki arama ilgisinin de arttığı görülmektedir.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'nda başörtüsünü "güzel görünmek için" örttüğünü söyleyenler oldukça düşük bir seviyede yer alırken "tesettür" konusunun başörtüsünden daha fazla ilgi görmesi ve araştırmanın yapıldığı yıl olan 2013'ten sonra "tesettür" konusuna arama ilgisinin artış eğilimi göstermesi dikkate değerdir. Bu çerçevede "tesettür" konusunun moda ile olan ilişkisi ve son yıllarda "başörtüsü" ve "tesettür" konularına olan arama ilgisinin düşmeye başlaması, ayrıca araştırma konusu yapılabilecektir.

Betimsel nitelikli bu çalışmada ortaya konan veriler, yorumlayıcı bir bakış açısı üzerinden din eğitimi alanındaki başka araştırmalar ile sınanabilecektir. Pratik alanda üretilecek çalışmalar, internet temelli bu verilerin geçerliliği hakkında daha detaylı bilgiler verebilecek, Google Trends verileriyle birlikte geliştirilecek karma araştırma modelleri üzerinden, daha büyük veri setleri kullanılarak sınırlı örnekleme sahip çalışmalar için farklı araştırma ufukları açılabilir.

### KAYNAKÇA

- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2014.
- Cervellin, Gianfranco vd. "Is Google Trends A Reliable Tool for Digital Epidemiology? Insights from Different Clinical Settings". *Journal of Epidemiology and Global Health* 7/3 (2017), 185-189. <https://doi.org/10.1016/j.jegh.2017.06.001>
- Çoban, Barış - Ataman, Bora. "Giriş". *Panoptikon 2.0: Alternatif Medya ve Karşı-Gözetim*. İstanbul: Kafka Kitap, 1. Basım, 2018.
- Dijk, Jan Van. *Ağ Toplumu*. çev. Özlem Sakin. Kafka Kitap, 2. Basım, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Gilder, George. *Google Sonrası Yaşam: Büyük Verinin Düşüşü ve Blokszincir Ekonomisinin Yükselişi*. çev. Nalan Kurunç. İstanbul, 1. Basım, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Eros'un Istrabı*. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Hand, Chris - Judge, Guy. "Searching For the Picture: Forecasting UK Cinema Admissions Using Google Trends Data". *Applied Economics Letters* 19/11 (01 Temmuz 2012), 1051-1055.
- Janmohammed, Shelina. *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*. çev. Esin Kızılelma. Kaknüs Yayınları, 2018.
- Jun, Seung-Pyo vd. "Ten Years of Research Change Using Google Trends: From the Perspective of Big Data Utilizations and Applications". *Technological Forecasting and Social Change* 130/ (Mayıs 2018), 69-87. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2017.11.009>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 11. Basım, 2002.
- Mavragani, Amaryllis - Ochoa, Gabriela. "Google Trends in Infodemiology and Infoveillance: Methodology Framework". *JMIR Public Health and Surveillance* 5/2 (29 Mayıs 2019), 59-77. <https://doi.org/10.2196/13439>
- Mellon, Jonathan. "Where and When Can We Use Google Trends to Measure Issue Salience?" *PS: Political Science & Politics* 46/02 (Nisan 2013), 280-290. <https://doi.org/10.1017/S1049096513000279>
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banan. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2018.

- Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Trevisan, Filippo. "Search Engines: From Social Science Objects to Academic Inquiry Tools". *First Monday*. <https://doi.org/10.5210/fm.v19i11.5237>
- Twenge, Jean M. *i-Nesli*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Vise, David A. - Malseed, Mark. *Google Hikâyesi*. çev. Gökçe Köse. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
- Search Engine Statistics. "99 Firms". Erişim 23 Haziran 2020.  
<https://www.99firms.com/blog/search-engine-statistics>

# A Descriptive Research on Searches With Religious Content on the Google Search Engine

Muhammed Fatih TURANALP \*

## Extended Abstract

In this research, statistics of searches with religious content had been made in the last 16 years on the Google search engine, which is at the forefront of internet search engines and holds the data of most of the searches on the internet, have been analyzed with the descriptive survey model. The subjects in the research are based on topics of "Study on Religious Life in Turkey" that carried out by The Presidency of Religious Affairs and contains the latest and widespread statistics. As a result of the study, it has been reached that some findings are compatible with the data of the aforementioned research, some are incompatible and some has meaningful relationship and need to be investigated in depth.

Google search statistics shows that the amount of searches on religions with the highest number of members in the world decreased by 2,5 times. It is seen that the searches on Islam, which is by far the first in terms of number of searches, decreased by 2,4 times in 16 years. It can be said that the interest in Atheism and Deism has increased periodically but decreased in recent years. Search interest in holy scriptures also decreases like search interest in religions.

It is noteworthy that despite the decline in the search interest in religion and holy books, the interest in subjects such as "Allah" and "prophet" has increased significantly. In addition to this, it is observed that the interest in the subject of "prayer" has increased 11 times, and the increase in interest in the prayer of the afternoon (salat al-asr) and morning prayer (salat al fajr), especially the Friday prayer, among other prayers, is quite sharp and upward. Although the search interest in "fasting" (savm) and "zakat" seems to have increased partially, it remains low in terms of search volume. On the other hand, search interest in "pilgrimage" is on the downwards. Despite the emerging high tendency to perform all kind of prayers seen on "Study on Religious Life in Turkey", only search interest data that conform to this situation is prayer (salat) data.

In the research of The Presidency of Religious Affairs, it is seen that there is a significant number of people who wants to learn the Quran, and approximately 1 out of 4 has a tendency to read and listen to the Quran. Despite this, the low volume of search interests on the subject of "Quran" raises the possibility that the internet is not used as a tool for reading, listening or learning Quran, except for periodic trends. In the same research, while the tendency to read translation

\* Assistant Professor, PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya, Turkey, fturanalp@erbakan.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5752-5615>

is higher than the tendency to read exegesis, in terms of search interests, the search volume and the trend of increase of the exegesis (tafsir) subject is quite higher than the translation subject. This situation shows that there is a dominant tendency towards comprehension and interpretation rather than a direct transfer of information in terms of understanding religion on the internet.

In the research of The Presidency of Religious Affairs, those who say that they always say prayers reached a high rate of 92,5%. Despite this, the level of search volume and interest in “prayer” is low. This situation can be interpreted as the need for any guidance and information from outside regarding individual religious experiences does not meet. This situation can be interpreted as that there is no need for any direction and information from outside world regarding individual religious experiences. In general, all interest in religious matters is not diminished; the decrease of some and the serious increase of others, with the possibility of pointing to a problem related to the representation of religion, brings to the agenda a tendency in which individual and internal discovery is at the forefront, apart from cognitive guidance.

The only sect that has increased without decreasing in terms of interest level regarding search interests about sects is Shafiism. Search interest in Shafiism ranks first, surpassing Hanafism, which initially ranked first in the search interest ranking but has declined in recent years. Hanafism, which is by far the leading sect in terms of affiliation according to “Study on Religious Life in Turkey”, seems to have fallen behind in terms of search interests. The search interest statistics on Alevism are many times higher than the search interest in all other sects.

The data that points to an obvious relation between “morality” and “belief” in the “Study on Religious Life in Turkey”, is supported by similar increasing and decreasing graphs of search interest in the subjects of “morality”, “belief” and “faith”, which are seen to increase and decrease periodically. The search interest in “sin” and “haram” is at a higher level in the comparative search volume data on thawab-sin, halal-haram. These data show that whether any behavior is sin or haram has been investigated more.

While the interest in search subjects such as “magic”, “fortune-telling”, “games of chance” is in a decreasing trend, it is observed that the search for “evil eye” and “tomb” subjects has increased. It is striking that while the participants of the research of The Presidency of Religious Affairs find the superstitions about “tomb” or “evil eye” wrong, the level of interest in these search topics is increasing. While a negative trend was observed about “drinking” and “interest” in the same study, it was observed that the search interest in these two subjects on the internet also increased.

In the “Study on Religious Life in Turkey”, while those who say that they cover their headscarf “to look beautiful” are very few, it is noteworthy that the topic of “hijab” (veiling) has attracted more attention than the headscarf and the search interest in “hijab” has increased after 2013, the year of the study. In this context, the relationship between the subject of “hijab” with fashion and the decrease of the search interest for “headscarf” and “hijab” in recent years can also be a subject of research.

The data presented in this descriptive study can be tested with other religious education researches with an interpretative perspective. Practical studies will be able to provide more detailed information about the validity of these internet-

based data. In addition, these can open different research horizons for studies with limited sampling by using mixed research models to be developed with Google Trends and larger data sets.

**Keywords:** Religious Education, Internet, Search Engine, Google, Religious Information.







# AN INVESTIGATION ON PERFECT HUMAN (AL-INSAN AL-KĀMİL) IN THE POEMS OF MAWLĀNĀ JALĀL AD-DIN RŪMĪ AND HĀFİZ-E SHĪRĀZĪ

Ahmet YEŞİL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Aralık 2019, **Kabul Tarihi:** 09 Temmuz 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Yeşil, Ahmet. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfiz-ı Şîrâzî'nin Şiirlerinde İnsan-ı Kâmil Tasavvurunun İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1373-1401.

<https://doi.org/10.33415/daad.668448>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 December 2020, **Accepted:** 09 July 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Yeil, Ahmet. "An Investigation on Perfect Human (al-Insan al-Kâmil) in the Poems of Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî and Hâfiz-e Shîrâzî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1373-1401.

<https://doi.org/10.33415/daad.668448>



## Abstract

In the Islamic worldview, the human has a prominent position such that perfect man (al-Insan al-Kâmil) is introduced as successor and vicegerent of Allah on earth. But, this succession to the God and attainment of sublime status depends on characteristics and conditions taken into account in various respects. Islamic mysticism is one of the most important approaches in addressing the human and his/her role in the cosmos emphasized by various philosophers and scholars based on Islamic teachings. Position of perfect human and his dignity and esteem are investigated from perspective of two famous mystics and geniuses, Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî and Hâfiz-e Shîrâzî; that both of them were also influential and prominent in Persian poetry and literature, and have expressed their viewpoints in form of elegant and evocative poems. Thus, this study was conducted to unravel many of the secrets and mysteries of humanity and providing a context for human spiritual development using religious teachings and intuition of discoveries, and experiences of Muslim mystics. Finally, transcendent values of the human's base and position were investigated in order of creation, as well

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı, ahmetyesil@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

as some human's characteristics and attributes and the purpose of human creation by examining a few poems of Mawlânâ and Hâfiz using a descriptive analytical method.

**Keywords:** Anthropology, Complete Human, Astute, Mysticism, Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî, Hâfiz-e Şîrâzî.

### Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfiz-ı Şîrâzî'nin Şiirlerinde İnsan-ı Kâmil Tasavvurunun İncelenmesi

#### Öz

Tasavvufî dünya görüşünde insan için önemli bir makam göz önünde bulundurulur ve İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşan kimse Allah'ın temsilcisi ve halifesi olarak nitelendirilir. Tabii, Allah'ın halifesi olmak ve kâmil insan mertebesine ulaşabilmek için insanın bazı haslet ve özelliklere sahip olması gerekmektedir. İslam dünyasında insana ve insanın sahip olduğu makam ve role tevaccüh eden yaklaşımlardan biri de İslami İrfan ve tasavvuf geleneğidir. Müslüman mutasavvıf ve âlimlerin çoğu İslami öğretiler çerçevesinde bu konuya dikkat çekmişlerdir. Bu çalışmada düşüncelerini manzum şekilde ifade eden Şark-İslam edebiyatının iki önemli siması olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfiz-ı Şîrâzî'nin İnsan-ı Kâmil için betimlediği değer ve mevki incelenecektir. İslami öğretiler ve ariflerin beyanlarından faydalanılarak hazırlanan bu çalışmada insanın manevî gelişimine katkı sağlayan unsurların açıklanmasıyla beraber insanın sahip olduğu sırlar ve nitelikler de izah edilecektir. Keza bu çalışmada Mevlânâ ve Hâfiz'in şiirlerinde insanın varlık âlemindeki konumu, sahip olduğu erdemler ve niteliklerin neler olduğu, betimleme ve analitik yöntemle incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Antropoloji, İnsan-ı kâmil, İrfan, Rind, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hâfiz-ı Şîrâzî.

#### Introduction

Understanding the human and his/her secrets is one of the most important philosophical and mystical topics and has been studied and analyzed by scholars, philosophers and mystics around the world from different backgrounds. They have tried to explain human actions and behaviors in different human societies by paying attention to the principles and components identified for human beings. When it comes to the recognition of humanity, various Islamic and non-Islamic theorists have developed different theories. But Islamic mysticism is one of the most important traditions to present interesting and innovative theories about the human being. This tradition investigated human recognition through deep and extensive discussions, and revealed many secrets and mysteries of the human through complex religious teachings, and the discoveries, intuition, and experiences of Muslim mystics.

In this school, the works of famous mystics, such as ‘Azīz al-Dīn al-Nasafī (d. 1252),<sup>1</sup> Ayn-al-Qożāt Hamadānī, and Mawlānā (d. 1259), are filled with anthropological principles such that a human system can be extracted from each one of them. But in this school, the works of Mawlānā (1207-1273) and Hāfiz-e Shīrāzī (1326-1396) have special character, because of both the high volumes of works and their type of polishing, which has traits and characteristics that can be found in lesser poetic mystics. Mawlānā Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī, was one of the greatest mystics of the Islamic world in the 7th century, a mature and influential poet, a comprehensive and famous mystic, as well as a humble yet impassionate person, he had many virtues in terms of breadth and conversance in literary science and poetry, Quran, hadiths, theology, mysticism, and Sufism. Unlike many of the Sufi ways in spiritual conduct, his conduct and lifeline offered a particular interpretation of Sufism, but the Sufism he practiced was different from other Sufis: his Sufism was based on love and spiritual conduct.

Khvājah Shams al-Din Muḥammad, known as Hāfiz and named as Lisān al-ghayb, is considered one of the great eloquent in the eighth century and the greatest Persian mystic poet. According to the lyric poems and biographies written about him, it can be said that he is a complete and old mystic, not a mystic poet who includes mysticism in poetry just for entertainment. In addition, he was trained in other sciences, such as the Quranic sciences and commentary, theology, philosophy, mysticism, and had competency in medicine, astronomy, jurisprudence, hadith, history, and stories.<sup>2</sup> The most important issue raised in this article is the standpoint of Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī and Hāfiz-e Shīrāzī on al-Insan al-Kāmil and the characteristics of latter, and what principles and teachings the anthropology of Hāfiz and Mawlānā is based on. The author in the presented hypothesis believes that the concept of the al-Insan al-Kāmil in the poems of Hāfiz and Mawlānā has a special place, such that the fundamental role of the human in society is portrayed in the most attractive and profound sense in their poems. To Mawlāvī, the human is the ultimate cause of existence. Therefore, if the human succeeds in self-actualization, he or she will have

<sup>1</sup> Morteza Mottaharī, *Hāfiz’s Mysticism*, 5nd Edition (Tehran: Sadra Publications, 1368), 103.

<sup>2</sup> Baha’ al-Dīn Khorramshahī, *Zihn ve Zebāni Hāfiz*, 2nd Edition (Tehran, 1362), 10.

the potential for sublimation.<sup>3</sup> This sublimation puts al-Insan al-Kāmil next to God, above all other beings and angels. To Hāfiz, morality and honesty are also the highest measure of the human's status and dignity. Thus, in his Dīvān, in the position of astute, the human reaches the peak of humanity and inferiority, duplicity, and cowardice are erased from his face.

On the necessity of this research, it can be said that the human attitudes to issues such as God, religion, the world, and life quiddity and happiness, have been overshadowed by the profound, noetic, and religious developments over the past centuries, so the relationship between humanity and God and the universe has been completely changed. However, issues such as spiritual evolution, esoteric peace, inner concerns, and the human and transnational sense of humanity have always been a topic of interest for humanity throughout history. So, although our era does not appear very similar to the era of Mawlānā and Hāfiz, certain similar issues that are always present in every era. Therefore, our era requires a lot of mystical teachings by educated personalities such as Mawlānā and Hāfiz, and it is hoped that this article will address this. This study uses documentary (library) sources to collect information and the writing method is descriptive-analytical. The qualitative content analysis method has been used to analyze the lyric poems, since most of the work is focused on the Mathnawī of Mawlānā and the Dīvān of Hāfiz.

1376| db

### 1. Human Semantics

Dāwūd Ibn Maḥmūd Qayṣarī, d, *Description of Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Tehran: Institution of Cultural Studies and Investigations, 1363), 61-73.

Since the concept of al-Insan al-Kāmil constitutes the most important part of this article, we will first explain this concept: The concept of the "perfect man" is: Anyone who has gone through the stages of purgatory and rational abstraction and has reached full rational abstraction, has full knowledge and power in science and practice, because his soul is subjected to the causation and finds all subsidiary stages, and in Islamic anthropology he is called "the perfect man". The existential power of the perfect man is called "the

<sup>3</sup> Sedat Baran, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019): 1116.

guardianship of genesis" in which he will be the conduit of divine grace.<sup>4</sup> One of the greatest Islamic mystics, Ibn 'Arabī states in his definition of al-Insān al-Kāmil that: When God decided to see His reflection in a comprehensive universe. He created the perfect human as the spirit of the universe and the mirror of existence, and this comprehensive universe called al-Insan al-Kāmil and the caliph of God. He is a being that God Almighty looks to in the created world and blesses it through him. Therefore, al-Insan al-Kāmil, which is the comprehensive universe for God, is the pupil for humanity, and the order of creation is complete with him. So the perfect man is like a diamond ring for the universe, which is the place of the impress and sign by which the treasury of the universe is preserved, hence he has been called the Caliph of God, because the Creator of existence preserves the world and beings under his shadow, therefore, the universe will be preserved as long as the complete man exists in there.<sup>5</sup> In fact, the human is a creature with four dimensions: the "Metaphysical", "Majestic", "Divine," and "Secular". So if he goes into the path of sublimation, he can transcend the station of the angels and reach the position of the caliph of God, and if he wants to follow the path of despair and fall, he will be more inferior compared to any animal and more dangerous than the Satan.

## 2. Explaining human existential dimensions from the perspective of Mawlānā and Hāfiz-e Shīrāzī

Mawlānā Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī has viewed man from a variety of perspectives and has highlighted one of his existential dimensions in each perspective. Perhaps there are few human existential dimensions, not been directly or indirectly exposed to complain by broad vision and mind of the young Mawlānā. "Jalāl ad-Dīn has presented hundreds of valuable articles on the evaluation of human existence in *Masnavī* and has expressed various opinions and thoughts on these subjects."<sup>6</sup> But in Mawlānā's perception of man, the originality is always with the soul of man; "such that this

<sup>4</sup> Aşghar Taherzadeh, *Human: From the Constraint of Body to the Proximity of God Span* (Isfahan: Lob Al-Mizān Publications, 1391), 123.

<sup>5</sup> Dāwūd Ibn Maḥmūd Qayşarī, *Description of Fuşūş al-Ḥikam* (Institution of Cultural Studies and Investigations, 1363), 61-73.

<sup>6</sup> Mohammad Taghi Jafarī, *Interpretation, Criticism, and Analysis of Masnavī*, 8th Edition (Tehran: Islami Publications, 1361), 1: 24.

issue is considered as a general and unchangeable principle in his mind." The mystical worldview, in particular the Mawlāwī's love-oriented vision, is more concerned with spiritual evolution than with the question of its physicality and transformation. In this vision, the multitude of souls is submerged in unity, and their unity is not empirical or mental, but is an inherent and established fact that "I have breathed into him of my spirit" (Surah Al-Hijr Verse 29) Of course, it must be acknowledged that this aspect of Mawlānā's anthropological vision- as it comes from the context of the Quran verse - is rooted in religious thought, but it has been departed from a purely religious view due to the tendency to pantheism thoughts.

Mawlānā's statements in *Fīhi mā fih* mean the same, which state: "If you contemplate, you will be the principle and all of these will be your branches. When there are infinite number of details, wonders, conditions, and worlds of infinite wonders, look what is your conditions as the principle."<sup>7</sup> This debate has found a special place in Hāfiz's poetry, such that he has been able to portray the fundamental role of man in the object of society in the most beautiful way the most and profound sense. The necessity of humanity, in the perspective of Hāfiz, is superior to social considerations and egoistic motives. He considers morality and honesty above everything, and evaluates human dignity with this measure. Thus, in his court, man reaches the peak of humanity, and inferiority, hypocrisy, and inhumanity would be erased from his face. The man he portrays is beyond the boundaries of time and place, and free from social corruption. His man moves along the path of morality, flexibility, and moderation, far from religious and class prejudice. The complete man's attitude towards animals, plants and other parts of the universe is a compassionate attitude. He considers all the components of the universe as mirrors that reflect the glory of God.<sup>8</sup>

*"Not alone is my eye the splendor-place of His cheek*

*Revolving this very mirror, the sun and the moon are"*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Rashed Mohassel - Mohammad Rezā, *The Paradox of Living in Life's World, Studies of Mawlānā Investigations*, 2nd Edition (Tehran: The Research Institution of Iran's Wisdom and Philosophy, 1386), 129.

<sup>8</sup> Mohammad Moein, *Hāfiz-i Şīrīn Sokhan*, thk. Mahdokht Moein (Tehran: Moein Publications, 1992), 471.

<sup>9</sup> Shams al-Dīn Mohammad Hāfiz-e Shīrāzī, *Shākh-e- Nabāt of Hāfez*, thk. Barzegar Khaleghi (Tehran: Zevvār Publications, 1382), 439.

The image of man as a successor of God and human beings necessitates feeling of no restriction in life; because there are always sources of energy within himself and, he believes that all the attributes of the God can relatively be reflected in him. As the Khvājah of Shīrāz said:

*“The sphere, I will dash together and destroy unless to my desire it come*

*Not that one am I, to endure contempt from the sky's sphere”<sup>10</sup>*

In fact, with such attitude no 'if' can restrict the complete man. For every special situation and conditions, there are solutions within man that help him to solve problems and enjoy life. Paying attention to the image of the complete man and the concept of Jam e Jam gives the man self-confidence that will not let him to be affected by any negative situation. So this man, who Hāfiz imagines, loves all nature and is able to get divine energies from the all the components of nature. He believes that whatever God has created is beautiful in the multiplicity that is visible in the universe. The relationship between the complete man and other humans is also compassionate. In fact, the reflection of divine love are formed in the form of love for nature and love for other human beings,<sup>11</sup> and this loving relationship is what is called empathy in life skills. Overall, the philosophy of Hāfiz is based on humanitarianism and sanctification of human life. In his court, there is no place for harassment, egoistic, and hypocrisy.

*“Be not in the pursuit of injury: do whatever thou desires: For in our Sharia, save this, a sin is none.”<sup>12</sup>*

He strongly blames those who put religion as an excuse for harassing opponents, which:

*“On the day of uprising, I fear, a profit taketh not*

*The lawful bread of the Shaikh, more than the unlawful water of ours”<sup>13</sup>*

<sup>10</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 700.

<sup>11</sup> Sedat Baran, “Molla Sadrā'da İrade Problemi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2019): 50.

<sup>12</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 209.

<sup>13</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 30.

The philosophy of Hāfiz is based on humanitarianism and sanctification of human life. In his court, there is no place for harassment, egoistic, and hypocrisy.

*“Be not in the pursuit of injury: do whatever thou desires: For in our Sharia, save this, a sin is none.”<sup>14</sup>*

Even though Hāfiz did not have conduct to the external world, but the self-conduct has given him such purity on the inside and his poetry are human-oriented. O murshid come so that the rose of ease and of pleasure we may scatter, and, into the cup of existence or of the heart the wine of love and of divine knowledge cast By our inward strength the roof of the sky we rend and to the height of other heaven a new way, cast.

*“If an army, that sheddeth the blood of lovers, grief raises*

*Content together are the Saki and I and up its foundation, wecast.*

1380| db

*Into the cup of ruddy wine, rose water, I pour*

*Into the censer of the wind, 'itr-revolving, sugar, I cast”<sup>15</sup>*

### 3. The Origin of the Humankind

According to followers of divine religions, primary origin of the first human species is the clay from which the human species and its first instance, Adam, were created Mawlāvī gives no evidence on the theory of the immediate act of right in the creation of human beings and does not consider secondary causes other than veil.<sup>16</sup> When man is studied from the material point of view, there are arguments and comments about the source, origin, and historical history of man on earth and in cosmic, divine, and supernatural history, i.e., in divine design and order, and the mentioned corrections are expressed. In other words, the human creation from the clay is called the origin. Of course, human origin is ascribed to man, once to the humankind and once to the individual. But despite of man's sublime position in the pyramid of existence, man's origin is of clay:

<sup>14</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 209.

<sup>15</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 852.

<sup>16</sup> Abd al-Ḥusayn Zarrīn'kūb, *Sea in a Jug* (Tehran: Elmi Publications, 1378), 559-560.



*“My lineage,” he said, “(is derived) from His dust-pit; my original name is ‘the meanest of His slaves.’*

*I am the slave-born (slave) of that unique Lord—born of the (womb and) loins of slaves female and male.*

*My original lineage (is derived) from earth, water, and clay: God gave unto water and clay a soul and heart.*

*Our origin and the origin of all the proud is from a piece of earth, and (there are) a hundred signs thereof<sup>17</sup>*

The above verses indicate that Mawlāvī refers to the main and primary origin of man. The point at which Mawlānā places "all human" is the source of becoming divine and its absence is becoming animal and corrupted.<sup>18</sup> His famous hemistich in this regard is "Hey brother you are all thought"<sup>19</sup>

At first vision, human truth in Maṣnavī, is summarized in a purely noetic dimension. Mawlāvī calls the man "all -thought" and his other attributes as bone and root.<sup>20</sup> Maṣnavī exegetes have had various interpretations from the peripatetic reason to have ethical intent and effort. But, there are other verses in Maṣnavī itself which the Aristotelian reason and contemplation is diminished through paying attention to them.<sup>21</sup> For example:

*“Spiritual life is naught but knowledge in (the time of) trial: the more*

*Knowledge one has, the more (spiritual) life one has”<sup>22</sup>*

In this and its previous verse, the words indicate the restriction; on the one hand, the man is "all thought"; that means, the man essence and ego, which anyone can refer to and consider it as "me" beyond all layers of his personality, is only thought. In Maṣnavī "Me" is not the body and the flesh, because it is referred to as a

<sup>17</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Maṣnavī*, ed. Reynald Nicholson (Tehran: Ghatreh, 1336), 4: 740.

<sup>18</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Maṣnavī*, ed. Reynald Nicholson (Tehran: Ghatreh, 1336), 6: 1050.

<sup>19</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Maṣnavī*, ed. Reynald Nicholson (Tehran: Ghatreh, 1336), 2: 214.

<sup>20</sup> Mawlāvī, *Maṣnavī*, 1336, 2: 212.

<sup>21</sup> Zehrā Hosseinī - Ahad Farāmarz Qaramelekī, “Ez Khod Biḡānegī, Mevqiyethāi Merzī ve Merg der- Maṣnavī-i Manevī”, *Mecella-i Felsefe ve Kelām*, 2 (1391): 51.

<sup>22</sup> Mawlāvī, *Maṣnavī*, 1336, 6: 1050.

"stranger" which man does not see "his essence" in dealing with it. On the other hand, items such this indicate that Mawlāvī restrictively consider man's life and truth nothing but knowledge, he does not consider these as man's self and truth. From the preface of "Man is all -thought" and "Man is knowledge ", it is concluded that some thoughts are good. Therefore, because of the restriction, this idea comes out of mere reason and contemplation, and becomes exclusive to news and consciousness.<sup>23</sup>

*“Since consciousness is the inmost nature and essence of the soul,  
The more aware one is the more spiritual he is”<sup>24</sup>*

In fact, according to mystical teachings, human, based on his sublime principle and great source, has become so meaningful such that does not deserve the least contamination in his material life. In other words, in mysticism, human is not generally a material and earthly being, but has a divine and supernatural essence. In the Hāfiz's poetry, human is presented as a stranger far from home and a prince who has fallen away from the king's kingdom and no one believes in his dignity, and his sublime position has also been forgotten by himself.

1382| db

*“As a bird of Paradise, to parting I did agree  
Fell in the trap of life and worldly tragedy.  
I was an angel, I resided in the heavens;  
Renovation of the world - the mission given to me.  
The mighty falcon of the King's hand am I.O Lord in what way”<sup>25</sup>*

In this lyric poem, Hāfiz refers to the sublime position of man, Adam driven out of paradise, and man's separation from his true position. Because, as mentioned earlier, the mystics have interpreted that, man was primarily in the heavenly world, which is why he considers himself stranger in the earthly world. In another lyric poem, Hāfiz has composed:

*“Way-farers of love's stage are we and from the limits of non-existence*

<sup>23</sup> Hosseinī - Qaramelekī, “Mevqiyethāi Merzī ve Merg der- Maṣnavī-i Manevī”, 52.

<sup>24</sup> Mawlāvī, *Maṣnavī*, 1336, 6: 1050.

<sup>25</sup> Shirāzī, *Hāfez*, 730.

*Up to the climes of existence, all this way we have come.*

*The fresh ness of Thy down, we saw and, from the garden of paradise*

*In search of this love-grass, we have come”<sup>26</sup>*

In the logic of Hāfiz, man is a noble and venerable creature who has not come to this world for glory, but has been unfortunately driven out of paradise and fallen into this mortal world by beguilement and rebellion of Adam and Eve. Therefore, human beings are considered as wayfarers and seekers of the home of love, who have come this from the frontier of nothing to the land of the existence, to taste the virtual love, and physical and worldly desires. Thus, according to the mysticism of Hāfiz mentioned repeatedly, the human position originally belongs to the throne of God:

*“What shall I tell thee? Last night, in the wine-tavern, completely intoxicated.*

*Me, Jibrail of the invisible world gave tidings how glad,*

---

db | 1383

*Saying: “O Falcon of lofty visions sitting on the Sidra tree “Not thy nest.*

*is this corner full of woe. “From highest Heaven’s pinnacle, they utter a cry for thee:*

*“In this snare-place, I know not what hath befallen thee.”<sup>27</sup>*

Hāfiz blames the material attachments to this world by reminding the divine position of man, and believes that man has been precious to God and does not deserve to be attached and captivated to this material world. Because human has been beloved in the kingdom of heaven, and he is called upon from the throne. Hāfiz also points out in all of his lyric poetry that the human is the "bird to the garden of heaven" and that earthly world is not the place for this unmatched jewel:

*“Not fit for a sweet singer like me, is the cage of the world like this*

*To Rizvan's rose-bed, I go for the bird of that sward am I”<sup>28</sup>*

---

<sup>26</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 835.

<sup>27</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 100.

Hāfiz by emphasizing the spiritual principle of man believes that the principle of man's existence is not earthly body, but the body is a veil for the spiritual manifestations of man. In other words, the body is like a cage in which the human body is captivated. So he believes that man will eventually go to the Garden of Paradise and join the beloved, by getting released from the physical body.

#### 4. Complete Man and His Characteristics From The Perspective of Mawlānā and Hāfiz

From the Mawlāvī's point of view, the complete man is a human being who has a unique set of attributes and characteristics rarely combined in one person. Thus, the complete man is hard to find and in this sense is a "rare elixir".

*"Last night the shaikh went all about the city, lamp in hand,  
Crying, "I am weary of beast and devil, a man is my desire."<sup>29</sup>*

1384 | db

Mawlānā in *Maṣnavī* states that the soul of the complete man is connected to the origin of the mystery and beyond the imagination of human and he receives grace from the heavenly world, which is the center of light, science, life, power, and infinite kingdom through this connection, and transmits its light to the secular world, and it is due to the same divine position that human, with varying degrees, propagates the mission or prophecy, and becomes responsible for indoctrination and guidance of the people.<sup>30</sup>

*"In as much as God comes not into sight,  
These prophets are the vicars of God"<sup>31</sup>*

The representative and caliph position of complete man is considered as the most important principle in the expression of the complete man position in the realm of the universe by Mawlānā, and he is introduced as the mediator between God and creation. He considers this position first and completely to the Prophet and then

<sup>28</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 782.

<sup>29</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Kulliyāt-ı Dīvān-ı Shems-e Tebrīzī*, thk. Abu al-Fath Hakīmīyān (Tehran: Pejuhesh Publications, 1382), 1: 191.

<sup>30</sup> Jalāl ad-Dīn Homāyī, *Mawlāvī Nameh*, 9th Edition (Tehran: Homā Publication, 1376), 2: 441.

<sup>31</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Maṣnavī*, ed. Reynald Nicholson (Tehran: Ghatreh, 1336), 1: 33.

the divine prophets and after them to the chiefs. In his vision, Mo-hammad Prophet (peace be upon him) position of the caliphate as the embodiment of the atom and the sublime complete man, is a position which no better position can be imagined and reached. He is the ultimate offspring in the creation realm:

Ahmad (Mohammed) is the twice born in this world:

*"He was manifestly a hundred resurrections.*

*And there are no separation and distance between him and the right. He is right and the right is him."*<sup>32</sup>

Mawlānāin the Maṣnavī presents the Prophet (peace be upon him) as the embodiment and sublime example of a complete man. Professor Jalāl ad-Dīn Homāyī, presents the complete man from the perspective of Mawlāvī: "The greatness of the complete man position, including both the Muslim saints and the prophets in the Mawlāvī's point of view is such that he considers that group to be a privileged and distinguished guild, with a soul and life separated from the rest of humanity. The complete man is the total and complete embodiment of divine, mirror of the right, and representative and caliph of God. Mawlāvī says that God has been reflected in the secular body of humanity for guiding the creation and completing the human population from the unity of mystery to the intuition of the multiplicity, and to be absorbent and conductive to the creations proportionate to the physical gender, so the complete man is the right, through unity of appearance and reflection, and to the unity of reflection, not to the unity of inherent with the incarnation of God in the human body."<sup>33</sup>

db | 1385

#### **4.1. The Most Essential Characteristics of A Complete Man, From The Perspective of Mawlāvī**

According to Mawlāvī's poetry, the most important characteristics of a complete man are as follows:

##### **4.1.1. Hardships Endurance By the Wayfarer**

The conduct of the wayfarer is one of the most important components of obtaining divine truth and spiritual dimension. "The

<sup>32</sup> Ehsān Godratollāhī, "Characteristics of the Complete Man in Maṣnavī", *Keyhan Cultural Journal*, 159 (1378): 41.

<sup>33</sup> Homāyī, *Mawlāvī Nameh*, 2: 807-808.

conduct is going towards God through agony with soul and unraveling the veils of knowledge and joiner, and with unquestioned supervision and obedience to the Sheikh. Life and religiosity of mystic is formed in a reciprocal relationship, within the context of this conduct. The beginning of this path, as far as it is related to the wayfarer, is notice and repentance, which is a sign of the awakening from the neglect of God and continues to disappearing in right.<sup>34</sup>

*“When you see any one complaining of such and such a person's ill nature and bad temper,*

*Know that the complainant is bad-tempered, forasmuch as he speaks ill of that bad-tempered person,*

*Because he (alone) is good-tempered who is quietly forbearing towards the bad-tempered and ill-natured.*

*But, in (the case of) the Shaykh, the complaint is (made) by the command of God; it is not (made) in consequence of anger and contentiousness and vain desire.*

1386 | db

*It is not a complaint; it is spiritual correction, like the complaints made by the prophets.”<sup>35</sup>*

Human perfection and promotion to the spiritual and moral position are not easily achieved. The most important component in achieving proximity of God is to endure problems and be patient in tragic events. Accordingly, Mawlāvī invites the complete man to be patient and endure hardships, as patience and tolerance will lead to heart clearance and going through the stages of perfection.<sup>36</sup>

#### 4.1.2. Awareness on Secrets and Mysteries:

In the *Masnavī*, the complete man discovers the secrets of mysteries using divine light, which is different from the sunlight.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Abdul Reza Saif - Alireza Valiyari Eskandari, “The Nature of Sufism and Its Language from the Point of View of Rumi in *Masnavī*”, *Literary Text Research* 23/79 (1398): 98.

<sup>35</sup> Mawlāvī, *Masnavī*, 1336, 4: 664.

<sup>36</sup> Mohammad Mahdi Khosraviān, “Complete Human from the Perspective of Mawlāvī, Committee Letter”, *Nāmeḥ-i Anjumen* 7/3 (t.y.): 65.

<sup>37</sup> Hossein Ali Ghobādī, “Mystical Awareness in Mawlāvī's Works”, *Journal of Literature and Human Science Faculty, University of Tehran*, 56/174 (2005): 153.

“The Shaykh who has become seeing by the light of God has become acquainted with the end and the beginning.

-He has shut for God's sake the eye that sees the stable the world); he has opened, in priority, the eye that sees the en.”<sup>38</sup>

Complete man, in the material world infested with illusions and fantasies, can look at life through reflecting the light of truth in the mirror of his life, which is the light of God, by abandoning desires and materials. Mawlāvī consider this attribute as a trust from God, which has been endowed with to complete humans:

*“In the presence of His Glory, keep watch, then, over your hearts, lest ye be put to shame by thinking evil.*

*For he sees conscience and thought and quest (desire) as (plainly) as a thread of hair in pure milk*

*He whose clear breast has become devoid of (any) image (impression) has become a mirror for the impressions of the Invisible*

*He becomes intuitively and undoubtingly aware of our inmost thought, because the true believer is the mirror of the true believer*

*When he rubs our coin on the touchstone, then he knows the difference between faith and doubt*

*When his soul becomes the touchstone of the coin, then he will see (distinguish) the (true) heart and the false money (of hypocrisy)”<sup>39</sup>*

#### 4.1.3. Being Free from Worldly Attachments

Attachment to the material and the world prevents man from achieving his spiritual and divine origin. In this regard, the Quran says: "The pleasures of the worldly life are trivial. The life hereafter is best for the pious ones." (An-Nisā', Verse 77)

Imam Ali talks about worldly attachments and their consequences:

“Which means:" if you could see that has been seen by those of you who have died, you would be puzzled and troubled. Then you would have listened and obeyed; but what they have seen is yet curtained off from you. Shortly, the curtain would be thrown off.

<sup>38</sup> Mawlāvī, *Masnavi*, 1336, 2: 273.

<sup>39</sup> Mawlāvī, *Masnavi*, 1336, 1: 158-159.

You have been shown, provided you see and you have been made to listen provided you listen, and you have been guided if you accept guidance. I spoke unto you with truth.

You have been called aloud by (instructive) examples and warned through items full of warnings. After the heavenly messengers (angels), only man can convey message from Allah. (So what I am conveying is from Allah).<sup>40</sup>

Mawlāvī believes that, the complete man has no regard for the realm of the tangibles and the small affairs, and in fact has passed the restriction of worldly and material affairs. Therefore, in his poems he presents a clear picture of the complete man like this:

*“He has escaped from the five senses and the six directions: he has made you acquainted with (what lies) beyond all that.*

*Unless he is outside of this hexagonal well, how should he bring up a Joseph from the inside (of it)?*

1388 | db

*He is one who goes to draw water above the unpillared firmament, (while) his body, like a bucket, is (low down) in the well, helping (to rescue the fallen)”<sup>41</sup>*

#### 4.1.4. Paying Attention to God's Satisfaction:

One of the components of a complete man is being satisfied with the God's satisfaction. Because the complete man in his conduct path always cares for the divine will and wish should not ignore the divine will. So, the complete man is always satisfied under any circumstances and willingly accepts what is good:

*“He neither wishes his own life nor to the end that he may enjoy the life that is found sweet (by others).*

*Wheresoever the Eternal Command takes its course, living and dying are one to him.*

*He lives for God's sake, not for riches; he dies for God's sake, not from fear of pain.”<sup>42</sup>*

<sup>40</sup> *Nahj al-Balāghah*, 6nd Edition (Tehran: Dar al-Islam Publications, 1386), 64.

<sup>41</sup> Mawlāvī, *Masnavī*, 1336, 6: 1266-1267.

<sup>42</sup> Jalāl ad-Dīn Mawlāvī, *Masnavī*, ed. Reynald Nicholson (Tehran: Ghatreh, 1336), 3: 477-478.



Therefore, achieving human perfection and reaching the rank of "satisfaction and submission" are the most important steps. "When a servant sees himself in the realm of "divine lordship" and considers all of God's destiny and measures based on wisdom and benefit, the result is that he is patient and satisfied with what God has ordained for him with no complain; not about what has been done about him, not about others, and not about what is going on in the universe."<sup>43</sup>

#### 4.1.5. Dignities and Wonder Works

According to Mawlāwī's idea, the emergence of dignities and wonder works is one of the most important characteristics of a complete man. Complete humans are completely disconnected from the sensory and worldly affairs through the connection to the source of the light and the spirit world, arriving at the place where they possess dignity and wonder works, and are different from other ordinary human beings:

*"Certain secret miracles and graces (proceeding) from the elect (Súfī) Elders impress the heart (of the disciple)*

*For within them (those Elders) there are a hundred immediate (spiritual) resurrections, (of which) the least is this, that their neighbour becomes intoxicated*

*Miracles (proceeding) from the spirit of the perfect (saint) affect the soul of the seeker as life (bestowed on the dead)."*<sup>44</sup>

#### 4.1.6. Being Under the Shadow of God:

According to Islamic teachings, man is the caliph of Allah. This is if the man does not aberrant from the right path. Otherwise, he is more dangerous than any animal in going the wrong way. The complete man in Maṣnavī, is in fact the shadow of truth, because he is fully united and in harmony with God.<sup>45</sup> So, if man becomes mortal in right, it is the shadow of God in complete man which is complete, as a shadow that does not exist and whose motion is subjected to the motion of the sun; but it is complete because it is joined to the right and there is no distance between it and the right, as there

<sup>43</sup> Javād Mohaddesī, "Rezā ve Teslīm", *Kousar Journal*, 82 (1389): 23.

<sup>44</sup> Mawlāwī, *Maṣnavī*, 1336, 6: 1107-1108.

<sup>45</sup> Ali Asghar Halebī, *Human in Islam and Western Schools* (Tehran: Asatir Publications, 1371), 454.

is only a delicate line between the shadow and the sun; Otherwise the separation between the wali and the right-born is delusion."<sup>46</sup>

*“(But) when the shadow of God is his nurse, it delivers him from (every) phantom and shadow*

*The shadow of God is that servant of God who is dead to this world and living through God.*

*Lay hold of his skirt most quickly without misgiving that you may be saved in the skirt (end) of the last days (of the world).”<sup>47</sup>*

In fact, the complete man has been described as the shadow of God, due to the unity and connection he accomplishes with right.

#### 4. 2. The Complete Man in The Perspective of Hāfiz

The word "Astute" has been used to refer to the complete man by Hāfiz-e Shīrāzī. Astute, as it appears from the text and the court of Hāfiz, is a human contradicted on the outside and balanced on the inside. He does no indulgence and no dissipation. His greatest goal is to cross the existence gateway unencumbered and to think about redemption. We have free-thinker and non-religious astute, but Hāfiz's astute has religious attachment and commitment, and believes in futurity and thinks about it but is not thoughtful of it. Hāfiz astuteness means freedom and dependence, as well as purity, ascetic, hedonistic, and love. In addition, it is the actual pole of Hāfiz's life and poetry, and mysticism is the true pole of his life and poetry, the poet, through the mysticism, passes the tangible realm and reaches the impalpable, and astuteness, goes back to the realities of the life of this world, sees and analyzes the earthly beauties and joys, leaps out of the mysticism of Sufism beliefs and jumps out ascetically.<sup>48</sup> In fact, Hāfiz identifies astute as the supreme human being or the complete man to be gone after. The words astute and astuteness have been used in the Hāfiz's court about 80 times.<sup>49</sup>

The Zāhed had pride; took not the path to safety: By the path of supplication, the Profligate to the House of Safety hath passed.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Halebī, *Human in Islam and Western Schools*, 454-455.

<sup>47</sup> Mawlāwī, *Masnāvī*, 1336, 1: 22.

<sup>48</sup> Abdul 'Ali Dastghayb, *From Hafez to Goethe* (Tehran: Badie Publishers, 1995), 139.

<sup>49</sup> Baha' al-Din Khorramshāhī, *Hāfiz Nāmeḥ*, 3rd Edition (Sorush Publications, 1368), 28.

<sup>50</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 228-229.

In addition, Hāfiz took the mystical theory of "complete man" or "real man" from his earlier mysticism, and applied with the mythical creator's mysticism on the ruthless astute, called the thirsty astutest as "wali".<sup>51</sup>

*"No one gives water to thirsty astutest*

*Maybe those who know wali left the city"*<sup>52</sup>

Hāfiz considers astute in his court as a freedman and lover, means putting its old sense of being a careless in a semantic transmutation and making him aware of the false values of society, and gives him the flag of rebellion against the hypocrisy hermit. Of course, it should be noted that astute in the court of Hāfiz is a person contradicted on the outside and balanced on the inside. He does no indulgence and no dissipation. Hāfiz's astute has religious attachment and commitment. His kith residence is Dir Moghan, which is a mixture of mosque, monastery, and pub; sometimes he slips down the slope of doubt and sometimes hangs the intuition, because, he believe in moderation.<sup>53</sup>

db | 1391

*"Be not in the pursuit of injury: do whatever thou desirest: For in our Sharia, save this, a sin is none."*<sup>54</sup>

His faith is also moderate. He is not a pretender or willing to honor, he is from culture and grace, but he does not sale the grace. It gives troth and rebuke, and tries to: Hāfiz introduces himself as astute, and by this word, he means a freedman and knowledgeable who does not deceive the people, knows duplicity and does not tolerate falsehood in every outfit.<sup>55</sup> According to the definitions of astute in Hāfiz's poetry, the following is an examination of the characteristics and properties of astute, or the complete man in Hāfiz's poetry court.

<sup>51</sup> Khorramshāhī, *Hāfiz Nameh*, 28.

<sup>52</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 252.

<sup>53</sup> Khorramshāhī, *Hāfiz Nameh*, 408.

<sup>54</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 209.

<sup>55</sup> Hossein-Ali Haravī, *Description of Hāfiz's Lyric Poetry*. (Tehran: Tanvir Publications in Association with Noe Publications, 2001), 1: 28.

#### 4.2.1. Astuteness is an Eternal Destiny

Hāfiz, while referring to his astuteness, considers it as a divine determination, and he has no choice in choosing this astuteness, and says that this astuteness is an eternal fortune.

“It is not that from Hāfiz’s heart profligacy should depart:

For, till the last of time will be that custom of first of time”<sup>56</sup>

*“On the day of eternity without beginning, they ordered me no work save profligacy;*

*Severy partition of destiny that here passed, more than it, will not be.”<sup>57</sup>*

In fact, in many verses, Hāfiz admits that drinking and living in ruins was not one of the most important features of optional astuteness, the eternal forgiveness has been figured for him.

#### 4.2.2. Being Drinker and From Kharābat

Hāfiz introduces astuteness as drinkers and from Kharābat but he sees astuteness drunk from the secrets who calls on everyone to ask the hidden secrets only from the astuteness because the sublime hermits have not taken any of this secret.

*“If lawful the need of profligates, the wine-seller maketh, His sin, God forgiveth; and, repelling of calamity maketh.”<sup>58</sup>*

#### 4.2.3. The Opposite Point of Hermit and Asceticism

Hāfiz believes that ultimately human beings have nothing to do with being hermit or astute, drunk or alert, from Kharābat or litany and etc., but, it is the key to redemption and tendency to collect by the hand of God, and the criterion of God's evaluation, attention, and favor that includes one and not the other. He makes whomever He wills precious or deprive.

*“Of profligates intoxicated as the mystery within the veil;*

*For, this state is not the Zāhed’s, lofty of degree”<sup>59</sup>*

<sup>56</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 407.

<sup>57</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 415.

<sup>58</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 557.

<sup>59</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 20.

*“If the Zāhed take not the path to profligacy, he is excused,  
Love is a work, that dependent on the guidance is.”<sup>60</sup>*

#### 4.2.4. Being Ogler

According to Hāfiz's mysticism, one of astute's attributes is his disclosure, astute does not pretend to be good like hermit, does not need to attract the attention of others, and does not scare to drink, love, or be happy. Therefore, most important attributes of the astute are as follows: Lover, drunk, astute, ogler, and meanwhile revealing, that means, he is not afraid of his attributes and deeds, which is beautifully illustrated in the following poem.

*“Lover, profligate, glance-player, I am and it openly, I say*

*That thou mayestk now that, with so many excellences, adorned I am”<sup>61</sup>*

*“Wine-drinker, distraught of head, profligate, and glance-player I am:*

*In this city, who is that one who is not like this?”<sup>62</sup>*

#### 4.2.5. He is Not Expedient or Considerate

Astuteness in Hāfiz's poetry opposes expediency. Based on this, Shīrāzī, in his poems, has always spoken of his drunkenness and astuteness without any expediency.

*“That we may see how the game turneth, a pawn, I will move*

*The power of Shah to the chessboard of profligates is none.”<sup>63</sup>*

*“To the profligate, world-consuming who hath abandoned the world's attachments what business swith counsel-considering*

*The land's work is such that deliberation and reflection is necessary for it.”<sup>64</sup>*

<sup>60</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 401.

<sup>61</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 719.

<sup>62</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 129.

<sup>63</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 196-197.

<sup>64</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 654.

#### 4.2.6. Enemy to Hypocrisy

From the Hāfiz's point of view, astutest are not only opposed to hypocrisy, but they are truehearted people who have found their way to the truth. He compares hermit and astute and states: hermit, because of his arrogance, pride, and hypocrisy, never get to the sincerity degree of astute who is careless on the outside. While hermit does not go to Paradise because of his pride, astute receives the proximity to God by sincerity and purity.

*“Hāfiz! Drink wine; practice profligacy and be happy; but, like others, make not the Kuran the snare of deceit.”<sup>65</sup>*

*Hāfiz! Reproach not profligates. For, in eternity without beginning*

*me, independent of austerity and of hypocrisy, God made.”<sup>66</sup>*

#### 4.2.7. He is Also Ascetic

Asceticism has been introduced as one of the most important methods in obtaining the position of complete man.

*“To the path towards the kalandar-profligates, journeying brought us.*

*The ragged, religious, garment of wool, and the prayer-mat of idle tales, we take.”<sup>67</sup>*

*“At the wine-house door, are Kalandar-profligates?*

*Who take away and give the imperial diadem.”<sup>68</sup>*

#### 4.2.8. He is Lover

From Hāfiz's point of view, being lover is one of the astute's most important characteristics.

*“The daintily nurtured in affluence took not the path to the Friend: The being a lover is the way of profligates, calamity enduring.”<sup>69</sup>*

<sup>65</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 25.

<sup>66</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 343-344.

<sup>67</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 849.

<sup>68</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 1070-1071.

<sup>69</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 403.

*“At first on the day of Alast easy appeared the acquisition of love and of profligacy.*

*In the end, inattempting the acquisition of these excellences, the soul consumed.”<sup>70</sup>*

#### 4.2.9. Astuteness is a Rare Art

Hāfiz sees astuteness as an opportunity to be valued, as this would lead man to the aim treasure, but if this joy and astuteness trend is not found, it would be impossible to compensate.

*“Reckon as plunder the path of profligacy. For this track,*

*Like the path to the treasure, evident to every one is not”<sup>71</sup>*

*“Lover, profligate, glance-player, I am and it openly, I say that thou mayestk now that, with so many excellences, adorned I am”<sup>72</sup>*

#### 4.2.10. He Has a Sublime and Honorific Position on The Inside

From the perspective of Hāfiz, the astute has a clean conscience and pure inside. Therefore, communicating with them is a way to get rid of attachments and achieving prosperity.

*“The diadem of profligacy, Time gave to none save to that one*

*Who, exaltation of the world in this cup, knew”<sup>73</sup>*

*“O heart aid from the heart of profligates seek if not,*

*Difficult is the work. God forbid that a fault we should make”<sup>74</sup>*

#### 4.2.11. He is Needy and Righteous

Hāfiz puts trait righteous for astutest, as if he wants to attribute the pious trait, which is belonged to hermits, to astutest to say that astute is more pious and believer than you (hermit) with all his drunkenness and carelessness, because if he does something, he believes in it and does it out of necessity with the utmost sincerity, and has no claim of superiority or being better over others, and that is why he does not harass others.

<sup>70</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 711.

<sup>71</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 200.

<sup>72</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 719.

<sup>73</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 132.

<sup>74</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 859-860.

*“The Zāhed had pride; took not the path to safety:*

*By the path of supplication, the Profligate to the House of Safety  
hath passed”<sup>75</sup>*

*“By the purity of the heart of profligates, drinkers of the morning  
cup,*

*With the key of prayer, many a closed door, they will open”<sup>76</sup>*

It can be stated that the heart has been introduced as the actual source of knowledge in the entire Hāfiz's court, which includes both spiritual and human truth. In fact, the worldview of Hāfiz relies on mysticism and his school is the school of humanity and ethics, and in the composition of this worldview, love is like a link that connects man on one hand to the world, and on the other hand to God. And there is no doubt that the proper understanding of this worldview and school is impossible without knowing what the context of the Hāfiz era is and especially without contemplation on its language which is full mystery and amphibology. In this mysterious language, the heart is interpreted as the cup, the knowledge, which is the matter of self-liberation is interpreted as wine, the world, which the man's self is related to his connection with it, is interpreted as Kharābat, and God, which the self-liberation of the wayfarer is to get to Him and His knowledge, is interpreted as beloved, and the conduct itself is interpreted as love.<sup>77</sup>

1396 | db

### Conclusion and Research Findings

One of the most important mystical debates in various cultures including Persian culture and literature is the discussion of man and his position in the world of existence. In this worldview, man has an extraordinary role as the human being is the macrocosm and the world microcosm, and therefore human has always been striving to achieve the ideal man from the oldest period in history till now. So what is discussed in this article and can be referred to as the result of the research is: Human and anthropology are axial subjects to the works of Mawlānā and Hāfiz. All the other issues presented and investigated in their works are certainly related to

<sup>75</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 228-229.

<sup>76</sup> Shīrāzī, *Hāfez*, 502.

<sup>77</sup> Abd al-Ḥusayn Zarrīn'kūb, *Az Kouche ye Rendān*, 6th Edition (Tehran: Amir Kabīr, 1369), 91.



the human subject. Mawlānā believes in the existence of the complete man and considers for him the most sublime existential, noetic, moral, and social dimensions.

In Mawlānā's thoughts, man is the ultimate cause of the order of existence and not only believes in the existence of the complete man, but the complete man is one of the fundamental concepts of his thoughts.

Mawlānā considers the most sublime existential, noetic, moral, and social dimensions for the complete man, and considers him mortal in the nature of truth, possessing the highest degree of knowledge, perfection, and the position of the apparent and intrinsic guardianship. The complete man means the man who is the champion of all human values. In other words, Mawlānā says, "We are the purpose of the whole creation", and he has used all his spiritual strength to prove this hypothesis. Sheikh searched the city with lantern and said: "I am tired of monsters and I wish for human." In fact, Mawlānā's message to humanity is that this world is alive and we must know the life of this world. Mawlānā does not think there is any science more noble than the self-scrutiny, but unfortunately, this man who opens every group and cuts every hair has forgotten his own self.

---

db | 1397

In his book " Fīhi mā fih" he states that: "Now also the scholars of the time are breaking into the hair in sciences, and completely know other things that do not belong to them, and what is important and closest to them is themselves and they do not know themselves. He rules everything with allowed and prohibition, that it is permissible and that it is not permissible, and that it is allowed or that it is forbidden, but he does not know himself either is prohibited or allowed or is clean or unclean." As a result, for Mawlāvī, man is the ultimate cause of existence. If he can achieve self-actualization, he will find the sublime talent, and this sublime will place him beside God, and God will appear in him as a result of such actualization.

It is in the shadow of such metamorphosis that man goes beyond plants, animals, and angels to a higher position. In the poetry of Hāfiz, which is built on the high peak of love and mysticism, everything has a special symbol. In Hāfiz's poetry man is a free lover whose love flame has transformed his whole being into the be-

loved color. His poems are like a mirror reflecting all his soul and spirit, his beliefs and tastes and his attitude and approach towards man and the world and nature and supernatural. When he wants to say that man is the complete embodiment of all divine names and attributes, interprets the human as "Jam e Jam".

Hāfiz is so free and liberated in thinking that despite his accepts mysticism and seeks for mystical manner in his own life, he does not like the Sufism of his time, at least not as was usual in his time, which is associated with monastery, hardship, and so on. So the difference between Hāfiz's free visions with other mystic poets is that in most other poets' vision, human social existence is not so precious and valuable but, the centrality of humanity is related to his individual dimension, and hence man's inside and individuality main theme of the mystical thoughts that have their particular aspects in works of poets such as Mawlānā, Sanā'ī, and Attar. In fact, Hāfiz's view of the situation is different. Although he is quite influenced by mystical thoughts, he does not stay on a thought, which is not stable and analyzes human beings according to all individual and social criteria. In other words, Hāfiz takes a more realistic look at both human issues, namely the illumination, intuitive, and mystical, and the social aspects of human.

### Resources

- Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlähi Ereke Problemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019): 1101-1120.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da İrade Problemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2019): 37-58. <https://doi.org/10.34085/buifd.540911>.
- Dastghayb, Abdul 'Ali. *From Hafez to Goethe*. Tehran: Badie Publishers, 1995.
- Ghobādī, Hossein Ali. "Mystical Awareness in Mawlāvī's Works". *Journal of Literature and Human Science Faculty, University of Tehran*, 56/174 (2005): 143-162.
- Godratollāhī, Ehsān. "Characteristics of the Complete Man in Maṣnavī". *Keyhan Cultural Journal*. 159 (1378): 41-43.
- Halebī, Ali Asghar. *Human in Islam and Western Schools*. Tehran: Asatir Publications, 1371.
- Haravī, Hossein-Ali. *Description of Hāfiz's Lyric Poetry*. 4 Cilt. Tehran: Tanvir Publications in Association with Noe Publications, 2001.
- Homāyī, Jalāl ad-Dīn. *Mawlāvī Nameh*. 9th Edition., 2 Cilt. Tehran: Homā Publication, 1376.
- Hosseinī, Zehrā - Qaramelekī, Ahad Farāmarz. "Ez Khod Biḡānegī, Mevqiyethāi Merzī ve Merg der- Maṣnavī-i Manevī". *Mecella-i Felsefe ve Kelām*. 2 (1391): 47-65.
- Jafarī, Mohammad Taghi. *Interpretation, Criticism, and Analysis of Maṣnavī*. 8th Edition., 15 Cilt. Tehran: Islami Publications, 1361.
- Khorramshāhī, Baha' al-Dīn. *Hāfiz Nāmeḥ*. 3rd Edition. Soroush Publications, 1368.
- Khorramshāhī, Baha' al-Dīn. *Zihne ve Zebāni Hāfiz*. 2nd Edition. Tehran, 1362.

- Khosraviān, Mohammad Mahdī. "Complete Human from the Perspective of Mawlāvī, Committee Letter". *Nāmeḥ-i Anjumen* 7/3 (t.y.): 49-72.
- Mawlāvī, Jalāl ad-Dīn. *Kulliyāt-ı Dīvān-ı Shems-e Tebrīzī*. Thk. Abu al-Fath Hakīmīyān. 2 Cilt. Tehran: Pejuhesh Publications, 1382.
- Mawlāvī, Jalāl ad-Dīn. *Masnavī*. Ed. Reynald Nicholson. 6 Cilt. Tehran: Ghatreh, 1336.
- Mawlāvī, Jalāl ad-Dīn. *Masnavī*. Ed. Reynald Nicholson. 6 Cilt. Tehran: Ghatreh, 1336.
- Mawlāvī, Jalāl ad-Dīn. *Masnavī*. Ed. Reynald Nicholson. 6 Cilt. Tehran: Ghatreh, 1336.
- Mawlāvī, Jalāl ad-Dīn. *Masnavī*. Ed. Reynald Nicholson. 6 Cilt. Tehran: Ghatreh, 1336.
- Moein, Mohammad. *Hāfiz-i Şīrīn Sokhan*. Thk. Mahdokht Moein. Tehran: Moein Publications, 1992.
- Mohaddesī, Javad. "Rezā ve Teslīm". *Kousar Journal*. 82 (1389): 28-33.
- Mohassel, Rashed - Rezā, Mohammad. *The Paradox of Living in Life's World, Studies of Mawlānā Investigations*. 2nd Edition. Tehran: The Research Institution of Iran's Wisdom and Philosophy, 1386.
- Mottaharī, Morteza. *Hāfiz's Mysticism*. 5nd Edition. Tehran: Sadra Publications, 1368.
- Nahj al-Balāghah*. 6nd Edition. Tehran: Dar al-Islam Publications, 1386.
- Qayşarī, Dāwūd Ibn Maḥmūd. *Description of Fuşuş al-Ĥikam*. Institution of Cultural Studies and Investigations, 1363.
- Saif, Abdul Reza - Eskandari, Alireza Valiyari. "The Nature of Sufism and Its Language from the Point of View of Rumi in Masnavi". *Literary Text Research* 23/79 (1398): 77-102.
- Shīrāzī, Shams al-Dīn Mohammad Hāfiz-e. *Shākh-e- Nabāt of Hāfez*. Thk. Barzegar Khaledghi. Tehran: Zevvār Publications, 1382.
- Taherzadeh, Aşghar. *Human: From the Constraint of Body to the Proximity of God Span*. Isfahan: Lob Al-Mizān Publications, 1391.
- Zarrīn'kūb, Abd al-Ḥusayn. *Az Kouche ye Rendān*. 6th Edition. Tehran: Amir Kabir, 1369.
- Zarrīn'kūb, Abd al-Ḥusayn. *Sea in a Jug*. Tehran: Elmi Publications, 1378.

# An Investigation on Perfect Human (al-Insan al-Kāmil) in the Poems of Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī and Hāfiz-e Shīrāzī

Ahmet YEŞİL\*

## Extended Abstract

Understanding the human and his/her secrets is one of the most important philosophical and mystical topics and has been studied and analyzed by scholars, philosophers and mystics around the world from different backgrounds. Islamic mysticism is one of the most important traditions to present interesting and innovative theories about the human being.

Position of perfect human and his dignity and esteem are investigated from perspective of two famous mystics and geniuses, Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī and Hāfiz-e Shīrāzī; that both of them were also influential and prominent in Persian poetry and literature, and have expressed their viewpoints in form of elegant and evocative poems. Thus, this study was conducted to unravel many of the secrets and mysteries of humanity and providing a context for human spiritual development using religious teachings and intuition of discoveries, and experiences of Muslim mystics. Finally, transcendent values of the human's base and position were investigated in order of creation, as well as some human's characteristics and attributes and the purpose of human creation by examining a few poems of Mawlānā and Hāfiz using a descriptive analytical method.

The works of Mawlānā (1207-1273) and Hāfiz-e Shīrāzī (1326-1396) have special character, because of both the high volumes of works and their type of polishing, which has traits and characteristics that can be found in lesser poetic mystics. Mawlānā Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī, was one of the greatest mystics of the Islamic world in the 7th century. Unlike many of the Sufi ways in spiritual conduct, his conduct and lifeline offered a particular interpretation of Sufism, but the Sufism he practiced was different from other Sufis: his Sufism was based on love and spiritual conduct. Khvājah Shams al-Dīn Muḥammad, known as Hāfiz and named as Lisān al-ghayb, is considered one of the great eloquent in the eighth century and the greatest Persian mystic poet. According to the lyric poems and biographies written about him, it can be said that he is a complete and old mystic, not a mystic poet who includes mysticism in poetry just for entertainment.

The most important issue raised in this article is the standpoint of Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī and Hāfiz-e Shīrāzī on al-Insan al-Kāmil and the characteristics of

\* Assistant Professor, Sakarya University Faculty of Theology, Department of History of Turkish-Islamic Arts, ahmetyesil@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

latter, and what principles and teachings the anthropology of Hāfiz and Mawlānā is based on. The author in the presented hypothesis believes that the concept of the al-Insan al-Kāmil in the poems of Hāfiz and Mawlānā has a special place, such that the fundamental role of the human in society is portrayed in the most attractive and profound sense in their poems.

One of the most important mystical debates in various cultures including Persian culture and literature is the discussion of man and his position in the world of existence. In this worldview, man has an extraordinary role as the human being is the macrocosm and the world microcosm, and therefore human has always been striving to achieve the ideal man from the oldest period in history till now. So what is discussed in this article and can be referred to as the result of the research is:

Human and anthropology are axial subjects to the works of Mawlānā and Hāfiz. All the other issues presented and investigated in their works are certainly related to the human subject.

In Mawlānā's thoughts, man is the ultimate cause of the order of existence and not only believes in the existence of the complete man, but the complete man is one of the fundamental concepts of his thoughts.

Mawlānā considers the most sublime existential, noetic, moral, and social dimensions for the complete man, and considers him mortal in the nature of truth, possessing the highest degree of knowledge, perfection, and the position of the apparent and intrinsic guardianship. The complete man means the man who is the champion of all human values. In other words, Mawlānā says, "We are the purpose of the whole creation", and he has used all his spiritual strength to prove this hypothesis.

It is in the shadow of such metamorphosis that man goes beyond plants, animals, and angels to a higher position. In the poetry of Hāfiz, which is built on the high peak of love and mysticism, everything has a special symbol. In Hāfiz's poetry man is a free lover whose love flame has transformed his whole being into the beloved color. His poems are like a mirror reflecting all his soul and spirit, his beliefs and tastes and his attitude and approach towards man and the world and nature and supernatural. When he wants to say that man is the complete embodiment of all divine names and attributes, interprets the human as "Jam e Jam".

Hāfiz is so free and liberated in thinking that despite his accepts mysticism and seeks for mystical manner in his own life, he does not like the Sufism of his time, at least not as was usual in his time, which is associated with monastery, hardship, and so on. So the difference between Hāfiz's free visions with other mystic poets is that in most other poets' vision, human social existence is not so precious and valuable but, the centrality of humanity is related to his individual dimension, and hence man's inside and individuality main theme of the mystical thoughts that have their particular aspects in works of poets such as Mawlānā, Sanā'ī, and Attar.

**Keywords:** Anthropology, Complete Human, Astute, Mysticism, Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, Hāfiz-e Shirāzī.





# KNOWLEDGE IN THE MAIN SOURCES OF THE PHILOSOPHY OF SUFISM IN THE PRE-GHAZZĀLĪ PERIOD

Emrah KAYA\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Mayıs 2020, **Kabul Tarihi:** 28 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Kaya, Emrah. "Gazzālī Öncesi Tasavvufun Ana Kaynaklarında Bilgi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1403-1427.

<https://doi.org/10.33415/daad.743757>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 May 2020, **Accepted:** 28 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Kaya, Emrah. "Knowledge in the Main Sources of the Philosophy of Sufism in the Pre-Ghazzālī Period". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1403-1427

<https://doi.org/10.33415/daad.743757>



## Abstract

This article aims to elaborate on the pre-Ghazzālī period Sufis' approaches to the concept of knowledge. We know that Ghazzālī, as a milestone in the Islamic thought, satisfies in taṣawwuf after a long quest. He benefits from the Sunnī taṣawwuf already established before him. Therefore, the importance of the sources feeding Ghazzālī's Sufi view is manifest. Thus, in this article, I focus on the ideas of the main figures of the Sunnī taṣawwuf regarding the concept of knowledge. Having stated concisely about what taṣawwuf is, the concepts of knowledge and gnosis were described. And then, the ideas of the Sufis on knowledge and its ways were examined. I concluded at the end of the research that the Sufis restrict human reason (*'aql*) into the worldly life while giving the intuitional knowledge priority. Also, they separate the reality (*ḥaqīqa*) from religious law (*sharī'a*). For the former, intuitional knowledge is a necessity, while the human reason is useful and responsible for the latter. Finally, it is hard to say that compared to Ghazzālī, Suhrawardī, and Ibn al-'Arabī, those Sufis have a consistent epistemology when they set forth their view.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Sufism, Human Reason, Knowledge, Gnosis.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi, emrahkaya@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

## Gazzâlî Öncesi Tasavvufun Ana Kaynaklarında Bilgi

## Öz

Bu makalenin amacı Gazzâlî öncesi sufilerin bilgi kavramına yaklaşımlarını incelemektir. İslam düşüncesinde önemli bir dönüm noktası olan Gazzâlî'nin, dinî ve felsefî ilimlerin birçoğuna vakıf olduktan sonra, tasavvufta tatmin olduğu bilinmektedir. Onun tasavvuf anlayışında kendinden önce tesis edilen sünnî tasavvufun izlerini görmekteyiz. Bundan dolayı Gazzâlî'nin tasavvuf yönünü besleyen bu kaynakların önemi son derece açıktır. Bu makalede Gazzâlî öncesi dönemde sünnî tasavvufun önemli figürlerinin bilgi hakkındaki görüşlerine odaklanılmıştır. Kısaca tasavvufun ne olduğuna değindikten sonra bilgi ve marifet kavramları açıklanmıştır. En son olarak da sûfilerin bilgi ve bilgiye erişme yolları hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir. Araştırma sonucunda ulaşılan düşünce ilk dönem sûfilerin, aklı fizik alemi ve şeriatı algılama vasıtası olarak kabul ederken sezgisel bilgiyi hakikat konusunda daha güvenilir görmeleridir. Şeriat ve hakikat ayrımının söz konusu olduğu bu sistemde şeriat için akla, hakikat için ise sezgisel bilgi yolu olan keşf ve ilhama ihtiyaç vardır. Bu düşünceyi savunurken, Gazzâlî, Sühreverdî el-maktûl ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerle karşılaştırılınca, ilk dönem sufilerin sistemli bir epistemolojiye sahip olduklarını söylemek biraz güçtür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Tasavvuf, Akıl, Bilgi, Marifet.

## Introduction

In this article, I will study the pre-Ghazzâlî period Sufis' approaches to knowledge and human reason ('*aql*') with a philosophical perspective. Most of the Islamic philosophy researchers have been in agreement about that Ghazzâlî (d. 505/1111) is a milestone in the Islamic thought. He engaged greatly in rational knowledge and wrote about theology, Islamic jurisprudence, logic, and philosophy. Afterward, he propounded that it is possible to attain the knowledge of reality by following the way of *taşavvuf* only. To explain this way and its reliability, he wrote some books such as *Ihyâ' al-'ulûm al-dîn*, *Mishkât al-anwâr*, and *Iljâm al-'awâm 'an 'ilm al-kalâm*.

In addition to that Ghazzâlî denoted *taşavvuf* to be the way of reality, he harshly criticized philosophy and theology, which are among the rational disciplines.<sup>1</sup> Ghazzâlî, who did not have an object to some rational sciences like mathematic, medicine, and phys-

<sup>1</sup> Especially in his *Tahâfut*, he criticizes philosophy and charges the philosophers with the infidelity in three matters. Abû Hâmid Ghazzâlî, *Tahâfut al-falâsifa*, ed. Sulaimân Duniyâ (Cairo: Dâr al-ma'rifa, 1966), 1<sup>st</sup>, 13<sup>th</sup>, and 20<sup>th</sup> problems; Abû Hâmid Ghazzâlî, *Fayşal al-tafriqa bayn al-Islâm wa al-zandaqa*, ed. Maḥmûd Bayjû (Damascus: s.n., 1992), 56.



ics, encouraged his readers to resort to human reason on some issues. Thus, we may see many sentences from the works of Ghazzālī, where he underlined the significance of human reason.<sup>2</sup> However, concerning religious subjects, especially ones associated with beliefs, he claimed to have rational knowledge been unreliable, and human reason has limits to attain the knowledge of reality. He divided knowledge into two parts. The first is knowledge of praxis (*‘ilm al-mu‘āmalā*), and the second is knowledge of unveiling (*‘ilm al-mukāshafa*). And then, he gave limited permission to human reason in the first part only.<sup>3</sup> As for the second part, because it is the way of the knowledge of reality, there is no place for human reason and rational knowledge at all. After Ghazzālī’s precise statements, his followers have been speaking out loudly the claim that the knowledge of reality is beyond the limits of human reason.

Ghazzālī’s approach to human reason and rational knowledge is a subject of another specific research.<sup>4</sup> This article focuses on the approach of the Sufis who lived in the pre-Ghazzālī period to human reason and rational knowledge. Those Sufis are the founders and the most important figures of the Sunnī ṭaṣawwuf, which is the way that Ghazzālī followed.<sup>5</sup> Thus, it is very clear that those Sufis were influential on Ghazzālī prominently.<sup>6</sup> Those Sufis, who lay the foundation of the Sunnī ṭaṣawwuf, are the following: Ḥārith al-Muḥāsibī (d. 857)<sup>7</sup>, Abū Naṣr Sarrāj al-Ṭūsī (d. 988)<sup>8</sup>, Abū Bakr al-

<sup>2</sup> For the human reason and its noble nature, see Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Iḥyā’ al-‘ulūm al-dīn*, 4 vol. (Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1982), 1:83.

<sup>3</sup> Ghazzālī, *Iḥyā’*, 1:14, 3:388, 4:103, 137.

<sup>4</sup> For us to understand the approach of Ghazzālī to the human reason correctly, we should elaborate on his works about theology, jurisprudence, philosophy, and ṭaṣawwuf holistically. But, since ṭaṣawwuf is the last station of Ghazzālī, as a Sufi, his approach to the human reason is particularly significant as well. In this respect, for the matter of the reason and rationality in *Iḥyā’*, see Emrah Kaya, “İhyā’u ‘ulūmi’-d-dīn’de Akıl ve Aklilik,” *Bilimname*, 36 (2018): 135–164.

<sup>5</sup> Ḥārith al-Muḥāsibī, *er-Riāye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, trans. Şahin Filiz - Hülya Küçük, 4<sup>th</sup> ed. (Istanbul: İnsan Yayınları, 2011), 9, 14; Ebubekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, trans. Süleyman Uludağ, 5<sup>th</sup> ed. (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 18; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, trans. Süleyman Uludağ, 9<sup>th</sup> ed. (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 22-24.

<sup>6</sup> Ḥārith al-Muḥāsibī, *al-‘Aql wa fahm al-Qur‘ân*, ed. Hussain Quwwatî (Beirut: Dār al-fikr, 1971), 103-105.

<sup>7</sup> Muḥāsibī, *er-Riāye*, 20-21, 32; Muḥāsibī, *al-‘Aql*, 36-38, 68, 155; Ali b. Osman el-Jüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, trans. Süleyman Uludağ (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 34; ‘Alî b. ‘Uthmân al-Jullâbî al-Hujwiri, *The Kashf al-*

Kalābādī (d. 990)<sup>9</sup>, Abū Ṭālib al-Makkī (d. 998), Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 1021), ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī (d. 1072)<sup>10</sup>, and ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 1074).<sup>11</sup> In this article, I will study the subject of knowledge and human reason using the main ideas of those Sufis.

This article encompasses the resources of the Sunnī taṣawwuf of the pre-Ghazzālī period. It does not include the thoughts of Ghazzālī. Also, it excludes the Ishrāqī thought, on which Ghazzālī’s teaching was effectual in its improvement. As for the value of this study, it focuses on those primary resources of the Sunnī taṣawwuf holistically. It will provide an opportunity to researchers, who study for Ghazzālī, Suhrawardī al-maqtūl (d. 1191), and Ibn al-‘Arabī (d. 1240), to have access to the background of their thoughts regarding taṣawwuf.

I will divide this article into three main parts. In the first part, I will explain what taṣawwuf was in the sight of those Sufis, and what they thought of taṣawwuf. The second part correlates with the subject of knowledge including the terms *‘ilm* and *ma‘rifā*. In the third one, I will concentrate on the epistemologies, i.e., the way of knowledge, of those Sufis.

### 1. Definition of Taṣawwuf

Taṣawwuf, as one of the Islamic sciences, is a discipline that purposes a moral improvement and maturity of human beings. The foundation of taṣawwuf is based on the lifestyle of the Prophet Muhammad and his close companions (*ṣaḥāba*). Some Muslims after the Prophet had kept continuing this lifestyle, which is asceticism (*zuhd*) and piety (*taqwā*), for two centuries. In the third and fourth centuries after the Prophet, some Muslims had added some other thoughts and teachings to this lifestyle so that, taṣawwuf came out.

*Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, trans. Reynold A. Nicholson (Leiden: Brill, 1911), 108.

<sup>8</sup> Ebū Nasr Serrāc, *el-Lūma’: İslam Tasavvufu*, trans. Hasan Kamil Yılmaz (Istanbul: Erkam Yayınları, 2016), XXXV-XLIII.

<sup>9</sup> Kelābâzī, *Ta’arruf*, 12, 15, 20, 24.

<sup>10</sup> Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 23, 33, 34, 37, 38.

<sup>11</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 5, 6, 13, 19, 20, 25, 49, 50; Kelābâzī, *Ta’arruf*, 19; Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 253 (fn:6); Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleceği: Tarih, Teori ve Problemler* (Ankara: Fecr Publishing, 2018), 49, 55; Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine* (Istanbul: Sufi Kitap, 2016), 21.

Hence, we may say that the concept of *taṣawwuf* includes some specific ideas in addition to the lifestyle based on asceticism and piety.<sup>12</sup>

We may define the concept of asceticism as turning away from worldly pleasures, leaving sins, not valuing the world, eating a little, sleeping less, not talking unless needed, engaging in worship, being patient, having contentment (*riḍā*), and being thankful always.<sup>13</sup> As seen with this definition, which concentrates on the principles of asceticism, *taṣawwuf* is the way of morality and deeds (*ʿamal*).<sup>14</sup> According to another explanation, *taṣawwuf* is the knowledge of states (*ḥāl*), which is a harvest of the acts.<sup>15</sup> In other words, *taṣawwuf* expects the proximity of humans with God, not with the world.<sup>16</sup>

Also, the most distinctive feature of *taṣawwuf* from the other Islamic sciences is the acknowledgment of unveiling (*kashf*) and inspiration (*ilhām*) to be an epistemological tool for attaining the truth. The confirmation of the position of sainthood (*walāya*) is also another feature of *taṣawwuf* distinguishing it from the other Islamic sciences.<sup>17</sup> As related to those concepts, some explanations regard-

<sup>12</sup> Kuṣeyrī, *Kuṣeyri Risalesi*, 95 (fn:1).

<sup>13</sup> Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, *al-Muqaddima fī taṣawwuf*, ed. Yūsuf Zaydān (Beirut: Dār al-Jīl, 1999), 72; Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. Nūr al-dīn Shurayba (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1986), 488.

<sup>14</sup> Kuṣeyrī, *Kuṣeyri Risalesi*, 57.

<sup>15</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq al-Kalābādī, *Kitāb al-taʿarruf li-madḥih ahl al-taṣawwuf* (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1994), 58. The concepts of states (*ḥāl*) and stations (*maqām*) occupy a significant place in *taṣawwuf*. While a servant obtains the stations by his/her individual effort, the states are the divine blessing and bestowal. There is no place for individual effort here. But it is a meaning thrown to the heart of servant by God. As for the stations, the first of the stations is repentance (*tawba*), and then they continue as sincere penitence (*ināba*), asceticism (*zuhd*), and submission to God (*tawakkul*). See, Hujwīrī, *Kashf*, 181;

ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayrī*, ed. Maḥmūd b. Sharīf (Cairo: Muassasa dār al-Shaʿb, 1989), 133; Abū Naṣr al-Sarrāj, *al-Lumʿa*, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (Baghdād: Dār al-kutub al-ḥadīth, 1970), 43. Also, see Franz Rosenthal, “Ibn ʿArabi between Philosophy and Mysticism: Sufism and Philosophy are Neighbors and Visit Each Other”, *Oriens* 31 (1988): 1–35.

<sup>16</sup> Even though asceticism is one of the most essential principles of *taṣawwuf*, according to Muḥāsibī, some Sufis go to extremes on this matter. Thus, Muḥāsibī criticized and refused those Sufis who in the name of asceticism do the mistakes such as omitting children, disregarding parents, abstaining from earning livelihoods, being imprudent, etc. Ḥārith al-Muḥāsibī, *al-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh*, ed. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā (Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2009), 97.

<sup>17</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 210; Qushayrī, *al-Risāla*, 462; Muḥāsibī, *er-Riʿāya*, 10-12.

ing taşawwuf gain importance in terms of the subject of this article. On the center of those explanations, there are the concepts of the philosophy of taşawwuf and the philosophical taşawwuf.<sup>18</sup> The former points out a lifestyle based on asceticism and piety and aims at a moral improvement of human beings. The latter comes into prominence with the doctrines concerning cosmology, epistemology, and metaphysics.<sup>19</sup> Nevertheless, anyone who follows at least one of these ways of taşawwuf is a Sufi, and he/she is, after the prophets, among the most virtuous and selected servants of God.<sup>20</sup>

So far, I have outlined the information about taşawwuf. There are further things to say about taşawwuf that has been alive since the period of the Prophet. However, such information is satisfactory in terms of the subject and aim of the work. In the next part, I will focus on the concepts of knowledge (*ilm*) and gnosis (*ma'rifa*), which occupy a paramount place in the teaching of taşawwuf.

## 2. Knowledge (*ilm*) and Gnosis (*ma'rifa*)

The concepts of knowledge and gnosis are intertwined in the discipline of taşawwuf. To discriminate these concepts from each other is not exactly possible. Hence, we may come across diverse meanings and features of the concepts. Although I try to examine them separately, we should bear in mind that they have no absolute distinction. At first, it is difficult to say that the Sufis' approach to those concepts is systematic. The Sufis usually refer to outward

<sup>18</sup> As different from this kind of classification, there is another distinction between understandings of taşawwuf: *Şahw* and *Sakr*. The way of *şahw* is the way of Junaid al-Baghdādī, Kalābādī, Sarrāj, Abū Ṭālib al-Makkī, Qushayrī, Sulamī, Hujwīrī, and Ghazzālī. The way of *sakr* is the way of Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Abū Sa'īd Abū al-Khayr, Mawlānā, Attār, Sanaī, and Yunus Emre. Hücvirī, *Keşfu'l-mahcûb*, 54, 253 (fn:6); Hujwīrī, *Kashf*, 184; Kalābādī, *al-Ta'arruf*, 85; Qushayrī, *al-Risāla*, 153; Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabī and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014), 69.

<sup>19</sup> Kuşeyrī, *Kuşeyri Risalesi*, 24. According to Süleyman Uludağ, Muḥāsibī, Sarrāj, Kalābādī, Hujwīrī and Qushayrī follow the philosophy of taşawwuf, not the philosophical taşawwuf. It is possible to refer to Suhrawardī al-maqtūl and Ibn al-'Arabī as the followers of the philosophical taşawwuf. See Abū al-Alā 'Afīfī, *al-Taşawwuf: al-Thawrat al-rūḥiyya fī al-Islām* (Beirut: Dār al-sha'bi, n.d.), 14; Abrahamov, *Sufis*, 176.

<sup>20</sup> Qushayrī, *al-Risāla*, 18. For more detailed information about the term of Sufi see, Hujwīrī, *Kashf*, 34. Moreover, apart from the distinction, i.e. philosophical taşawwuf and philosophy of taşawwuf, according to Hujwīrī, there are the twelve schools of taşawwuf as follows: Muḥāsibiyya, Qaşşāriyya, Ṭayfūriyya, Nūriyya, Junaidiyya, Sahliyya, Ḥakīmiyya, Kharrāziyya, Khafīfiyya, Sayyāriyya, Khallājiyya, and Ḥulmāniyya. Except the last two of them are authentic and reliable schools of taşawwuf. Hujwīrī, *Kashf*, 176-266.

knowledge (*‘ilm al-ẓāhir*) with the term of knowledge. The Sufis use this term sometimes to cover inward knowledge (*‘ilm al-bāṭin*) as well. Therefore, according to most of them, the noblest action is to be a learned person, who has knowledge.<sup>21</sup>

For Hujwīrī, the means of knowledge are the following: hearing, sight, taste, smell, and touch. God has made those sense organs as a door of the heart. So that all kinds of knowledge are attached to one of them.<sup>22</sup> Regarding this explanation, we may assume that he means the outward knowledge only. However, as we will see in the lines ahead, there is another kind of knowledge, which comes to human beings without sense perceptions.

The Sufis categorized knowledge in various ways. According to one of these classifications, knowledge comprises three kinds. They are the knowledge of the Qur’ān, the knowledge of Sunnah, and the knowledge of the realities of faith.<sup>23</sup> For another classification as well, knowledge consists of three kinds. They are the knowledge from God (*al-‘ilm minallāh*), the knowledge with God (*al-‘ilm ma‘allāh*), and the knowledge of God (*al-‘ilm billāh*). The first one is to know the divine attributes. The next one is to know the religious commandments and prohibitions (*sharī‘a*). As for the last one, it is gnosis (*ma‘rifa*), which is, as a divine bestowal, the knowledge of the spiritual states and stations.<sup>24</sup>

db | 1409

Besides these, we also know another classification. It points to a distinction among certain knowledge (*‘ilm al-yaqīn*), certain sight (*‘ayn al-yaqīn*), and certain truth (*ḥaqq al-yaqīn*). The first of them, belonging to the people of reason (*‘aql*), is to know the religious commandments and prohibitions. The next one, belonging to the people of unveiling, is to know the state of dying. The last one, belonging to gnostics (*aṣḥāb al-ma‘ārif*), is to have the real knowledge concerning God that will be unveiled in the Hereafter.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Kalābādihī, *al-Ta‘arruf*, 34.

<sup>22</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 393.

<sup>23</sup> Abū Naṣr Sarrāj, *Kitāb al-Luma‘ fi’l-taṣawwuf*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Baghdād: Dār al-kutub al-ḥadīth, 1970), 8.

<sup>24</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 16; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 215.

<sup>25</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 381-382; Qushayrī, *al-Risāla*, 171. In fact, in the Arabic text, Qushayrī uses the term “aṣḥāb al-‘ulūm” for the second group of people. However, Uludağ prefers to explain it as “people of unveiling” in parenthesis. See, Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 179.

As for the aim of knowledge, it is to fulfill the religious provisions accurately. There are some sciences mandatory to know. Abū Ṭālib quotes the hadīth, “Seeking knowledge is an obligation upon every Muslim” and asks which knowledge the prophet meant here. And then, he responds as follows: knowledge of the heart, knowledge of gnosis, knowledge distinguishing lawful and unlawful things, knowledge needed to serve God, knowledge concerning the evils and delusions of the self (*nafs*), and knowledge of the oneness. Learning knowledge apart from these is not mandatory but recommended because the most beneficial one is knowledge of the religious provisions.<sup>26</sup> Moreover, according to Hujwīrī, to learn sciences such as astronomy, medicine, and mathematic is mandatory in proportion as their relation to religion. Otherwise, these are not mandatory sciences; they may even be considered useless.<sup>27</sup>

Regarding the concept of gnosis (*ma'rifa*), the most extensive definition is that gnosis is a servant's highest recognition of God. This kind of recognition happens with the heart only. According to Hujwīrī, in the sight of scholars (*'ulamā*), gnosis is the sound knowledge of God, while for Sufis, gnosis is the sound state (*ḥāl*) about God.<sup>28</sup>

Furthermore, for some Sufis like Abū Sa'īd Kharrāz, gnosis is two kinds. One of them is a bestowal by God (*wahbī*), while the other is a result of individual effort (*kasbī*). However, according to Ḥakīm al-Tirmidhī, gnosis is God's grace toward some servants, and it is not possible to have it with an individual effort. From the books of *taṣawwuf*, we know that gnosis, as a mystical experience, is a kind of knowledge based on divine revelation and inspiration. There is no place for human reason, sense perceptions, and plain texts (*naṣṣ*) in that knowledge or recognition.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Muḥammad al-Riḍwānī, 4 vol. (Cairo: Maktabatī dār al-turāth, 2001), 1:363-365; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 301.

<sup>27</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 11, 269; Ḥakīm al-Tirmidhī, *Bayān al-farq bayn al-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'ād wa al-lubb*, ed. Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih (Cairo: Markaz al-kitāb li'n-nashr, 1998), 35.

<sup>28</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 267; Sulamī, *al-Muqaddima*, 30-31.

<sup>29</sup> Sarrāj, *al-Lum'a*, 56; Tirmidhī, *al-Farq*, 22; Kalābādhī, *al-Ta'arruf*, 37; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdādî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (Istanbul: Sönmez Neşriyat, 1970), 100.

As a functional explanation, we could say that knowledge is a guide that makes a servant arrive in God. As for gnosis, it is a recognition pointing out God directly. Knowledge provides information, while gnosis conduces for the servant to attain divine realities. Knowledge is possible with education, while gnosis is possible with mystical experiences. Also, knowledge comes through created beings, while gnosis comes from God. Therefore, a division between scholar (‘*ālim*) and gnostic (‘*arīf*) is expectable inherently. According to Sufis, the former is one who memorizes expressions only, while the latter is one who grasps the meaning and reality of something.<sup>30</sup>

When it comes to taṣawwuf, it is clear that gnosis is in a more notable position than knowledge. Hence, it is necessary to give more detailed information about gnosis. As aforementioned, gnosis is possible with mystical experiences and comes to the heart. At this point, the term *khawāṭır* (incoming thoughts to the heart) plays an important role. According to Abū Ṭālib, incoming thoughts to the heart are six kinds. They may stem from the self (*naḥs*), Satan (*shayṭān*), soul (*rūḥ*), angel (*malak*), the human reason (‘*aql*), and the Certainty (*yaqīn*). The first and second kinds are evil, while the third and fourth kinds are good. The human reason, which is in the middle of them, distinguishes good and evil from each other. As for the last one, it is the divine bestowal and blessing thrown to the hearts of some selected friends of God.<sup>31</sup>

Besides Abū Ṭālib’s categorization, some Sufis also make different categorizations. For instance, according to Muḥāsibī, *khawāṭır* (incoming thoughts) are inviters calling the hearts to good or evil. For him, *khawāṭır* comes either from God, or the self, which commands evil, or Satan, who gives whispers to the hearts. As for Kalābādhī, he propounds that *khawāṭır* comes either from God, or angels, or Satan, or the self. Likewise, Qushayrī also emphasizes that *khawāṭır* is an address coming to the hearts and happens in four kinds. According to Qushayrī, *khawāṭır* that comes from angels are an inspiration (*ilhām*), *khawāṭır* that comes from the self are

<sup>30</sup> Sulamī, *Ṭabaqāt*, 230; Hujwīrī, *Kashf*, 382. Also, according to Uludağ, the source of gnosis is the heart, soul, inspiration, and unveiling. Hücvirī, *Keşfu’l-mahcûb*, 331 (fn.2).

<sup>31</sup> Makkī, *Qūt al-qulûb*, 1:324-325, 343; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi* (Istanbul: İnsan Publishing, 2011), 515-517.

the reports of the self (*hawājis*), and *khawāṭir* that come from Satan are whispers (*wiswās*). If *khawāṭir* comes from God, it is *khawāṭir* of the Real (*al-Ḥaqq*), and no servant can oppose it.<sup>32</sup>

The concept of *khawāṭir* includes the concepts of inspiration and unveiling as well. Sufis and researchers use both of them synonymously in general. Inspiration and unveiling, as the divine bestowal, have a tremendous significance in the epistemology of *taṣawwuf*. Inspiration is used mostly for good thoughts occurred in the hearts and it is for the heart to hear God. The occurrence of this hearing depends on the disappearance of the negligence from the heart. In this way, God engraves the essence of the truth on the hearts of His friends. As for the unveiling, it is to disclose something that is hidden to the general people. For the friends of God, who are in the state of the unveiling, there is no need to contemplate on proofs of the truth because God has removed all veils between His friends and the Unseen (*ghayb*).<sup>33</sup>

Yet another concept to express the gnostic knowledge is the concept of the Certainty (*yaqīn*). Sufis define this concept to be a light (*nūr*) generated by God in the hearts. Hence, it is a divine bestowal. A servant by this light perceives the realities and has a grasp of states about the Hereafter.<sup>34</sup> According to Sahl b. Abdullah, the Certainty is in direct proportion to the increase of faith and is the opposite to doubt.<sup>35</sup> For Abū Ṭālib, in each heart there are three

<sup>32</sup> Muḥāsibī, *al-Ri'āya*, 92-93; Qushayrī, *al-Risāla*, 169-171; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 308; Kalābādhī, *al-Ta'arruf*, 62.

<sup>33</sup> Makki, *Qūt al-qulūb*, 1:256, 356; Sarrāj, *al-Lum'a*, 412, 422; Qushayrī, *al-Risāla*, 159; Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 2<sup>nd</sup> ed. (Istanbul: Say Publishing, 2014), 219. Having said that the unveiling and inspiration are synonymous, Uludağ has emphasized that they are real. Nevertheless, he criticizes some Sufis, who rest exaggeratedly on these methods of knowing. To him, it caused Muslims not to give sufficient attention to rational and experimental sciences. So much, some Muslim communities in history could not establish ties with real life. However, Uludağ does not give a concrete answer to the question: which unveiling and inspiration would the people follow? Even though most of Sufis say that people should follow the unveiling and inspiration that are compatible with the religious law (*sharī'a*), we will discuss this problem in the pages ahead, it is not an adequate answer. Since the unveiling and inspiration are the superrational ways of knowledge, we cannot test their accuracy by resorting to the religious law, which works in the scope of human reason. Kuşeyrī, *Kuşeyrī Risalesi*, 321 (fn.139).

<sup>34</sup> Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (Istanbul: Litera Publishing, 2017), 45-59.

<sup>35</sup> There is also another term *wajd* (ecstasy) used synonymously with the inspiration and unveiling. It is possible with a divine blessing only and eliminates all doubts. Sarrāj,



meanings; the Certainty cannot depart from them. With the weakening of those three meanings, the Certainty also weakens because they are in the place of the Certainty. Those three meanings are faith, knowledge, and the human reason. The shining of the light of the Certainty depends on those meanings. To him, the heart is like a lamp, human reason is similar to a candle, knowledge is similar to oil, and the wick is similar to faith.<sup>36</sup>

So far, I have given descriptive information about the concepts of knowledge and gnosis by basing on the resources of the earlier Sufis. In the next part, I will touch on the reasons for a hierarchy observed between both of them and the ways of acquiring rational knowledge and gnosis. However, before moving to the next part, I would like to attract attention to a point. I said that gnosis is a divine bestowal. Even though most Sufis define it as removing veils over realities, having a grasp of the situations in the Hereafter, and knowledge regarding the divine mysteries, some statements found in their books propel us to a query.

For example, Abū Ṭālib al-Makkī in his *Qūt al-qulūb* quoted a word of ‘Alī b. Abī Ṭālib. ‘Alī said, “We do not have any hidden knowledge given by the messenger of God except the Qur’ān. But God gives His servants a comprehension (*fahm*) to understand His book.” Besides, having cited the verse that “He [God] gives wisdom to whom He wills”, Abū Ṭālib said, wisdom is comprehension (*fahm*) and grasp (*fiṭnah*). As for Sulamī, he quoted from Abū Muḥammad al-Murta‘ish as having said, “whisper impels a servant to a daze, while inspiration conduces to the increase of comprehension (*fahm*) and grasp (*bayān*).”<sup>37</sup> In this case, what does a servant obtain from the inspiration and unveiling? Is it a kind of knowledge (*‘ilm*) or comprehension (*fahm*) he attains? This point deserves to elaborate because there is no place for doubt or mistake in the gno-

*al-Lum‘a*, 375-376; Kalābādhī, *al-Ta‘arruf*, 82. For another interpretation, see Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:412, 3:1317.

<sup>36</sup> On the other hand, Abū Ṭālib says there are three degrees of certainty. The first one is the degree of witnessing (*mushāhada*) and belongs to men of truth (*ṣiddīq*). The next one is the degree of surrendering (*istislām*) and verification (*taṣdīq*) and belongs to the general believers and virtuous men (*abrār*). As for the last one, it is the degree of conjecture (*ẓann*) and belongs to theologians resorting to human reason in religion. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 139; Qushayrī, *al-Risāla*, 318-319; Sarrāj, *al-Lum‘a*, 102; Kalābādhī, *al-Ta‘arruf*, 73; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:328, 381.

<sup>37</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:334, 413; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 350.

sis, which, as a divine bestowal, is a pure and complete knowledge. In addition, the servant is not an executer (*fā'il*) in this kind of acquisition. As for comprehension, the servant can make a mistake on his comprehension because the servant is an executor here. Eventually, since this questioning is a subject of yet another research, I leave this here.

### 3. Human Reason and Heart as Two Ways of Knowledge

Sufis acknowledge two main ways to acquire knowledge. The first is the human reason, and the second is the intuition that involves the revelation, inspiration, unveiling, dream, and vision. In this part of the article, I will examine how Sufis benefitted from those ways. At first, I will provide their definitions and then reveal their functions and scopes.

According to Muḥāsibī, the concept of reason (*'aql*) has one meaning in reality. It is an instinct (*gharīza*) whereby people learn, sustain their worldly life, and separate beneficial things from harmful ones. Besides, this concept has two subsidiary meanings as well. The first one is the comprehension (*fahm*), which helps people to understand everything heard and seen about their worldly and religious life. The second one is insight (*baṣīra*) and gnosis (*ma'rifa*), which comes from God as a divine bestowal. Through this insight, people can have a grasp of the value of the beneficial and harmful things about the Hereafter.<sup>38</sup>

As for the concept of the heart, I should emphasize its significant function in the acquisition of knowledge, rather than providing a specific definition. Ḥakīm al-Tirmidhī examines the terms the chest (*ṣadr*), the heart (*qalb*), the heart of the heart (*fu'ād*), and the kernel (*lubb*). And then he propounds that the heart as the most comprehensive name includes all of them. The heart as the spring of the foundations of the truth is the place of the light of faith. To him, the chest is the outermost; the heart is in the middle of the chest. The heart of the heart (*fu'ād*) is in the middle of the heart, and the kernel as the innermost thing is in the middle of them. The

<sup>38</sup> Ḥārith al-Muḥāsibī, "Kitābu mā'iya al-'aql wa ma'nāhu wa ikhtilāfu al-nāsi fihi," in *al-'Aql wa fahm al-Qur'an*, ed. Hussain Quwwatī (Beirut: Dār al-fikr, 1971), 201, 210-213; Ḥārith al-Muḥāsibī, "al-Qaṣd wa al-rujū' ilallāh," in *al-Waṣāyā*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986), 251-253; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:272; Tirmidhī, *al-Farq*, 57.

kernel supported by God and given only to believers is the human reason (*'aql*) at the same time.<sup>39</sup> We may reach two conclusions from these statements. First, the kernel is not the same with what we mean by the human reason that gives rational knowledge with the help of consideration and inference. The second, even though Sufis do not always apply the heart and reason systematically, they point to their relations in some way. For example, according to Muḥāsibī, human reason is a light of the insight located by God in the heart. It is neither a matter nor a sense, but a light distinguishing good and harmful thing. For Abū Ṭālib as well, the human reason is an instinct located in the heart. In addition, according to him, the human reason in the heart is like the sense of sight in the eye.<sup>40</sup>

In respect of the function of the human reason, Muḥāsibī describes the human reason as the spring of wisdom, the light of eyes, and the fortress of knowledge. People can present proofs for the knowledge of the Unseen (*'ilm al-ghuyūb*), can predestine something before it happens, and can be aware of its results in advance.<sup>41</sup> At the same time, we may see from Sulamī's *Ṭabaqāt*, the first Sufis connect the human reason to religiosity and morality. According to most of them, a sane person is careful in keeping the limits of God, keeps away himself from false beliefs, obeys the Prophet, fears and remembers God, gives thanks to Him, contemplates the Qur'ān, and follows the religion. In other words, every sane person should walk on the path of religion, knowledge, and obedience.<sup>42</sup>

The most remarkable point in the Sufis' approaches to the human reason is that they consider it to be a mechanism controlling the self (*nafs*). Almost all Sufis give a place broadly for this subject. As knowledge is in question, this point is tremendously important to understand the role and limits of human reason. Muḥāsibī, espe-

<sup>39</sup> Tirmidhī, *al-Farq*, 20, 55-58.

<sup>40</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 3:1317, 1:343; Muḥāsibī, "Kitābu mā'īya al-'aql", 204. For additional examples about the relationship between the heart and the human reason, see Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:261, 2:660; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 384, 408; Hujwīrī, *Kashf*, 144.

<sup>41</sup> Ḥārith al-Muḥāsibī, "Kitābu fahm al-Qur'ān wa ma'ānīhi", in *al-'Aql wa fahm al-Qur'ān*, ed. Hussain Quwwatī (Beirut: Dār al-fikr, 1971), 266.

<sup>42</sup> Ḥārith al-Muḥāsibī, *Risāla al-mustarshidīn*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda (Beirut: Dār al-Islām, 1974), 126; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 138, 189, 219, 272, 364, 416, 433; Qushayrī, *al-Risāla*, 510, 623; Ḥārith al-Muḥāsibī, *Ādāb al-nufūs*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā (Beirut: Muassasa al-kutub al-thaqāfiya, 1991), 37, 39, 124.

cially in his work entitled *al-Ri'āya*, stresses the relationship between human reason and the self. To him, the human reason prevents the excessiveness of the self, keeps away human beings from Hell, eliminates the whispers of Satan, and it has to keep the self under control. A sane person should be pious because it is the essential goal of human reason. Otherwise, the passion (*hawā*) located in the self manages human beings and entices them away from the right way. Junaid also agrees with the statements of Muḥāsibī in this respect.<sup>43</sup>

As for Hujwīrī, who gives more details on this point, he claims that the soul that does not have the faculty of the reason is imperfect. Moreover, Hujwīrī matches the soul with the human reason and matches the passion with the self. To him, as long as a person resists his self, he reinforces the soul and the reason, which are the place of the Divine mysteries. According to another Sufi, the fasting of human reason is the resistance to the desires of the self.<sup>44</sup>

Besides, there is a controversial function of human reason. It is the question of whether the human reason can know about God. Muḥāsibī, who has various statements on this point, propounds that it is possible to understand the Qur'ān and to know God through human reason. To him, what the sun is to the eye, knowledge is to the human reason. Submission to God is possible with knowledge only. Thus, the supreme ascetic (*zāhid*) is one who is sane, and the excellent sanity as well is to know about God. Furthermore, as Qushayrī quoted from a Sufi, the human reason is a faculty creating proofs regarding God.<sup>45</sup> Consequently, Sufis affirm the human reason to be a good means to some extent. According to some of them, if God wants to do good to a person, He endows him a sound reason whereby he reaches goodness, which is faith and oneness of God (*tawḥīd*).<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Muḥāsibī, *al-Ri'āya*, 43, 58, 67, 249, 250; Muḥāsibī, “al-Qaṣd”, 229; Muḥāsibī, *Ādāb*, 104; Muḥāsibī, *al-'Aql*, 78; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 121; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 15; Sarrāj, *al-Lum'a*, 180.

<sup>44</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 200, 207; Qushayrī, *al-Risāla*, 112.

<sup>45</sup> Muḥāsibī, *al-Ri'āya*, 189; Muḥāsibī, “al-Qaṣd”, 247; Muḥāsibī, *Risāla*, 98; Muḥāsibī, “Kitābu fahm al-Qur'ān”, 318; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 141; Qushayrī, *al-Risāla*, 26.

<sup>46</sup> Muḥāsibī, *Risāla*, 93, 166; Muḥāsibī, “Kitābu fahm al-Qur'ān”, 322; Hujwīrī, *Kashf*, 207.

On the other hand, Sufis often stress that the human reason is not capable of knowing about God. Even though I mentioned above the statements of some Sufis like Muḥāsibī, Qushayrī, and Hujwīrī, the same Sufis have opposing ideas in this matter. There is no clarity in this subject at all. According to some Sufis, every idea concerning God in our minds is wrong. Whatever we imagine about God is far from Him. God is entirely beyond the scope of human reason because its responsibility is only to know created things. However, according to the other remarks, His quiddity (*māhiyya*) and attributes are unknown. Apart from this, human reason can know God's existence and oneness.<sup>47</sup> When we know the existence and oneness of God without comprehending His attributes, do we think we know Him adequately? Is it possible to worship Him without knowing exactly? According to most Sufis, people can know God through revelation and inspiration only. However, this case requires more comments.

Further, they have more serious and negative evaluations against the human reason.<sup>48</sup> Confusingly, even Muḥāsibī, who has many positive ideas about the human reason, has some critiques. For instance, according to him, there is nothing more severe charge and more harmful than the human reason toward the Sunnah. When a servant desires to go into the way of the Sunnah with his reason and comprehension (*fahm*), the reason contests him.<sup>49</sup>

Muḥāsibī is not alone in this kind of approach. According to Abū Ṭālib, the word *zukhruf* in the Qur'ān is a mutual name for the worldly ornaments and for the ornate speeches whereby the human reason deludes people. Abū Ṭālib claims that whoever attempts to

<sup>47</sup> Muḥāsibī, "al-Qaṣd", 286; Sarrāj, *al-Lum'a*, 58; Sulamī, *al-Muqaddima*, 32; Kalābādī, *al-Ta'arruf*, 37, 39, 105; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 202, 384; Hujwīrī, *Kashf*, 268-270; Qushayrī, *al-Risāla*, 17, 38, 495, 497; Muḥāsibī, "Kitābu mā'iya al-'aql", 220. As for Abū Ṭālib, he defends that the oneness and attributes of God cannot be comprehended by the human reason because it is prone to neglect and deny the attributes. Makkī, *Qūt al-qulūb*, 3:1179, 1185, 1187; Bedriye Reis, "Kuṣeyrī'nin Letāifü'l-İṣārātu Bağlamında Kalbin İdraki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 539.

<sup>48</sup> For critiques made by Sufis against using human reason, see Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (Istanbul: Dergâh Publishing, 2018), 131-151.

<sup>49</sup> The editor of the book warns readers about this expression of Muḥāsibī. For him, in the thought of Muḥāsibī, the human reason is very noble faculty human beings can have. The wrong thing is to use this faculty out of the intended purpose. Muḥāsibī, *Ādâb*, 50; Muḥāsibī, *er-Riâye*, 96.

attain the knowledge of the divine attributes by the human reason rather than the light of Certainty, he does ascribe partners to God. In addition, according to Abū Ṭālib, God erases the oneness of God from the heart of believers who tries to understand everything through his reason.<sup>50</sup>

Sufis claim that the human reason has been incapable of understanding some of the thoughts that come to the heart. Besides the knowledge regarding God, knowledge concerning the nature of revelation, the essence of the soul, mystical states, the ascension of the Prophet, and miracles of the friends (*awliyā*) exceed the limits of the human reason. According to Abū Ṭālib, to claim to have faith through a rational effort is to deny the blessing of faith because faith also is beyond human reason.<sup>51</sup> Those kinds of evaluations about the human reason underlie a well-known distinction between religious law (*sharī'a*) and the reality (*ḥaqīqa*). The former is in the range of human reason, while the knowledge concerning the latter is possible with divine inspirations and unveilings.

1418 | db

According to Hujwīrī, the knowledge of reality (*ḥaqīqa*) has three principles: Knowledge of the oneness of God, knowledge of His attributes, and knowledge of His acts and wisdom. The knowledge of the religious law (*sharī'a*) also has three principles: The Qur'ān, the Sunnah, and the consensus (*ijmā'*) of Muslims.<sup>52</sup> The former is what Abū Ṭālib describes as knowledge of the inward knowledge (*'ilm al-bāṭin*) that is known by the heart only. As remembered, the outward knowledge (*'ilm al-zāhir*) is in the scope of human reason. According to Abū Ṭālib, there is no relation between human reason and the knowledge of Certainty. It is because the human reason concentrates on corporeal beings that constitute the outward knowledge.<sup>53</sup> As for Kalābādhi, he places the knowledge of reality in the highest degree that humans can attain. Some people may reach this knowledge, which belongs to selected Sufis, after grasping the knowledge of the oneness, knowledge of the religious provisions, and knowledge of the discipline of the self (*naḥs*).<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:460, 3:1184, 1187; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 9; Sulamî, *Ṭabaqāt*, 262.

<sup>51</sup> Tirmidhî, *al-Farq*, 72-73; Sarrāj, *al-Lum'a*, 383; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 2:583; Hujwīrī, *Kashf*, 261; Qushayrî, *al-Risāla*, 504.

<sup>52</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 14.

<sup>53</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:326, 337, 423.

<sup>54</sup> Kalābādhi, *al-Ta'arruf*, 58.

Selected people, who know about God, follow the Sunnah and the knowledge of Certainty. Ignorant people trust their reason only. According to Junaid, for someone attaining the reality of the oneness (*tawhīd*), rational knowledge and thoughts are nothing more than whispers that need to be dismissed. To him, the human reason is just a coordinator to fulfill the necessities of servanthood.<sup>55</sup>

Hujwīrī asserts that the human reason will be bewildered helplessly as long as it seeks the truth. As for Sarrāj, he considers the human reason to be a helpful device to help the truth by decaying the rational arguments and false ideas put forth by non-Muslims. Nevertheless, he also emphasizes the superiority of the knowledge of reality. Since the knowledge of reality is the culmination of all sciences, whoever has this knowledge may also know syllogism (*qiyās*), consideration (*naẓar*). But, scholars, who know syllogism and consideration, may not know the reality.<sup>56</sup> Moreover, just as delusions of the self are veils over the hearts of common people (*'awām*), rational pleasures are veils over the hearts of selected people (*khawāṣ*). Since human reason is the mirror of the world, it reflects the world only.<sup>57</sup>

We learn from those statements that Sufis accept the divine inspiration rather than the rational efforts to have a grasp of reality. They acknowledge the superiority of intuitional ways upon rational methods. Since Sufis experience particular spiritual states and stations, they can conceive complex problems that scholars and jurists cannot. According to them, while all sciences have a limit, gnosis has no end at all because it comes from God as a bestowal.<sup>58</sup> Thus, they consider themselves to be the most qualified authorities after the prophets to understand the divine speech and to decree about religious issues. Their chests are open, hearts are bright (*ḍiyā'*), so their knowledge about God is very sound. Gnosis that they have is

<sup>55</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:480; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 149.

<sup>56</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 270; Sarrāj, *al-Lum'a*, 26, 149, 457.

<sup>57</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 2:1140, 3:1186. As related to this point, Hujwīrī says that gnosis should depend on religious law (*sharī'a*), prophethood (*nubuwwa*), and Divine guidance. However, in the previous pages, I explicated that gnosis, as the knowledge of reality, is different from the religious law. It is because the former is a divine bestowal, while the latter is to reach knowledge by using human reason from the Qur'ān and the Sunnah. Hujwīrī, *Kashf*, 271.

<sup>58</sup> Sarrāj, *al-Lum'a*, 32, 37, 107, 287.

not something to understand by human reason and to reveal by writing in books.<sup>59</sup>

So far, I have explained taṣawwuf, knowledge, gnosis, and the significance of inspiration to attain the knowledge of reality. Meantime, I used the term “selected” occasionally for some Sufis. Before I complete this article, I should briefly touch on some features of intuitional knowledge and that of those selected Sufis because this step is complementary to the subject.

As said at the beginning, the primary principle of taṣawwuf is to discipline the self. It is a discipline regarding cleansing the mirror of the heart and preparing the heart to acquire the reflections of divine inspirations. According to Muḥāsibī, it is the obligation to cut down all interest in the world. So, the heart can get rid of negligence and acquires the knowledge of the Unseen.<sup>60</sup> Having cited a well-known hadīth narration about the friends of God, Muḥāsibī claims to have those people hold the knowledge of unveiling.<sup>61</sup> Those Sufis who are selected receive their knowledge from God directly. God teaches them what they do not know.

As for Abū Ṭālib, also he says, a servant can attain true knowledge through piety and Certainty. When the servant pursues the way of servanthood, God bestows him true knowledge. In this respect, Abū Ṭālib emphasizes the verse “ask the people of the message if you do not know” (al-Anbiyā’ 21/7). To him, the people of the message are those who take knowledge from God. Their knowledge does not depend on books and teachers but depends on their sincere acts. They speak with the divine inspiration that is the way of true and beneficial knowledge. Abū Ṭālib also refers to the verse “And will provide for him from where he does not expect” (al-Ṭalāq 65/3) and says that this godsend is knowledge provided by God as a gift. Moreover, he quoted from Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, who claims that a real savant is not a person memorizing and then for-

<sup>59</sup> Kalābādihī, *al-Ta’arruf*, 8; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:310, 2:1001.

<sup>60</sup> Muḥāsibī, “al-Qaṣd”, 306-313; Muḥāsibī, “Kitābu fahm al-Qur’ān”, 312. On the other hand, it is possible to see some expressions in Muḥāsibī stating that actions do not cause a person to attain knowledge of the Unseen. However, we may understand this approach in a different way. He maybe wants to say that knowledge of the Unseen is not a mandatory result of actions but is the harvest of actions. Ḥārith al-Muḥāsibī, *Sharḥ al-ma’rifa wa badhl al-naṣiḥa*, ed. Majdī Fathī al-Sayyid (Ṭanṭā: Dār al-ṣaḥāba lil-turāth, 1993), 201; Sarrāj, *al-Lum’a*, 389.

<sup>61</sup> Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, “Kitāb al-riqāq”, hadīth no:91.



getting the book of God, yet is one who gets knowledge from God whenever he wants without any studying and memorizing. Besides this sentence, Abū Ṭalīb tells affirmatively about a Sufi who answers questions by consulting with angels.<sup>62</sup>

Kalābādhī's approach also is in this way. He claims that God has create pure, good, and elite people among the ummah of the Prophet and taken away their selves from the world. Since they are sincere in their endeavors, they have the knowledge acquired with an individual effort. Additionally, since they are sincere in their religious acts, they are the recipients of divine inspirations. According to Kalābādhī, some Sufis like Muḥāsibī have both the knowledge acquired and the knowledge bestowed. Furthermore, Kalābādhī mentions two kinds of Sufis. The first one is *murīd*, who deals with ascetic discipline (*riyāḍa*) before attaining inspirational knowledge. The second one is *murād*, who attains inspirational knowledge before dealing with ascetic discipline. The former demands God, while God demands and chooses the latter.<sup>63</sup>

These statements force us to touch on the relationship between the divine selection and being the recipient of the divine inspirations. After the prophets, God sends His friends to people to follow them. This kind of friendship depends on God's will and choice only. Whomever God does not will, cannot be a friend of Him. According to Abū Ṭalīb, God's love for His friends is before their love for God.<sup>64</sup>

This kind of privileged status of the friends provides them a chance to have special knowledge. For instance, Junaid propounds that a real and faithful disciple does not need books and ideas of scholars. It is because whomever God chooses is under divine supervision. In the books of ṭaṣawwuf, it is possible to find many narratives on Junaid and his intuitional knowledge. For example, although Junaid was not keen to address the people, he began to preach because he saw in the dream the Prophet requesting him to preach. Moreover, according to Qushayrī, Junaid was talking to angels in his dreams. The angels asked some questions to Junaid,

<sup>62</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:336, 341-342, 375; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 32, 439.

<sup>63</sup> Kalābādhī, *al-Ta'arruf*, 3, 12, 107; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 2:1048.

<sup>64</sup> Sulamī, *Ṭabaqāt*, 1-2; Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:315, 337, 2:1048; Kalābādhī, *al-Ta'arruf*, 30, 50; Hujwiri, *Kashf*, 212; Qushayrī, *al-Risāla*, 440.

and then he answered them. And then, the angels confirmed his answers. In another narrative, a Sufi asked a question to Junaid. He answered in a way that this Sufi liked very much. The Sufi requested Junaid to repeat the answer to note it down. Upon this, Junaid replied, "If the answer were mine, I would repeat it for you to note it down."<sup>65</sup>

Such narratives in the books are not about Junaid only. Ḥakīm al-Tirmidhī claims not to have written any word in his books by thinking. Ibrāhīm b. Adham speaks with Khidr and learns divine names from the Prophet David. Kalābādhī writes his book entitled *Baḥr al-fawā'id*, which is a commentary on hadīths, by abiding a directive of the Prophet seen in the dream. Kalābādhī wakes up, and then he finds next to him a sheet of paper, a pen, and some hadīth texts. So, Kalābādhī's book elaborates on those hadīths. Furthermore, an important Sufi, Abū Bakr Muḥammad b. 'Alī Kattānī meets with the Prophet Muhammad twice a week regularly in dreams and attempts to know from the Prophet the answers to his questions.<sup>66</sup> Besides those narratives, Qushayrī learns in a dream a kind of medical treatment from the Prophet to cure his sick son. As for Muḥāsibī, whenever he is about to eat food, which is dubious according to religion, God warns him by creating a unique sense in his finger. So, Muḥāsibī understands at that moment that the food is not completely lawful (*ḥalāl*) and gives up eating.<sup>67</sup>

With all those narratives, we understand that Sufis are under divine control and supervision. Not only of their actions but also their knowledge is compatible with religion and divine approval. At that, Junaid's words can be more meaningful. He says that he does not consider any information to be valuable and accurate more than our knowledge.<sup>68</sup> As Hujwīrī underlines, *taṣawwuf*, as a whole, is based on the concept of friendship (*walāya*), and all Sufi sheikhs have been in agreement on this point. Also, friendship is in question always together with the intuitional knowledge bestowed by God.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Sulamī, *Ṭabaqāt*, 430; Qushayrī, *al-Risāla*, 353, 613-615; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 11, 17.

<sup>66</sup> Qushayrī, *al-Risāla*, 43, 92; Sulamī, *Ṭabaqāt*, 31; Hujwīrī, *Kashf*, 142; Kelābâzî, *Ta'arruf*, 28; Kalābādhī, *al-Ta'arruf*, 119; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 14<sup>th</sup> ed. (Istanbul: Dergâh Publishing, 2017), 61.

<sup>67</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 18, Sarrâj, *al-Lum'a*, 70.

<sup>68</sup> Sarrâj, *al-Lum'a*, 239, 507.

<sup>69</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 210; Qushayrī, *al-Risāla*, 437.

Since Sarrāj considers Sufis privileged, he claims that those who oppose taṣawwuf are the outward scholars, who know well neither the Qur'ān nor the hadīths of the Prophet.<sup>70</sup> As for Abū Ṭālib, he points out the conjecture to be the lowest one from the three degrees of Certainty. This lowest one belongs to rationalist scholars. To him, faiths of some people whose fates are wicked, depend on rational proofs.<sup>71</sup> As said above, also Hujwīrī emphasizes a hierarchy dividing gnostic, who are aware of meaning and reality, from scholars, who memorize expressions only. Most Sufis pro- pound that the outward scholars will never know the reality.<sup>72</sup>

The fact that Sufis acknowledge a rigid separation between the world and religion is the main factor underlying all of their thoughts. For example, even to Muḥāsibī, who is one appreciating human reason most among Sufis, many scientific types of research making easy our life and making us conscious about God's art, de- viate us from our responsibility. This responsibility is only to disci- pline the self and to abide by religion.<sup>73</sup>

### Conclusion

db | 1423

In this article, I attempted to exhibit the approaches of the pre- Ghazzālī period Sufis to the concepts of rational knowledge, gnosis, the human reason, and intuitional knowledge. Those Sufis are sig- nificant figures in the history of Islamic thought. It is because not only they laid the foundation of Sufi teaching, but also Ghazzālī, as a milestone of the Islamic thought, benefitted from them remarka- bly.

Having exhibited all those expressions and thoughts, it can be said that the epistemology of the early Sufis is not steady. They use the terms the human reason, the heart, the kernel, and the chest inconsistently. Also, there is no standard usage of the terms gnosis, especially knowledge. However, when their statements are studied in-depth, we may see that they use the term human reason in two contexts. When they use human reason to compare with passion, they favor the former versus passion. When they use it to compare with the heart and intuitional knowledge, they favor the heart une-

<sup>70</sup> Sarrāj, *al-Lum'a*, 33, 150.

<sup>71</sup> Makkī, *Qūt al-qulūb*, 1:372, 382, 390, 2:621.

<sup>72</sup> Hujwīrī, *Kashf*, 382; Kuşeyrī, *Kuşeyri Risalesi*, 24; Qushayrī, *al-Risāla*, 618.

<sup>73</sup> Muḥāsibī, *Ādāb*, 79-80.

quivocally. They accept the hierarchy of the supervisors over human beings as follows: intuition, human reason, and passion. According to most Sufis, the human reason is an apparatus to clean the heart that the knowledge of reality comes rather than an apparatus to attain reality. Therefore, they suggest that a person cannot attain the knowledge of reality with books and scholars.

As a result of this kind of claim, they criticize the outward scholars such as theologians, jurists, and all who depend on human reason. To them, human reason is useful to abide by religious commandments and prohibitions only. Whoever wants to have a grasp of reality should follow the way of *taṣawwuf* by disciplining the self.

### References

- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-'Arabī and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- 'Afiḥ, Abū al-Alā. *al-Taṣawwuf: al-Thawrat al-rūḥiyya fī al-Islām*. Beirut: Dār al-sha'bi, n.d.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. Istanbul: Sönmez Neşriyat, 1970.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa M. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. Istanbul: İnsan Publishing, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine*. Istanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. 2<sup>nd</sup> ed. Istanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ghazzālī, Abū Ḥamid. *Fayṣal al-tafrīqa bayn al-Islām wa al-zandaqa*. Ed. Maḥmūd Bayjū. Damascus, s.n., 1992.
- Ghazzālī, Abū Ḥamid. *İḥyā' al-'ulūm al-Dīn*. 4 Volume. Beirut: Dār al-ma'rifa, 1982.
- Ghazzālī, Abū Ḥamid. *Tahāfut al-falāsifa*. Ed. Sulaimān Dunyā. Cairo: Dār al-ma'rifa, 1966.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği: Tarih, Teori ve Problemler*. Ankara: Fecr Publishing, 2018.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Jüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*. Trans. Süleyman Uludağ. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hujwiri, 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī. *The Kashf Al-Maḥjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Trans. Reynold A. Nicholson. Leiden: Brill, 1911.
- Kalābādhi, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq. *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1994.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. 14<sup>th</sup> ed. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kaya, Emrah. "İhyā'u 'ulūmi'd-Dīn'de Akıl ve Aklilik." *Bilimname*. 36 (2018): 135–164. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.434059>.
- Kelābâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. Trans. Süleyman Uludağ. 5<sup>th</sup> ed. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*. Trans. Süleyman Uludağ. 9<sup>th</sup> ed. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Makkî, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbûb*. Ed. Maḥmūd İbrāhīm Muḥammad al-Riḍwānī. 4 Volume. Cairo: Maktabati dār al-turāth, 2001.
- Muḥāsibî, Hārith. *Ādāb al-nufūs*. Ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā. Beirut: Muassasa al-kutub al-thaqāfiya, 1991.

- Muḥāsibī, Hārith. “al-Qaṣd wa al-rujū’ ilallāh”, in *al-Waṣāyā*. Ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. 219–328. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1986.
- Muḥāsibī, Hārith. *al-Ri’āya li-ḥuqūq Allāh*. Ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009.
- Muḥāsibī, Hārith. *al-‘Aql wa fahm al-Qur’ān*. Ed. Hussain Quwwatī. Beirut: Dār al-fikr, 1971.
- Muḥāsibī, Hārith. “Kitābu fahm al-Qur’ān wa ma’ānihi”, in *al-‘Aql wa fahm al-Qur’ān*. Ed. Hussain Quwwatī. 261–502. Beirut: Dār al-fikr, 1971.
- Muḥāsibī, Hārith. “Kitābu mā’iyya al-‘aql wa ma’ nāhu wa ikhtilāfu al-nāsi fihi”, in *al-‘Aql wa fahm al-Qur’ān*. Ed. Hussain Quwwatī. 193–260. Beirut: Dār al-fikr, 1971.
- Muḥāsibī, Hārith. *Risāla al-mustarshidīn*. Ed. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda. Beirut: Dār al-Islām, 1974.
- Muḥāsibī, Hārith. *Sharḥ al-ma’rifā wa badhl al-naṣiḥa*. Ed. Majdī Fathī al-Sayyid. Taṭāṭ: Dār al-ṣaḥāba lil-turāth, 1993.
- Muḥāsibī, Hārith. *er-Riāye: Neḥs Muhasebesinin Temelleri*. Trans. Şahin Filiz - Hülya Küçük. 4<sup>th</sup> ed. Istanbul: İnsan Publishing, 2011.
- Qushayrī, ‘Abd al-Karīm. *al-Risāla al-Qushayrī*. Ed. Maḥmūd b. Sharīf. Cairo: Muassasa dār al-Sha’b, 1989.
- Reis, Bedriye. “Kuṣeyrī’nin Letāifü’l-İṣārātu Bağlamında Kalbin İdraki”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019). 537-558.
- Rosenthal, Franz. “Ibn ‘Arabī between Philosophy and Mysticism: Sufism and Philosophy are Neighbors and Visit Each Other”. *Oriens*. 31 (1988): 1–35.  
<https://doi.org/doi:10.2307/1580724>.
- Sarrāj, Abū Naṣr. *Kitāb al-Luma’ fi’l-taṣawwuf*. Ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Baghdād: Dār al-kutub al-ḥadīth, 1970.
- Serrāc, Ebū Nasr. *El-Lūma’: İslam Tasavvufu*. Trans. Hasan Kamil Yılmaz. Istanbul: Erkam Publishing, 2016.
- Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān. *al-Muqaddima fi taṣawwuf*. Ed. Yūsuf Zaydān. Beirut: Dār al-Jil, 1999.
- Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Ed. Nūr al-Dīn Shurayba. Cairo: Maktabat al-Khānī, 1986.
- Tenik, Ali. *Tasavvufi Bilgi*. Istanbul: Litera Publishing, 2017.
- Tirmidhī, Ḥakīm. *Bayān al-farq bayn al-ṣadr wa al-qalb wa al-fu’ād wa al-lubb*. Ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyih. Cairo: Markaz al-kitāb li’n-nashr, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelām, Tasavvuf, Felsefe*. 12<sup>th</sup> edition. Istanbul: Dergāh Publishing, 2018.

# Knowledge in the Main Sources of the Philosophy of Sufism in the Pre-Ghazzālī Period

Emrah KAYA\*

## Extended Abstract

This article aims to elaborate on the pre-Ghazzālī period Sufis' approaches to the concept of knowledge. The article consists of three main sections. At the beginning, we will focus on description of *taṣawwuf*. And then, the concepts of knowledge and gnosis will be described. At the last section, the ideas of the Sufis on knowledge and its ways will be examined.

In this article, I will study the pre-Ghazzālī period Sufis' approaches to knowledge and human reason (*'aql*) with a philosophical perspective. Most of the Islamic philosophy researchers have been in agreement about that Ghazzālī (d. 505/1111) is a milestone in the Islamic thought. He engaged greatly in rational knowledge and wrote about theology, Islamic jurisprudence, logic, and philosophy. Afterward, he propounded that it is possible to attain the knowledge of reality by following the way of *taṣawwuf* only. To explain this way and its reliability, he wrote some books such as *Iḥyā' al-'ulūm al-dīn*, *Mishkāt al-anwār*, and *Iljām al-'awām 'an 'ilm al-kalām*. This article focuses on the approach of the Sufis such as Ḥārith al-Muḥāsibī (d. 857), Abū Naṣr Sarrāj al-Ṭūsī (d. 988), Abū Bakr al-Kalābādī (d. 990), Abū Ṭālib al-Makkī (d. 998), Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 1021), 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī (d. 1072), and 'Abd al-Karīm al-Qushayrī who lived in the pre-Ghazzālī period to human reason and rational knowledge. Those Sufis are the founders and the most important figures of the Sunnī *taṣawwuf*, which is the way that Ghazzālī followed.

In general, we may describe *taṣawwuf* as one of the Islamic sciences and a discipline that purposes a moral improvement and maturity of human beings. The foundation of *taṣawwuf* is based on the lifestyle of the Prophet Muhammad and his close companions (*ṣaḥāba*). Some Muslims after the Prophet had kept continuing this lifestyle, which is asceticism (*zuhd*) and piety (*taqwā*), for two centuries. In the third and fourth centuries after the Prophet, some Muslims had added some other thoughts and teachings to this lifestyle so that, *taṣawwuf* came out. Hence, we may say that the concept of *taṣawwuf* includes some specific ideas in addition to the lifestyle based on asceticism and piety.

As for the concepts of knowledge and gnosis, we should say first that these concepts are intertwined in the discipline of *taṣawwuf*. Even though the Sufis used these concepts interchangeably, it is clear that gnosis is in a more notable posi-

\* Assistant Professor, Sakarya University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, emrahkaya@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

tion than knowledge. It is because while a person can acquire knowledge by his reason, gnosis is possible with mystical experiences and comes to the heart.

As understood from those information, it can be said that the Sufis acknowledge two main ways to acquire knowledge. The first is the human reason, and the second is the intuition that involves the revelation, inspiration, unveiling, dream, and vision. The most remarkable point in the Sufis' approaches to the human reason is that they consider it to be a mechanism controlling the self (*nafs*). Almost all Sufis give a place broadly for this subject. The human reason prevents the excessiveness of the self, keeps away human beings from Hell, eliminates the whispers of Satan, and it has to keep the self under control. On the other hand, Sufis often stress that the human reason is not capable of knowing about God. Sufis claim that the human reason has been incapable of understanding some of the thoughts that come to the heart. Besides the knowledge regarding God, knowledge concerning the nature of revelation, the essence of the soul, mystical states, the ascension of the Prophet, and miracles of the friends (*awliyā'*) exceed the limits of the human reason. We learn from those statements that Sufis accept the divine inspiration rather than the rational efforts to have a grasp of reality. They acknowledge the superiority of intuitional ways upon rational methods. According to them, while all sciences have a limit, gnosis has no end at all because it comes from God as a bestowal. They consider themselves to be the most qualified authorities after the prophets to understand the divine speech and to decree about religious issues. Their chests are open, hearts are bright (*dīyā'*), so their knowledge about God is very sound. Gnosis that they have is not something to understand by human reason and to reveal by writing in books.

I conclude at the end of the research that the Sufis restrict human reason (*'aql*) into the worldly life while giving the intuitional knowledge priority. Also, they separate the reality (*ḥaqīqa*) from religious law (*sharī'a*). For the former, intuitional knowledge is a necessity, while the human reason is useful and responsible for the latter.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Sufism, Human Reason, Knowledge, Gnosis.







# ‘YAPI-FAİL’ BAĞLAMINDA İLİŞKİSEL DİN SOSYOLOJİSİ PARADİGMASI VE SANAL DİNİ CEMAATLER

Yusuf YARALIOĞLU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 09 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Yaralıoğlu, Yusuf. “‘Yapı-Fail’ Bağlamında İlişkisel Din Sosyolojisi Paradigması ve Sanal Dini Cemaatler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1429-1451.

<https://doi.org/10.33415/daad.724324>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 21 April 2020, **Accepted:** 09 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Yaralıoğlu, Yusuf. “Relational Religion Sociology Paradigm and Virtual Religious Communities in the Context of ‘Structure-Agency’”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1429-1451.

<https://doi.org/10.33415/daad.724324>



## Öz

Bu çalışma sosyoloji tarihinde yapı-fail ilişkisinin tarihsel anlamda günümüze kadar geçirdiği süreci, din sosyolojisi disipliniyle bağlantılı olarak ele almaktadır. Ayrıca çalışma, özel sosyoloji disiplinleri arasında yer alan din sosyolojisi disiplininin artık, küreselleşme ve modernleşme süreçlerinin bir sonucu olarak yaşanan iletişimsel gelişmeler ışığında, toplumsal araştırmalarda karma teorilere yönelmesini ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma karma teori olarak ifade edilen ilişkisel sosyoloji ile din arasındaki etkileşimi sanal dini cemaatler bağlamında konu edinmektedir. Çalışmanın amacı ilişkisel sosyolojinin teorik olarak toplumsal ilişkilerden yola çıkmasının, bir yapı olarak dini ve kurumlarını açıklamadaki yöntemini ele almak ve bu durumu yapı-fail ilişkisinin tam anlamıyla çözemediği toplumsal sorunlardan olan sanal bir ortamda kurulan cemaatler üzerinden an-

\* Doktora öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Bölümü, yusufyaralioglu@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0966-5925>

lamaktır. Makale tarihsel dokümantasyon yöntemiyle ele alınmış ve makro bakış açısıyla oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İlişkisel Din Sosyolojisi, Sosyoloji, Sanal Dini Cemaatler, Yapı-Fail, Din.

### Relational Religion Sociology Paradigm and Virtual Religious Communities in the Context of 'Structure-Agency'

#### Abstract

This study deals with the process of the relationship between the structure and agency in the history of sociology until today, in connection with the discipline of the sociology of religion. In addition, the globalization of the sociology of religion, which is one of the special sociology disciplines of the study and in the light of the communicative developments as a result of the modernization process, it now addresses its orientation towards mixed theories in social research. In this context, the study focuses on the interaction between relational sociology and religion, which is expressed as a mixed theory, in the context of virtual religious communities. The aim of the study is that relational sociology theoretically originates from social relations, to address the method of explaining religion and institutions as a structure and to understand this situation through the communities established in the virtual world, which is one of the social problems that the structure-agency relationship cannot fully solve. The article was handled with the historical documentation method and was created from a macro perspective.

1430 | db

**Keywords:** Relational Religion Sociology, Sociology, Virtual Religious Communities, Structure-Agency, Religion.

#### Giriş

Sosyal olaylara bilimsel yöntemin uygulanma girişimi, toplumsal bilimlerin doğa bilimleri karşısında bilimsel bir kategori olarak literatüre girmesini sağlamıştır (Doğan, 2014: 18). 1662 yılında İngiliz kumaş tüccarı John Graunt, insanın farklı özellikleri üzerine değişik araştırmalara yol açan doğum ve ölüm olaylarını incelemek amacıyla, Londra kilise defterlerini kullanma düşüncesini ortaya koymuştur. Bu olayın toplumsal bilimlerin başlangıcı olarak simgesel bir anlam ifade ettiği belirtilmektedir (2014: 18). Bu bağlamda toplumsal bilimlerin tam anlamıyla gelişmesi sanayi devrimi ve sonrasına denk düşmektedir. Ancak toplum üzerine araştırmalar 18. yüzyıl ile sınırlı değildir. Bu tarihten çok daha öncelerine gider ve sosyal felsefe, siyasal felsefe adlarıyla anılır. Dolayısıyla toplum üzerine araştırmalar 18. yüzyıl sonrası ve öncesi olarak değerlendirilmeye tabi tutulabilir. Örneğin 18. yüzyıl öncesi tarihlerde Eski Çağ ve Orta Çağ'da Sofistler, Platon, Aristoteles (insan siyasal 'toplumsal' bir hayvandır), Sokrates, Roma sosyoloji düşüncesi, Aziz Augustinus, İbn-i Haldun (insan sosyal bir varlıktır), Farabi; *modern*

çağlarda ise Rönesans sonrası N. Machiavelli ve T. Hobbes, Descartes, B. Spinoza, İ. Kant, J.J.Rousseau, Montesquieu ardından *Fransız Devriminden* sonra 18. yüzyıl sonraları sosyolojinin yeni durumu hakkında G.W.F. Hegel, Joseph de Maistre, Saint Simon; bu süreçlerin ardından ise sosyolojinin isim babası Auguste Comte sosyolojiye hız ve yön vererek toplumsal çalışmaların önünü açmıştır. K. Marx ile tarihsel maddecilik, H. Spencer ile evrimcilik, F. Nietzsche ile anti-Hristiyan tepki olarak toplumsal yapı ve ilişkiler incelenmiştir (Arnhart, 2018, Kongar, 2014, Coser, 2015).

Toplumsal olaylar ve toplum incelemesi sosyolojinin birinci derecede ilgi alanı içinde yer almaktadır. Bu yönüyle sosyoloji bir çeşit toplumun bilimi olarak nitelendirilir (Doğan, 2014: 18). Sosyoloji genel anlamda iki başlık altında tasnif edilmektedir. Buna göre sosyoloji, açık bir şekilde şekiller teorisini ve cemiyetin temel kuvvetlerini incelerken; özel sosyoloji, ilişkili olduğu muhtelif sosyolojik alan içinde araştırma ve inceleme yapmaktadır. Bu bağlamda din sosyolojisi özel sosyoloji içinde ayrı bir disiplin olarak değerlendirilmektedir. Dini sosyoloji, belirlenmiş ilişkiler ile sosyolojiye bağlı olduğu kadar, dinler etüdüne de bağlıdır (Mensching, 2012: 21). Bu anlamda toplumsal bir yapı olarak din, insanların doğasıyla açıklama bulan inançlar üzerinden gelişen, bu olgunun insanın yeryüzündeki en uzak geçmişine giden bir başlangıç ve gelişim serüveni ortaya koyar (2014: 23). Dolayısıyla din sosyolojisi dinin toplumla olan ilişkilerini inceler. Toplumun ana şekilleri ve dinin dış belirtileri ile ilgili sosyolojik süreçler ve toplumun yapısı ile ilişkisi, din sosyolojisinin alanına girmektedir (Günay, 2006-2009:10). Din sosyolojisinin ilgi kuracağı alan da toplum ile din arasındaki ilişkinin kendisi olarak ifade edilebilir. Din ile tabii topluluklar olan aile, kabile, millet, devlet vb. toplumsal yapıların arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi din sosyolojisinin temel görevlerinden birisidir. Modern dönemde görüldüğü gibi din sosyolojisi de genel anlamda sosyolojide değerlendirilen sosyal ilişki ve sosyal yapı arasındaki değişimden etkilenmiştir.

Bu çerçeveden hareketle yapı-fail tartışması sosyologlar kadar din sosyologlarını da yakından ilgilendirmiştir. Burada yapı-fail kavramları bizi; 'Sosyolojik anlamda toplumsal ilişkilerimizi yapılar mı, yoksa fail mi etkiler?' sorusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu sorudan yola çıkarak sosyologlar birtakım teoriler öne sürmüş ve görüşlerini bu bağlamda temellendirmişlerdir. Dolayısıyla bir sosyo-

loğun öne sürdüğü teoriyi incelerken o sosyoloğun yapıcı mı yoksa failci mi olduğu gözlenebilmektedir. Örneğin Emile Durkheim “yapı”dan yola çıkarken, Max Weber “eylem”den yani “fail”den yola çıkar. Sosyolojik anlamda bilimsel araştırma süreçlerinin temelini oluşturan ‘nitel yöntem-faili araştırır’ ve ‘nicel yöntem-yapıyı araştırır’ cümleleri bu bağlamda ortaya çıkmıştır (Çapçioğlu vd. 2018:232-233). Ancak son dönemlerde giderek karma araştırmalar yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>1</sup> Bu durum aynı zamanda dini sosyolojik olgu ve olayları da ilgilendirmektedir. Son dönemlerde yaşanan teknolojik gelişmeler ve iletişim araçlarının ve özellikle de internetin yaygınlaşması, sosyolojide karma yapıların ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, ilişkisel sosyoloji olarak öne sürülen teori, karma bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bir yapı olarak ‘din’ içinde barındırdığı yapısal özellikleriyle ‘ilişkisel din sosyolojisi’ ile bağlantı kurmaktadır. Bu durum küreselleşme sürecinin bir boyutu olan iletişimsel boyutla da ilgili olarak temelde dini cemaatlerin sosyolojik anlamda sanal ortama taşınması ile artık gündelik hayatta sabit durağan bir din anlayışından ‘akışkan bir din anlayışına’ geçildiğini de göstermektedir. Özellikle son zamanlarda küreselleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak iletişimsel ve teknolojik boyutu bağlamında gelişmenin hız kazanmasıyla, daha çok bireysel hayata odaklanan ve gündelik hayata indirgenen bir din anlayışına doğru değişen *din algısı* ön plana çıkmaktadır (Güneri-gök, 2019:123). Bu anlamda sosyolojik olarak yapı-fail teorisinden ziyade ‘ilişkisel din sosyolojisi’ teorisinin karma bir teori olarak sosyolojik değerlendirme sürecinde ön plana çıktığı ifade edilebilir.

1432 | db

Dolayısıyla bu çalışmada ilişkisel sosyolojinin teorik çerçevesi ele alınarak din ile ilişkisi açıklanacaktır. Çalışma tarihsel-dokümantasyon yöntemiyle oluşturulmuş olup, makro bir perspektifle ele alınmıştır. Ayrıca bu çalışmada ‘Modern ve postmodern dönemde din sosyolojisinde yapı-fail ilişkisi ne yönde oluşmuştur?’ ‘İlişkisel sosyoloji ile din arasındaki ilişki ne yönde ele alınmaktadır?’ bu bağlamda ‘Din Sosyolojisi disiplini içinde ele alınan yeni

<sup>1</sup> Çalışmada karma araştırmalar olarak ifade edilen terim ile ilişkisel teori kastedilmektedir. İlişkisel din sosyolojisi teorisi de bu bağlamda ele alınmaktadır. İlişkisel din sosyolojisi, belirsiz olarak kodlanan dini pratiklerin, dini ritüellerin, dini cemaatlerin hem bir yapı olarak ele alınmasına hem de yapı içinde bulunan bireylere yani ‘fail’e karma değerlendirme yapmak suretiyle belirsizliği aşmaya çalışmayı hedefleyen bir teoridir.

eğilim olarak 'sanal dini cemaatler' bu çerçevede ele alınabilir mi?' sorularına cevap aranacaktır.

### **Modern ve Postmodern Dönemlerde Din Sosyolojisi ve Yapı-Fail İlişkisi**

Genel anlamda sosyolojinin ilgisi toplumun kendisidir. Din sosyolojisinin ilgisi ise toplum içinde yer alan her müessesenin din ile ilişkisi, her türlü sosyal ilişki ve sosyal yapı ile din arasındaki ilişki olarak ifade edilebilir (Erkal, 2000: 9). Bu bağlamda sosyoloji disiplini 19. yüzyılda Batı Avrupa'da sosyal, siyasal, kültürel ve dini şartların bir sonucu olarak kendine özgü kuram, teori ve yöntemiyle ve dahi konuları ele alış biçimiyle ortaya çıkmış bir sosyal bilim dalı olarak görülebilir (Bodur, 2018: 180).

Din sosyolojisi disiplininin Batı sosyolojik düşüncesinde bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmesi 19. yüzyılda Hooker'ın Anglikan kilisesini savunmak için yazdığı meşhur 'The Laws of Ecclesiastical Polity' (Kilise Yönetiminin Kanunları) adlı eseri örnek gösterilirken, İslam sosyolojik düşüncesinde ise İbn-i Haldun tarafından 'Kitabu'l İber' (Dünya Tarihi) adlı eserine yazdığı mukaddimesinde, geliştirilen dini ve siyasi değişimin döngüsel teorisi din sosyolojisi disiplini için bir başlangıç noktası olarak gösterilmektedir (Akyüz ve Çapçuoğlu: 2015: 71). Din sosyolojisi disiplininin tarihi İlkçağ Yunan felsefesine kadar götürülebilse de bu yazıda din sosyolojisi biliminin, özellikle aydınlanma dönemi ve sonrası doğuşu ve gelişimi sırasında ortaya atılan teorilerin 'yapı-fail' ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Sosyal düşünce tarihini, toplum-birey ilişkisi adıyla belki de yüzyıllardır meşgul eden sorunsal, sosyolojikleştirilmiş formuyla yapı-fail ilişkisi şeklinde tezahür etmiştir (Balkız Öğütler, 2012: 34). Sosyoloji literatürü içinde uzun dönemlerden beridir süregelen yapı-fail tartışmaları, yapı-etkileşim, tümevarım-tümdengelim, makro-mikro, nitel-nicel vb. sosyal kuram inşası süreçleri arasındaki ilişkileri, bir biçimde sosyal bilimsel bilgi edinme etkinliği ile kapsamış oldukları günden bugüne tartışılmakta ve yine bugün de farklı boyutlarıyla ele alınmakta olan temel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır (Uluocak, 2016: 102-103). Bu tartışmalar içinde sosyal dünyanın öncelikli olarak 'süreçlerden mi' yoksa 'ilişkilerden mi' veya 'yapısal faktörlerden mi' oluştuğu konusunda belirli perspektifler bütünü olarak ortaya çıkan 'ilişkisel sosyoloji' günümüzde

daha sık duymaya başladığımız bir kavram haline gelmiştir (2016: 102).

Sosyoloji disiplini 19. yüzyılda Auguste Comte'un 'sosyoloji' terimini kullanmasıyla genel anlamda 'modernleşmeyi' açıklamaya yönelik yaptığı bir tanımdan ibaret olarak görülmektedir (Coser, 2015:25). Auguste Comte bir yapı olan dini ele almış ve modernleşme süreciyle bağlantılı olarak dinin toplumdaki ve birey üzerindeki etkisinin azalacağını iddia etmiştir. Bu bağlamda Comte'un üç hal kanunu olarak ifade ettiği evrimci sosyolojisinin anlaşılabilmesi için küreselleşme olarak ifade edilen süreçte yaşanan modernleşmenin<sup>2</sup> bilinmesinde yarar vardır. Ancak modernleşme sürecinin bilinmesi için de küreselleşme teriminin anlaşılmasında yarar vardır.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Modernleşme süreci, birinci aşamasında '**kültürel devrimi**' içermektedir. Kültürel devrim, kendi içinde üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama olan '**aydınlar felsefesi**' ile Kilisenin öğretileri ele alınmaya başlanmıştır. İkinci aşamada '**Rönesans**' ile sanattaki büyük değişim kendini göstermiş ve nihayetinde son aşama olan üçüncü aşamada '**Reform**' hareketleri başlamış ve kültürel değişimin zeminini hazırlamıştır. Diğer yandan modernleşme sürecinin ikinci safhasında siyasi devrim olarak '**Fransız ihtilali**' göstermemiz mümkündür. Modernleşmenin üçüncü safhasında ise '**Sanayi devrimiyle**' üretim biçiminin dönüşümü ve insanın özgür emeğinin dönüşümü konusunda değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Son aşama olan ve modernleşmenin son safhası olan '**Bilim devrimi**' ise akıl temelinde deney ve gözlem tekniklerinin yaygın ve yoğun bir şekilde kullanımıyla dünyadaki birçok bilimsel sırrın çözülmesine neden olmuştur (Yelken, 2019).

<sup>3</sup> Küreselleşme terimi ise tam anlamıyla bir açıklaması olmamakla birlikte yaygın kabul gören ve birbirinden farklı anlamlara gelen, uluslararasılaştırma, evrenselleşme vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca liberalizasyon, batılılaşma, karşılıklı bağımlılık, modernizasyon gibi çeşitli terimlerle eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülmektedir (Bayar; 2011,25). Bu tanımlardan hareketle yine Robertson'un tanımıyla küreselleşme; '**yerelin – evrenselleşmesi, evrenselin- yerelleşmesi**' olarak ifade edilmektedir (Robertson 2000: 361). Yapılan çalışmalarda küreselleşme teriminin ekonomik, sosyal, siyasi, dini, kültürel, teknolojik, iletişimsel, çevresel ve demografik boyutlarının olduğu görülmektedir. Nitekim Macit, küreselleşmeyi, bir sistemin giderek artan sayıda insanı çeşitlenen biçimlerde aynı anda etkilemesi bakımından ele almakta ve '**iletişimsel**' boyutuna vurgu yapmaktadır (Macit, 2003: 89). Diğer yandan Yapıcı ve Yıldırım'a göre ise küreselleşme, ABD ekonomik gücü ve sömürgeciliği ile irtibatlandırılan bir olgu olarak değerlendirilmekte bu bağlamda '**ekonomik**' boyutu ön plana çıkarılmaktadır (Yapıcı ve Yıldırım, 2003: 120). Kılıç ise küreselleşme terimini, iletişim ve ulaşım hizmetlerindeki hızlı gelişimin sonucu ortaya çıktığını ifade etmekle '**teknolojik ve iletişimsel**' boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Aslan'a göre ise küreselleşme, ekonomi ve milletler arası ilişkiler alanıyla ilgili olarak daha çok gündeme gelen küreselleşme terimi, daha ziyade kültürel faktörlerin yaygınlaşmasını sağlayan ve aynı zamanda dini etkileyen bir olgu olarak ilgilendirmektedir. Bu çerçevede Aslan, '**kültürel**' boyutunun önemini ifade etmektedir (Aslan, 164). Dolayısıyla küreselleşme her yönüyle bir evrenselleşme faaliyeti olarak görülebilir.

Aydınlanmacı geleneğin evrimci karakterini benimseyen Auguste Comte, üç hal yasası olarak ifade ettiği; her toplumun kat etmesi gereken süreçlerin birinci safhasında, *teolojik evrede*, dini inançların etkili olduğunu ve bütün yaşantısal problemlerin Tanrı'ya atfedilerek çözümleneceğini savunmaktadır. İkinci safha olan *metafizik evrede* ise Comte, dinde bir zayıflamanın baş gösterdiğini iddia etmiştir. Son olarak üçüncü aşamada *pozitif evrede* dinin tamamen yok olacağını savunmuş ve bilimin insan düşüncesinin tek egemen gücü haline geleceğine inanmıştır (Bodur, 2018: 180). Görüldüğü üzere Auguste Comte bir yapı olan dinin etkisinin kırılmasından bahsetmesi bakımından yapıcı olarak nitelendirilebilir. Diğer yandan Herbert Spencer 'Dinin sosyal hayata en güçlü etkisi ilkel toplumlarda, en zayıf etkisi ise sanayi toplumlarında görülebilir.' ifadesiyle genel anlamda sürece ilişkin bir değerlendirme yapması bakımından failci olarak nitelendirilebilir. Emile Durkheim ise yapıdan yola çıkarak dini, kutsal şeylere ilişkin inanç ve uygulamalar bütünü olarak ifade etmiştir. Bu bağlamda din ona göre toplumun temel yapı unsurlarından birisidir (Durkheim, 1976: 47). Max Weber ise toplumsal eylemden yola çıkarak 'şehir tipolojisi' olarak değerlendirdiği din sosyolojisinin ana konularında, kültürler arası karşılaştırmalı incelemelerin temel amacının, dini davranışın o davranışı gerçekleştiren kişi (aktör) açısından ifade ettiği anlamı, rasyonel ve empatik bir biçimde anlatması bakımından (Verstehen) failci olarak nitelendirilmektedir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2015: 90). Max Weber'den büyük ölçüde etkilenen Joachim Wach ise dini sosyolojik olarak tipolojilere ayırmış, bu çerçevede din ve toplum arasındaki etkileşimi incelemiş ve esasen dini kutsalın tecrübesi olarak tanımlayan Rudolf Otto'nun temel kavramlarından hareketle, dinin toplumsal işlevlerinin çift kutupluluğuna dikkat çekmiştir. Bu durum dinin olumlu ve bütünleştirici etkisi veya olumsuz ya da yıkıcı etkisinden ortaya çıkmaktadır. Joachim Wach, dinler içinde inanç tipolojisi yaparak 'kurucu, reformcu, peygamber, elçi, kâhin, veli, rahip, büyücü...' gibi dindar kişiliklerin önemine dikkat çekerek fail odaklı bir din sosyolojisi metodu benimsemiştir (2015: 92). Din sosyolojisi disiplininin mihenk taşları olarak gösterilen sosyologların çalışmalarında yapıyı mı yoksa faili mi esas olarak oluşturdukları belirlenebilmektedir.

Modern dönem sosyologlar modernite ile beraber bir diğer kavram olan 'sekülerleşme' ile dinin otoritesinin hem kurumsal hem de bireysel boyutta gerileyeceğini ve en sonunda tamamen ortadan

kalkacağını 'yapı-fail' bağlamında savunmuşlardır. Sekülerleşme terim anlamı olarak Marshall sözlüğünde; modern sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreç olarak ifade edilmektedir.

Dinlerin gerilemesi, Ortodoks inanca bağlılığa, ödeneğe, dinsel törenlere katılmaya, üyelik ve saygı çerçevesindeki örgütlü din desteğine ve bayramlar gibi dini etkinliklerin toplumsal yaşamdaki önemlerine bakılarak hesaplanır. Bu kriterlerden hareketle, modern toplumların yirminci yüzyılda bir sekülerleşme sürecinden geçtiği iddia edilmiştir (Marshall: 1999, 645). Ancak sekülerleşme tezinin eleştirilere tabi tutulmasını içeren başta son dönem din sosyologlarından olan Peter Berger *The Social Reality of Religion* adlı eserinde insanların, dünyayı anlamlandırabilmek için bir 'kutsal gök kubbe'ye' ihtiyaç duyduklarını, çünkü anlamsızlığın düzenli evrenimiz açısından bir tehdit oluşturduğunu iddia etmiştir (1999: 646).

Görüldüğü üzere modern dönemde dinin ortadan kalkacağına dair bu yaklaşım tarzı modern dönem sosyologları tarafından yapı-fail temelinde ortaya atılan sosyolojik teoriler ve kuramlar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Her ne kadar modernite bağlamında dinin etkisinin kırılacağı görüşü hâkim olmuşsa da bu durum 21. yüzyıl din sosyolojisinde pek mümkün görünmemektedir. Nitekim günümüzde moderniteye karşı varlığını koruyan bir yapı olarak din karşımıza çıkmaktadır (Şallı: 2017: 74).

Bu çerçevede günümüzde etkisi azalmayan, aksine insanların giderek daha fazla etkisi altına girdiği din fenomenine, küreselleşme süreciyle beraber iletişim ve teknolojiye yaşanan gelişmelerle, sosyologların yapı-fail ilişkisinden çok karma değerlendirmelere yönelmekte oldukları görülmektedir. Bu çerçevede sosyal ağlar üzerinden kurulan cemaat veya gruplar artık ulus ötesi konumda dahi üye olma sıfatını taşıyabilmektedir. Bu durum bahsedilen cemaat veya grubun bir yapı veya fail araştırmasına tabi tutulmasını hayli zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı sosyologlar 'ilişkisel sosyoloji veya ilişkisel din sosyolojisi' paradigmasıyla toplumsal sorunlara cevap aramaktadır. Bu karma teori, çalışmada 'ilişkisel sosyoloji' olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda diğer başlıkta ilişkisel din sosyolojisi ve din arasındaki ilişki ele alınacaktır.



## İlişkisel Sosyoloji ve Din

İlişkisel Sosyoloji ilk defa Türk asıllı sosyolog Mustafa Emirbayer tarafından 'İlişkisel Sosyolojinin Manifestosu' (Emirbayer, 1997: 21) olarak yayınladığı makalede kullanılmıştır. İlişkisel Sosyoloji en geniş anlamda toplumsal hayatı, toplumsal ilişkileri inceleyerek araştırır (Powell ve Dépelteau, 2015: 15). Sosyoloji ve din sosyolojisi disiplinlerini geçmişten bugüne kadar sosyologlar birbirinden farklı çeşitli nesnelere birine veya diğerine odaklanarak tanımlamaya çalışmışlardır. Klasik gelenek bize toplumsal olguları, toplumsal davranışları, toplumsal sınıfları, formları tanımlamış ve vermiştir. Geçmiş yüzyıl ise sembolleri, çıkar gruplarını, sistemleri, kurumları, etno-metotları, dini pratikleri, dini kimlikleri, dini işaretleri, dini söylemleri ve pek çok konuyu, yapı-fail çerçevesinde sosyoloji disiplinine eklemiştir (2015: 15). Bu bağlamda farklı analiz nesnelere her biri, sosyolojide işlevselci din teorisi, çatışmacı din teorisi, etkileşimci din teorisi, yapısal işlevselci din teorisi, etkileşimci din teorisi, yapısallaşımci din teorisi, kültürel sosyoloji vb. farklı bir uygulamayı tanımlamaya yardımcı olmayı hedeflemiştir (Bodur ve Çapçioğlu, 2015: 114-115). Bir anlamda ilişkisel sosyolojide ifade edilen kuramlar ve teoriler gibi farklı bir analiz nesnesiyle ve bu nesneyi incelemekte kullanılan farklı yaklaşımlarla tanımlanan bir teori, kuram veya bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır (Powell ve Dépelteau, 2015: 15).

db | 1437

İlişkisel sosyologlar 'toplumsal ilişkileri' incelerler. Örneğin, Emile Durkheim'ın *The Rules of Sociological Method (Sosyolojik Yöntemin Kuralları)* isimli eserinde toplumsal olguları tarihin belirli anında var olan ve bireylerden ayrı olarak bir gerçekliğe sahip 'şeyler' olarak tanımlarken (Durkheim, 2016: 44), ilişkisel sosyologlar bu konuda toplumsal olguları ayrı bir gerçeklik düzeyinde değil bireylerin hayatına içkin bir düzeyde faaliyet gösteren, etkime ve etkileşim cereyanlarının teşkil ettiği süreçler olarak düşünürler (Powell ve Dépelteau, 2015: 16). Diğer yandan Max Weber'in *Economy and Society (Ekonomi ve Toplum)* eserinde sınıf, statü ve iktidar gibi toplumsal nitelikleri bireylere atfedilen "yaşam şansları" gibi özellikler temelinde tanımladığı, toplumsal ilişkilerin kendisini bireyselci temelde (bireylerin davranışlarının karşılıklı olarak birbirine yönlendirilmiş olma olasılığı olarak) tanımladığı ve din, etnisite ve devlet dâhil her tür kolektif olgunun bireylerin öznel açıdan anlamlı, güdülenmiş davranışları temelinde anlaşılmasını önerir-

ken, ilişkisel sosyologlar daha ziyade bireylerin nasıl olup da neredeyse her zaman diğerleriyle karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin ağına düştüğünü ve teorik açıdan bile ilişkisel bağlamlarından ayrı bir şekilde anlamayacaklarını vurgulamaya eğilimli durumunu inceleyenler.

Bu bağlamda ilişkisel din sosyolojisi, birey-toplum ikiliğini ve yapı-fail ikiliğini hem bireyleri hem de bireylerin iştirak ettikleri 'dini gruplar, dini topluluklar, dini kurumlar ve aynı zamanda dini sistemler' gibi daha büyük oluşumları gerçeklik düzeyine, ilişkisel bir düzeye ait olarak kavramsallaştırma yoluna başvurarak aşmaya çalışmıştır (Powell ve Dépelteau, 2015: 17). Toplumsal oluşumlar 'yapılar, kurumlar, sistemler' *bağımlı insanlar arasındaki bir ilişkiden ibarettir*. Aynı derecede önemli olarak da insanın bireysel davranışı her zaman ve her yerde ilişkiler içinde ve ilişkiler aracılığıyla gerçekleşen eylemler olarak ifade edilir (Powell ve Dépelteau, 2015: 18). Bu bağlamda ilişkisel sosyoloji, sosyal ilişkileri sosyoloji disiplininin merkezine koyan bir yaklaşım olarak görünürken ayrıca sosyoloji disiplininin en önemli kavramının da 'sosyal ilişki' olduğunu öne sürer.

Bu tanımdan hareketle aynı zamanda din de sosyolojik olarak bir ilişkiler ağından ibarettir. Bu konuda ilişkisel din sosyolojisiyle bağlantılı olarak postmodern sosyolog olan Bauman, gündelik rutinleşmiş veya kurumsallaşmış eylemler süreklilik dâhilinde bozulmadan devam ettiği sürece, bireyin evrenin gerekçeleri ve amaçları üzerinde düşünmeye çok zaman bulamadığını ifade etmektedir. Ancak kurumsallaşmış yapı endişe veya korku üretmeye başladığı zaman '*yeni cemaat arayışları*' ortaya çıkmaktadır (Bauman 2000: 240 akt. Günerigök, 2019: 124). Bu durumda Bauman'a göre bir yapı olarak din bireyin yaşamının doğasından doğan ya da gündelik hayatın başında veya içinde olan bir şey değil, sonradan ortaya çıkarılan bir 'şey' olmalıdır (Günerigök, 2019: 125). Dini, kutsalla ilişkilendirerek değil, insanın çaresizliğinin ürettiği bir kurum olarak açıklamaya çalışan Bauman, dinin bir algılanma şekli olarak gördüğü köktencilik, postmodern toplumla ilişkili olduğunu savunmaktadır (Bauman, 2019: 253, Kara, 2013: 15). Ayrıca Bauman *Postmodern ve Hoşnutsuzlukları* kitabında din içinden çıkan ve postmodern dönemde revaçta olan 'köktencilik' durumuyla alakalı olarak; postmodern durumu piyasa idaresindeki bir tüketici toplumun zehrine yani, riskin bulaştığı özgürlüğe karşı radikal bir çözüm

olarak ifade etmektedir. Buna örnek olarak ise Ayetullahlar ya da Müslüman Kardeşler tipi İslami entegrizmi, günümüz Hasidik Hareketi'nin Lubavitch Tarikatı ve İncil Kuşağı'nın (Bible Belt) misyoner (evangelist) kiliseleri örnek olarak verilebilir. Nitekim bu cemaatler, bir zamanlar vatandaşlık hakları çerçevesinde devletin sağladığı 'seküler' koruma ağlarının tamamının hızla serbestleştirilmesi ve özelleştirilmesiyle birlikte bireyler sıfatıyla, bireylere musallat olan postmodern korkulara verilen geniş bir postmodern tepki ailesinin üyeleri olarak değerlendirilmektedirler (Bauman, 2019: 274).

Görüldüğü üzere postmodern sosyolog olarak Bauman, bir yapı olarak dinin hayat üzerindeki etkisini modern öncesi ve modern sonrası olarak ayırmaktadır. Modern öncesi bir bireyin yaşamında çok az belirsizliğin olduğunu belirtmektedir. Bireysel yaşamın ufukları içinde neredeyse hiç değişmeyen bir dünyada, doğumlarından itibaren çok açık bir biçimde çizilmiş hayat yollarında yürüyen bu dünyanın sakinleri bütün yaşamları boyunca çok az sürpriz beklentisiyle yaşamaktaydılar (1997: 262). Ancak bu bağlamda postmodern dönemde bir belirsizliğin söz konusu olduğunu belirten Bauman, halihazırda korkunç olan durumun birey olarak insanın günlük koşuşturmalarından her tarafına sinmiş, korkunç bir bilmece olarak tanımladığı ölüm anını kodlamamakta, bu durumun aksine, bizzat bireyi hayatın akışında bulunan şey olarak tasvir etmektedir (1997: 263).

İşte ilişkisel din sosyolojisi tam da bu noktada devreye girmekte ve belirsiz olarak kodlanan dini pratiklerin, dini ritüellerin, dini cemaatlerin hem bir yapı olarak ele alınmasına hem de yapı içinde bulunan bireylere yani 'fail'e karma değerlendirme yapmak suretiyle bu belirsizliği aşmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda modernleşme sürecinin en temel özelliği olan iletişimin ortaya çıkardığı sanal ortam da tabii olarak dini cemaatlere ev sahipliği yapacaktır. Sanal cemaatler, geleneksel cemaatlerde bulunan özellikler içindeki grup dayanışmasından çok *bireye* önem atfeden bir konuma gelmiştir. Bu bağlamda dini cemaatler 'sanal dini cemaatler' olarak varlık göstermeye başlamıştır. Bu durum bir *yapı* olarak cemaatin ve birey olarak *failin* birlikte incelenmesini artık zorunlu kılmaktadır. Diğer başlıkta sanal dini cemaatlerin bu süreçte konumu ele alınacaktır.

### Ağ Toplumunda Bir Yapı Olarak ‘Sanal Dini Cemaat’

Sosyolojinin, tarihi boyunca toplumsal yaşamı çözümlenmek adına sürekli olarak kavramlaştırma yoluna başvurduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda sosyoloji disiplininde ‘cemaat’ kavramının, toplumsal yaşamın en temel biçimini ifade eden bir kavram olarak tipleştirilmesi kuşkusuz modern sosyoloji ile birlikte gerçekleşmiştir (Yelken, 1999: 24). Cemaat kavramı sosyoloji sözlüğünde cemaatin üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir şeye –genellikle ortak bir kimlik duygusuna dayanan, özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak ifade edilir (Güler, 2018: 38). Diğer bir sosyoloji sözlüğünde; cemaat (Gemeinschaft) müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde aynı mekânda bir arada yaşayan kuvvetli bir dayanışma ve bütünleşme içinde olan yoğun birlik şuuruna sahip insan topluluğu olarak nitelendirilir. Ayrıca cemaat duygusu ise bir anlamda ötekini dışlayarak gerçekleştirilen bağlılık olarak ifade edilmektedir (Güneş 2015: 48). Sosyoloji tarihinde cemaatin sosyolojik temellerine bakıldığı zaman, kavram olarak Tönnies’le başladığı görülür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken durum, bu kavramın Tönnies’le birlikte varlık bulduğu yanılgısıdır. Nitekim bu demek değildir ki, Tönnies öncesi düşünce tarihinde de toplumsal bir varlık olan insanın en ilksel ve en temel yaşama biçimi olan cemaat durumuyla ilgili hiçbir şey söylenmemiş olsun (1999: 24). Nitekim Yelken’e göre Cemaat, Tönnies öncesi ve sonrası olarak kodlanmıştır. Tönnies öncesi cemaatin, Platon’un öğrencisi Aristoteles’in düşünce sisteminde de izlerine rastlanmaktadır. Nitekim Aristo, insanı ‘siyasal bir hayvan’<sup>4</sup> olarak nitelerken ayrıca ‘doğa yasası uyarınca kurulan ve günbegün sürüp giden birlikler’den bahsetmesi bakımından örneklik teşkil eder. Bahsedilen bu birliklerin ilki aile olarak ifade edilir ve bu aşamadan sonraki aşama ise ‘köy’ olarak nitelenir. Ona göre köy birliklerinden sonraki aşamada ise ‘şehir ya da devlet’ gelmektedir. Aristo’nun tanımına göre: “Devletler, polis yönetimleri şeklinde örgütlenmiş yurttaşlar ‘cemaati’dir.” (Yelken, 1999: 26). Tönnies bu bağlamda aileyi ‘kan cemaati’, ardından gelen cemaat olan köyü ‘yer cemaati’ ve son olarak topluluk içgüdüsünü ‘doğal irade’ (natural will wesenwille) olarak tanımlar (Tön-

<sup>4</sup> Bkz. Detaylı bilgi için Münci Kapani (2012): Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayın Evi, 29. Basım, Ankara. S.23.

nies, 1957: 41 akt. Yelken, 1999: 26).<sup>5</sup> Ardından bir Müslüman filozof olan İbn-i Haldun'un 'asabiye' kavramıyla, birtakım düşünür-  
lere göre cemaat kavramının, Tönnies'teki 'doğal irade' kavramına  
denk düşmesi hasebiyle büyük benzerlikler içerdiğinden bahsedile-  
bilir. Ayrıca İbn-i Haldun'un insanı, 'tabiat icabı sosyal bir varlık'  
olarak görmesi ile de cemaat kavramını işaret ettiği söylenebilir  
(İbn-i Haldun, 2018: 125). Bu bağlamda genel olarak cemaat ve  
cemaat duygusu çerçevesinde cemaatler: "İrk, etnik menşe, kültür  
bakımından farklılaşmış, fertlerden meydana gelen ve fertler arası  
şahsi, sıcak, samimi veya içli dışlı bağlantılar üzerine kurulmuş olan  
küçük, homojen ve mahrem topluluk" olarak ifade edilir (Güneş,  
2015: 72).

Dini cemaat ise bireylerin inanç sistemlerinin içsel değişim yo-  
luyla köklü değişimini hedefleyen sosyolojik bir birliktir (2015: 72).  
Burada önemli olan bir konu vardır. Dini grup ile dini 'cemaat' ka-  
rıştırılmamalıdır. Çalışmada, dini gruplar olarak nitelendirilen ve  
din sosyolojisi disiplininde dinden doğan '*sırf dini gruplar*' değil,  
*doğal dini gruplar* olarak nitelendirilen grup şekli olan 'dini cemaat'  
belirtilmektedir.<sup>6</sup> Bu bağlamda dini cemaatin ailede başladığını,  
klan-kabilede devam ettiğini, mahalli birlikler olan 'köy ve şehirler-  
de' varlık gösterdiğini ifade edebiliriz. Diğer yandan din tarihinde  
ortak bir geçmişe, geleneklere ve kültürel çevreye sahip *milli toplu-  
luklar* da doğal dini gruplar arasında bir kesimi temsil ederler. Mil-  
let bir dil, gelenek ve kültür etrafında bir araya gelen 'cemaat' ola-  
rak nitelendirilir. Buna bağlı olarak milli dinlerde bir millete bağlı  
inanç ve ibadetler eşliğinde gelişirler (Güngör, 2019: 12). Görüldü-  
ğü üzere cemaat kavramı aynı zamanda dini bir işlev de görerek  
toplumun en küçük toplumsal kurumu olan 'aileden' başlayarak  
cemaat üyelerini etkilemektedir.

Yukarıda ifade edilen doğal dini grup kavramının niçin dini  
cemaat kavramı yerine kullanıldığını daha iyi anlamak için Yel-  
ken'in *Cemaatin Dönüşümü* adlı eserindeki 'grup' tanımının sosyolo-  
ji disiplininin 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, aslında kökleri

<sup>5</sup> Tönnies cemaat çeşitlerini tipolojik olarak açıklamaktadır. Örneğin Kan Cemaati; Aile, klan, Aşiret gibi kan ilişkisi olan topluluklara verilen isimdir. Mekân cemaati (komşuluk ilişkileri), Fikir Cemaati (dostluk ilişkileri) detaylı bilgi için bkz. Yelken Ramazan (1999). *Cemaatin Dönüşümü* geç modern dönemde cemaat sosyolojisi. Vadi Yayınları. 1. Basım, Ankara. s 43.

<sup>6</sup> Bkz. Bu konuda Akyüz Niyazi (2015): *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 'Dini Gruplar Sosyolojisi'. Editörler: Akyüz Niyazi ve Çapçoğlu İhsan, Grafiker yayınları, Ankara. S.463-480

kurucu sosyologlara dayanan yeni ve kullanışlı bir kavramın bulunması ile alakalı olduğu ifade edilmektedir. Bu anlamda cemaat kavramı 'grup' olarak kavramsallaştırılmıştı (Yelken, 1999: 77). Bu bağlamda aslında günümüzde *grup* olarak kodlanan toplumsal kurumların kökeninin *cemaat* olduğu anlaşılmaktadır.

Buradan hareketle toplum bilim başından beri hep büyük genellemeler yaparak, büyük anlatılar dediğimiz 'teoriler' oluşturdu. Daha sonra evrimsel şemalar, büyük dikotomilerle toplumsal olguyu anlamaya çalıştı. Bu süreç içinde toplumbilim aynı zamanda büyük genellemeler ve sistemlerin aşırı büyüklüğü içinde kaybolduğunu, elde somut bir şey kalmadığını hissedip en dipteki şeye ulaşmaya çalışarak '*toplumsal ilişkiye*' yöneldi. Onları sınıflandırdı ve betimledi. İşte 'grup' kavramı bu arayışın cevaplarından biri olarak, cemaatten sonra kullanışlı bir kavram özelliğiyle sosyoloji disiplininin ve dahi din sosyolojisi disiplininin köşe taşı hâline geldi (1999: 78).

1442 | db

Yaşanan küreselleşme süreci ve aynı zamanda modernleşme sürecinde sosyolojik anlamda değişen ve dönüşen cemaat kavramı, post-modern dönemde ne ile karşı karşıyadır? Bilindiği gibi her toplumsal dönüşüm sürecinde toplumsal yapılarda da köklü değişiklikler oluşmakta ve bu süreçlerle birlikte, algılar ve yaşam biçimleri de dönüşmektedir. Teknolojik anlamda elektronik iletişim araçlarının gelişmesi ile internetin yaygınlaşması dolayısıyla toplumsal ilişkileri içeren yeni iletişim düzenleri oluşmuştur. Toplumsal eylemler coğrafi ve zamansal sınırı aşarak yeni ve sonsuz uzunluktaki zaman ve mekân algısı çerçevesinde yeniden yapılanma yoluna girmiştir (Çiftçi vd. 2017: 331).

Bu bağlamda karşımıza 'sanal cemaat veya sanal dini cemaat' çıkmıştır. Sanal cemaatler geleneksel cemaat tipinden farklı olarak, sosyal hayat ile yeni iletişim teknolojilerinin buluşmasının doğal sonucu olarak bilgisayar ağları üzerinde çıkmıştır (Haberli, 2014: 84). Bu cemaatleri 1970'li yıllarda BBS ve USENET üzerinde ortaya çıkan forum ve haber gruplarına kadar götürmek mümkündür. İnternet kullanıcılarının birbirleriyle bu ağlar etrafında iletişime girmesi sonucu, daha önceleri farklı bilgisayarları birbirine bağlayan ağlar, böylece aynı düşünce ve inanca sahip insanları bu sanal alanlarda bir araya getirmeye başlamıştır (2014: 84). Sanal alanlarda çıkan cemaatlere ise dikkat çeken ilk kişi ise 'Howard Rhein-

gold'dur.<sup>7</sup> Rheingold bu kavramı yüz yüze iletişim kurma imkânı olmayan, düşünce ve fikirlerini BBS'ler veya benzeri dijital ağlar üzerinden paylaşan kullanıcı topluluklarını ifade etmek amacıyla kullanmıştır (Haberli, 2014: 85). Sanal cemaat kavramını farklı şekilde tanımlayanlar da olmuştur. Bunlardan birisi olan Jan Van Dijk'e göre sanal cemaatler; herhangi bir zaman ve fiziksel ortamdaki bağımsız, yaşam tarzları veya benzer birçok nedenden ötürü bir araya gelmeleri mümkün olmayan kullanıcıların internet ortamında etkileşim içine girdikleri sosyal örgütlenmeler olarak tanımlanmaktadır (Dijk, 2001: 50, Haberli, 2014: 85).

Sanal dini cemaatler ise sosyal hayatın en önemli kurumlarından olan dini cemaatlerin internet üzerinde örgütlenmeleri olarak görülmektedir. Ancak belirtmelidir ki sanal dini cemaatlerin salt internet ortamında oldukları söylenemez. Zira ilk sanal dini cemaatler, üyelerini faaliyetlerinden haberdar etme şeklinde tezahür etmeleri bakımından sadece ağ üzerinden bir iletişim sağlamaktaydılar. Sanal dini cemaatler, aynı dini inanç ve pratikler bağlamında veya çeşitli dini konu ve problemler etrafında bir araya gelen kullanıcı toplulukları olarak ifade edilmektedir (2014: 92).

Dini grup veya organizasyonların sanal bir cemaat oluşturmaya en iyi örnek sanal kiliselerdir. Bu kiliseler mensuplarıyla iletişimi ve ilişkilerini devam ettirmek ve aynı zamanda yeni üyeler bulmak için bu yolu tercih etmektedirler. Kiliselere ait sanal cemaatlerin yanı sıra, internet ortamında neredeyse bütün din, mezhep ve dini gruplara ait cemaatler mevcuttur.

Sanal dini cemaatler, bireylere ve dini gruplara geleneksel cemaatlerin sunamadığı birtakım imkânları sunabilmektedir. Bu imkânlar:

- Bu cemaatlerin en önemli özelliklerinden birisi dağınık halde bulunan cemaat mensuplarının zaman ve mekân bariyerlerini aşarak iletişim kurmalarına imkân sağlamaktır.
- Sanal dini cemaatler, bir zaman mekân sınırlaması olmaksızın mensuplarının maneviyatına yönelik katkıda bulunabilmektedir.

<sup>7</sup> Rheingold ilk sanal cemaatlerden olan The Well'in kurucularından olarak bilinmektedir. 1985 yılında kurulan bu site günümüzde en büyük ve etkin sanal cemaatlerden olarak gösterilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. <https://www.well.com/>.

Ancak sanal ortamda geleneksel dini cemaatler, yeni dini akımlardan farklılık arz etmektedir. Bu anlamda geleneksel dini cemaatler, internet ortamını, duyuru ve mensuplarını haberdar etme görevi çerçevesinde kullanılmaktadır. Ancak yeni dini akım cemaatler ise sosyal ağlar etrafında oluşan birçok marjinal düşünceye sahip kişilerin, internet üzerinde bir araya gelerek sanal bir cemaat oluşturmaya zemin oluşturmaktadır (2014: 98).

Bu bağlamda sanal dini cemaatler içinde olan kiliselere ait internet sitelerinin yanı sıra neredeyse bütün din, mezhep veya dini gruplara ait cemaatler oluşmaya başlamıştır. Aynı dini inanca sahip bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu sanal cemaatler bulunduğu gibi farklı dinlere mensup bireylerin oluşturdukları cemaatler de mevcuttur. Ayrıca dinlerin geleneksel cemaat algısına bağlı olarak tesis edilen sanal dini cemaatler, işlevleri açısından geleneksel yapının, sanal ortamdaki temsilcileri ve yansımaları konumundadır. Bunların öncelikli amaçları; mensuplarına, manevi hayatlarını güçlendirici aktivite uygulamaları sunmaktır. Örneğin; sanal dini cemaatler kendilerine ait internet siteleri veya sosyal medya araçları ile üyelerine haftalık, aylık bültenler gönderirler (Haberli, 2014: 96). Dolayısıyla bu cemaatler göndermiş oldukları bu bültenler aracılığıyla üyelerine Kuran, Tevrat, İncil'den pasajlar okumalarına olanak sağlarlar. Ayrıca hadisler, azizlerin sözleri ve dini nasihatler okumalarına imkân vererek, üyelerinin dini duygularını canlı tutmaya yönelik çalışırlar.

Nitekim Faithcommunitiestoday'in yapmış olduğu kapsamlı bir araştırmada dinlerin, yüzde %86'sının web sitesine sahip oldukları, %95' inin e-mail iletişim ağını kullandıkları, ayrıca son dönemlerde daha fazla ilgi gören 'sosyal medya' araçlarının ise %54 oranında kullanıldıkları tespit edilmiştir.<sup>8</sup> Nitekim İslam'ın dünya üzerinde sanal ortamda temsil edildiği ilk site olma özelliğini taşıyan<sup>9</sup> Pakistan merkezli *Renaissance: A Monthly İslamic Journal* sanal dini cemaat olma vasfını hala devam ettirmektedir.

<sup>8</sup> Konuyla alakalı olarak detaylı bilgi için bkz. <http://www.hartfordinstitute.org/research/technology-internet-use.html>. Ayrıca <http://faithcommunitiestoday.org/sites/faithcommunitiestoday.org/files/Technology-Internet-Use.pdf> (Erişim Tarihi: 14.01.2020).

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bkz. *Renaissance: A monthly İslamic journal*. <http://www.monthly-renaissance.com/>. (Erişim Tarihi: 14.01.2020)



Türkiye özelinde ise sanal ortamı kullanan dini içerikli siteler de mevcuttur.<sup>10</sup> Diğer yandan diğer dinlerin mensupları da dini cemaatler bağlamında sanal ortamda var olmaktadır.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere bir yapı olarak 'cemaat' kavramı geçmişten günümüze kadar her toplumsal dönüşüm sürecinde farklı kavram-sallaştırmalara tabi tutulmuştur. Bu başlıkta ele aldığımız cemaat olgusunun kavramsal dönüşümü aynı zamanda bir yapı-fail dönüşümü olarak da görülebilir. Nitekim cemaat sosyolojik olarak 'yapı'nın konusuna girerken, cemaatin doğal üyeleri 'failin' konusunu teşkil etmektedir. Bu bağlamda özellikle son dönemde yaşanan iletişimsel ve teknolojik gelişmelerle yeniden bir dönüşüm içerisine giren dini cemaat kavramı, bir yapı veya fail incelemesinden çok 'ilişkisel din sosyolojisi' temelinde karma olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca yaşanan gelişmelerde görülmektedir ki sanal ortamda oluşan toplumsal bir ağ söz konusudur. Bu ağ bir dini yapı olan cemaat kurumunu etkilediği gibi zaman mekân sınırlaması olmayan bir ortamda etkileşim içinde olan mensubunun ilişkisini aynı zamanda değerlendirmeye tabi tutmak durumunda olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ilişkisel din sosyolojisi paradigması ön plana çıkmaktadır. Çünkü dünyanın küresel bir 'köy' haline gelmesi bir sanal dini grubun artık dünyanın belli bölgesinde hareket eden bir grup veya cemaat şeklinden çıkarmış, birçok milletten insanları barındırabilecek ilişki ağı meydana getirmiştir. Bu çerçevede din sosyolojisi disiplini de yapı-fail ilişkisi bağlamında ele alınacak konular yerine 'nitel ve nicel' çalışmaları içeren karma bir araştırma olan ilişkisel din sosyolojisi paradigmasını ön plana çıkarmalıdır.

### Sonuç

Sosyoloji disiplinin kurucuları arasında yer alan Fransız sosyoloğu Emile Durkheim, modern toplumu anlamada dinin yeri ve rolünün son derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bu sos-

<sup>10</sup> Konuyla alakalı olarak İslam dinini içeren en çok tıklanan isteler. Bkz. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>, <https://sorularlailamiyet.com/>, <http://www.kuran.gen.tr/>, <http://www.islamveihsan.com/>, <http://www.dinimizislam.com/>, <http://www.kuranmeali.org/>, <http://www.ihya.org/>, <http://www.biriz.biz/>, <http://www.feyyaz.org/>, <http://www.fetvameclisi.com/>, <http://www.islamsitesi.net/>, <http://www.mumsema.org/index.php> <http://www.gencdoku.com/> vb.

<sup>11</sup> Detaylı bilgi için bkz. Amerikan presbiteryenler tarafından 1992 yılında kurulan ve sanal ortamın ilk Kilisesi olarak anılan 'First Church of Cyberspace' (<https://www.godweb.org/dallas.htm>) etkinliğini hala sürdürmektedir.

yolog açısından dikkat edilmesi gereken husus K. Marx ve A. Comte gibi birçok sosyal düşünürün modern toplumda dinin giderek önemsizleşeceği yönündeki beklentisinin veya kuramlarından farklı olarak dinin sosyal yönü üzerinde durması olmuştur. Bu bağlamda din, modernleşmenin hangi safhasında olursa olsun etkisini kaybetmemekte ve dönüşümler geçirerek cemaat, grup, sanal dini cemaat olgusu gibi çeşitli kavramlarla bireyler üzerinde etkisini sürdürmektedir. E. Durkheim'ın bu görüşü post modern dönem dini yaşantıya bir örnektir.

Din sosyolojisi alanında, toplumsal dönüşüm süreçlerinden dini kurumlarının etkilendiği alanlarda artık yeni bir eğilim olarak 'ilişkisel din sosyolojisi' paradigmasını ön plana çıkarmaktadır. Çünkü günümüzde yapı- fail tartışması ekseninden karma teorilere geçiş olduğu gözlenmektedir.

İlişkisel sosyoloji bir yapı olan dini, toplumsal ilişki bağlamında ele almaktadır.

1446 | db

Sosyolojik yaklaşımın kullandığı modellerden biri olan 'topluluk (Gesellschaft)' ve 'toplum (Gemeinschaft)' ayrımı dönemsel olarak değişim, gelişim ve dönüşüm içinde olmaktadır. Yaşanan küreselleşme olgusuyla dünyanın bir 'köy' haline gelmesi, sosyolojik teoriler içinde makro teorilerin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ancak giderek teorilerin artık toplumsal problemlere yetememesinden dolayı sosyoloji disiplininin, 'toplumsal ilişki' kuramı üzerinden 'grup' kavramsallaştırmasıyla daha küçük sosyolojik kurumlara yönelendiği görülmektedir.

Geçmişten günümüze cemaatin en iyi dönüştürücü gücü 'iletişim araçları' olmuştur.

İletişim ve internet kullanımındaki artışla oluşan sanal dini cemaatler din algısının değişimine öncülük etmektedir.

İletişim araçları değiştikçe cemaat devam edecek ve farklı cemaat şekilleri oluşmaya devam edecektir. Buna en iyi örnek; sanal dini cemaatler olarak ifade edilebilir. Nitekim geleneksel dini cemaatlerin uygulamalarını sanal ortama taşımaları iletişim yoluyla mümkün olabilmektedir.

Sanal dini cemaatin özelliklerinden olan zaman mekân sınırının olmaması, mekân cemaati ve fikir cemaati olarak kavramsallaştırılan cemaat türlerinin yapısal anlamda büyük değişimler içerdiği-

ni göstermektedir. Nitekim birçok milletten insanların aynı anda sanal dini cemaatin paylaşımlarından haberdar olması mekân sınırının ortadan kalktığını, ayrıca millet kültürü olarak ifade edilen sosyolojik birlikteliğin de değişim içerisine girdiğini göstermektedir.

Sanal dini cemaatlerin bu bağlamda artık belirli bir millet içinde var olduğu bilinci kırılmıştır. Bu durum din sosyolojisi disiplininin, 'yapı-fail' ilişkisinden yola çıkarak sosyal teorilerle araştırmaları konu edinmek yerine, karma bir teori olan 'ilişkisel din sosyolojisi' bağlamında değerlendirilmesinin önünü açmıştır.

Sanal ortamda geleneksel dini cemaatler (gruplar) da mevcutken yeni dini akımlar olarak ifade edilen kurumsallaşmış dini gelenekten bağımsız olarak ortak dini düşünce ve inanca sahip olan insanların da varlığında artış yaşandığı görülmektedir.

Günümüzde büyük veya küçük bütün inanç sistemleri sanal ortamda temsil edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda yapı olarak din, ilişkisel bir ağ ile dünyaya bağlanmış bunun doğal sonucu olarak 'ilişkisel din sosyolojisi' teorisi ile sanal dini cemaatleri incelemesinde karma yöntemlerin uygulanmasını zorunlu kılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Akyüz Niyazi, Çapçioğlu İhsan. "Pozitif Sosyal Felsefe ve Evrimci Din Kuramları". *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Akyüz Niyazi ve Çapçioğlu İhsan, 73-87. Grafiker Yayınları, Ankara. 2015.
- Arnhart, Larry. *Platon'dan Pinker'e Siyasi Düşünce Tarihi*. Çev. Ahmet Kemal Bayram ve Muhammed Erdal Okutan. Adres Yayınları. Ankara. 2018.
- Aslan, Adnan. "Küreselleşme ve Din", <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Download/Article-File/51747> (Erişim Tarihi: 20.12.2019).
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. Ayrıntı Yayınları. 3. Basım. İstanbul. 2019
- Bayar, Fırat. "Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinde Türkiye". *Uluslararası Ekonomik Sorunlar Dergisi*. 32. Sayısı, [Http://www.Mfa.Gov.Tr/Data/Kutuphane/Yayinlar/EkonomikSorunlardergisi/Say32/Firatbayar.Pdf](http://www.Mfa.Gov.Tr/Data/Kutuphane/Yayinlar/EkonomikSorunlardergisi/Say32/Firatbayar.Pdf) (Erişim Tarihi: 02.01.2020).
- Bodur, Hüsnü Ezber ve Çapçioğlu İhsan. "Sosyolojik Teori ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Akyüz, Niyazi, Çapçioğlu, İhsan. 111-149. Grafiker Yayınları, Ankara. 2015.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Modern Dünyada Din Sosyolojisi", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2018). Cilt/Volume:1 Sayı/Number:2, Sayfa/Page: 179-190.
- Coser, Lewis A. *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarda Fikirler*. Çev. Himmet Hülür vd. De Ki Yayınları. Ankara. 2015.
- Crossley, Nick. *Towards Relational Sociology*. Routledge Publication. First Published, 2011.

- Çapçioğlu İhsan, Çapçioğlu Fatma ve Kalkan Açıksöz Öznur. *Nitel ve Nitel Yöntemler Arasındaki Farklar*. Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş. ed. Özcan Güngör. Grafiker Yayınları. 2018.
- Çiftçi Orhan, Erdem Remziye ve Dilan Çiftçi. "The Turkish Online Journal Of Design", *Art and Communication- Tojdac* (April 2017), Volume 7 Issue 2.
- Dijk, Jan Van. *The Network Society Social Aspects Of New Media*. Sage Publication. Second Edition, s.166. 2006.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Pegem Akademi Yayınları,13. Baskı, Ankara. 2014.
- Durkheim, Emile. "Sosyolojik Yöntemin Kuralları". Çev. Özcan Doğan. Doğu Batı Yayınları. Ankara. 2016.
- Emirbayer, Mustafa. "Manifesto For A Relational Sociology", *Ajs* Volume 103 Number 2 (September 1997): 281-317, By The University Of Chicago.
- Erkal, E. Mustafa. *Sosyoloji 'Toplumbilimi*. Der Yayın Evi, 11. Basım, İstanbul.2000.
- Gordon, Marshall. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü. Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara.1999.
- Güler, Yasemin. *Sosyoloji Sözlüğü*, Yediveren Yayınları, İstanbul. 2018.
- Günay, Ünver. "Türkiye'de Din sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler". *Toplum Bilimleri Dergisi*. Cilt:1-3.Sayı:1-6. Ocak-Haziran 2006/2009.
- Günerigök, Mustafa. "Zygmund Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı:13. S.117-140. 2019.
- Güneş, Hasan. *Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*. Ütopya Yayın Evi, 1. Baskı. Ankara. 2015.
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt: 13. Yıl: 13. Sayı: 1. ss. 57-91.2013.
- Güngör, Özcan. *Türkiye'de Dini Gruplar, Tarikatvari, Cemaatvari, Radikal/Selefi, Sivil, Alevi, Caferi, Modernist, Mehdilik ve Sır Temelli Dini Hareketler*. Sonçağ Akademi Yayınları, 1.Baskı. Ankara.2019.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din. Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din, Açılım Kitabevi*, İstanbul.2014.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. 1. Cilt, ed. İbrahim İzci. İlgi, Kültür Sanat Yayınları. 4. Baskı. İstanbul.2018.
- Kara, Zülküf. *Bauman Sosyolojisi*. Ayrıntı Yayınları. Birinci Basım. İstanbul.2013.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. Remzi Kitabevi Yayınları. İstanbul. 2014.
- Macit, Nadim. "Küreselleşme, Siyaset ve Din". *Dini Araştırmalar*. Cilt: 6, S. 17, Ss. 87-115, [Http://İsamveri.Org/Pdfdrq/D01949/2003\\_17/2003\\_17\\_Macitn.Pdf](http://İsamveri.Org/Pdfdrq/D01949/2003_17/2003_17_Macitn.Pdf) (Erişim Tarihi: 01.12.2019).2003.
- Mensching, Gustav. *Soziologie Der Religion*. Din Sosyolojisi. Çev. Mehmet Aydın. Nüve Kültür Merkezi Yayınları. 3. Baskı. Konya.2013.
- Münci Kapani. *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayın Evi, 29. Basım, Ankara. S.23. 2012.
- Powell Christopher ve François Dépelteau. *İlişkisel Sosyoloji, Ontolojik ve Teorik Yönelimler*. Phoenix Yayınevi. Ankara. 2015.
- Robertson, Roland. "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği". Çev. İhsan Çapçioğlu. *Dini Araştırmalar*, Cilt: 6, S. 17, ss. 351-360. 2000.
- Şallı, Ayşe. "Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi". *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* (2017). Yıl I, Sayı Iv.
- Uluocak, Şeref. "Tözcülük-İlişkisel Dikotomisi Açısından İlişkisel Sosyolojik Modellerin Türkiye'de Sosyoloji Pratiği ve Düşünümselliği Açısından Olası Açılımları". *Sosyoloji Konferansları*. No: 53 (2016-1) / 101-153.
- Yapıcı Asım ve Yıldırım Münir. "Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* (2003). Cilt: 6. S. 17. ss. 117-138.

- Yelken Ramazan. *Yayımlanmamış Ders Notları*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.2019.
- Yelken Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Vadi Yayınları. 1. Basım, Ankara.1999.

# Relational Religion Sociology Paradigm and Virtual Religious Communities in the Context of 'Structure-Agency'

Yusuf YARALIOĞLU \*

## Extended Abstract

The interest of sociology in general is the society itself. The relevance of the sociology of religion can be expressed as the relation of every institution in the society with religion, all kinds of social relations and the relationship between social structure and religion. It manifested the history of social thought as a relationship between structure and agency in its problematic, sociologized form, which has been engaged in the name of society-individual relationship, perhaps for centuries. In this context, the debate between structure and agency has been closely related to sociologists of religion as well as sociologists. Therefore, the concepts of structure-agency make us; It confronts us with the question: "Does it affect our social relations in a sociological sense, or does it affect the agent? Based on this question, sociologists have put forward some theories and based their views in this context. In this sense, while examining the theory put forward by a sociologist, it can be observed whether that sociologist is constructive or agency. For example, Emile Durkheim sets out from the "structure", while Max Weber sets out from the "action", that is, the "agency". We see that modern sociologists explain their work on these theories.

However, recently, mixed research has started to become widespread. This also concerns religious sociological facts and events. The recent technological developments and the widespread use of communication tools, especially the internet, have brought mixed structures in sociology to the fore. In this sense, it can be stated that the sociological theory of "relational sociology of religion" came into prominence in the process of sociological evaluation as a mixed theory rather than structure-agency theory.

In this context, the relational religion sociology conceptualizes the individual-society duality and the structure-agency duality, such as 'religious groups, religious communities, religious institutions and at the same time religious systems', to which the individuals are individuals belong to the level of reality, a relational level. He tried to overcome by resorting to his path. While relational sociology sees social relations as an approach that puts it in the center of sociology discipline, it also suggests that the most important concept of sociology discipline is 'social relationship'. Based on this definition, religion also consists of a network of sociological relationships.

\* PhD student, Ankara Yıldırım Beyazıt University Social Sciences Institute, Philosophy and Religious Studies, yusufyaralioglu@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0966-5925>

The globalization process, as well as the concept of communal changing and transforming sociologically in the process of modernization, and social actions, have crossed the geographical and temporal boundaries and restructured within the framework of a new and infinite perception of time and space. In this sense, we came across 'virtual community or virtual religious community'. Unlike the traditional community type, virtual communities emerged on computer networks as a natural result of the meeting of social and new communication technologies. Virtual communities; It is defined as social organizations where users, who are independent of any time and physical environment, who cannot come together due to their lifestyle or many other reasons, interact with the internet. In addition, this study shows that, for example, members of religions exist in the virtual environment in the context of religious communities.

As a result, the study addresses religion, a structure of relational sociology, within the context of social relations in the context of newly created virtual communities. In addition, Emile Durkheim, a French sociologist who is one of the founders of sociology discipline, emphasized that the place and role of religion is very important in understanding modern society. In addition to this sociologist, it should be noted that many social thinkers such as K. Marx and A. Comte have emphasized the social aspect of religion, unlike their expectations or theories that religion will become less important in modern society. In this context, religion does not lose its effect at any stage of modernization and continues its effects on individuals with various concepts such as community, group, and virtual religious community phenomenon.

In this sense, the best transformative power of the community from the past to the present has been the "communication tools". Virtual religious communities, driven by the increase in communication and internet use, are leading the change in the perception of religion. As the means of communication change, the community will continue and different forms of community will continue to emerge. The best example of this; it can be expressed as virtual religious communities. As a matter of fact, it was possible for traditional religious communities to carry their practices to the virtual environment through communication.

As can be seen, all belief systems, large or small, are now being represented in a virtual environment. In this context, religion as a structure is connected to the world through a relational network, and as a natural result of this, it has made it necessary to apply mixed methods in the study of the "relational sociology of religion" theory and virtual religious communities.

**Keywords:** Relational Religion Sociology, Sociology, Virtual Religious Communities, Structure-Agency, Religion.







# BİR HAKKIN İADESİ: GAZZÂLÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİNİN ELEŞTİRİSİ (HÜSÜN-KUBUH BAĞLAMINDA BİR İNCELEME)

Yunus ÖZTÜRK\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 12 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Öztürk, Yunus. "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1543-1483.

<https://doi.org/10.33415/daad.756551>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 22 June 2020, **Accepted:** 12 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Öztürk, Yunus. "The Return Of A Right: Criticism Of Al-Ghazâlî's Criticism On Mu'tazilah (A Review In The al-Husn And al-Qubh)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1453-1483.

<https://doi.org/10.33415/daad.756551>



## Öz

Makale, hüsün ve kubuhun aklılığı noktasında Gazzâlî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini konu edinmektedir. Çalışmada, Gazzâlî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği bazı ahlâkî eylemlerin bilgisinin aklı olduğu fikrinin doğruluğu araştırılmaktadır. Şeylerin hüsün ve kubuh niteliğinin sebebine dair ontolojik bir tartışma, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Burada Mu'tezile eleştirilerinde belirleyici olan akıl üzerinden bir inceleme yapılmaktadır. Bunun için Gazzâlî'nin ifadeleri, Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarıyla karşılaştırılmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği yargının gerçekliği bu çalışmanın temel problemini ifade etmektedir. Eş'arî gelenek içinde Gazzâlî, ahlâkî eylemlerin aklılığında Mu'tezile'nin kullandığı aklın, evvelî/fitrî akıl olduğu iddiasını taşımaktadır. Makale Gazzâlî'nin konuyla ilgili iddiasında haklı olmadığı varsayımından hareket etmiş bulunmaktadır. Bu yüzden makale, Gazzâlî'nin ilgili iddiasında

\* Arş. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Bilim Dalı, ozturkyunus52@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2756-7352>.

haklı olmadığını ve Mu'tezile'ye nispet ettiklerinin yanlış olduğunu ortaya koymayı amaç edinmektedir. Varsayımın ele alınması ve temellendirilmesi için makalede içerik ve mukayeseli analiz yöntemleri takip edilmektedir. Bu surette öncelikle Gazzâlî'nin iddialarının odaklandığı yer tespit edilmekte, ardından Kādî Abdülcebbar'ın konuyu ele alış tarzı ortaya konulmaktadır. Ahlâkî önermelerin bilgi teorisi açısından evvelî akıl kapsamında mı değerlendirildiği soruşturulmaktadır. Buradaki bulgular sayesinde Gazzâlî'nin Mu'tezile'ye nispet ettikleri arasında bir mukayese gerçekleştirilmektedir. Mu'tezile'nin bazı ahlâkî eylemlerin aklîliği konusunda evvelî-fitrî aklı kullandıkları şeklindeki iddianın geçersizliği Kādî Abdülcebbar özelinde ispat edilmektedir. Böylece gelenekteki yaygın bir hatanın tashihiyle literatüre katkı sağlanması öngörülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hüsün-Kubuh, Mu'tezile, Gazzâlî, Akıl.

### The Return Of A Right: Criticism Of Al-Ghazâlî's Criticism On Mu'tazilah (A Review In The al-Husn And al-Qubh)

#### Abstract

This article is about the criticism of al-Ghazâlî against Mu'tazilah on the point of al-husn and al-qubh rationality. The article investigates the extent to which al-Ghazâlî's defiance of Mu'tazilah is indeed the reason for his knowledge of moral actions. An ontological debate as to the cause of the al-husn and the al-qubh nature of things is beyond the scope of this article. The main problem of the study is the consistency of judgment, which al-Ghazâlî's compared to Mu'tazilah. al-Ghazâlî claims that the reason/'aql used by Mu'tazilah in the reasoning of moral actions is a prior reason/al-'aql innate. In the article, I act on the assumption that al-Ghazâlî's claim on the matter is not justified. Therefore, the article aims to prove that al-Ghazâlî's claim is not justified and that his claims against Mu'tazilah are false. The article follows the methods of content analysis and comparative analysis. Thus, it is foreseen to contribute to the literature by correcting a common mistake in tradition.

**Keywords:** Kalam, al-Husn al-Qubh, Mu'tazilah, al-Ghazâlî, A priori.

#### Giriş

Hüsün ve kubuh konusu, insanlığın çok yönlü<sup>1</sup> kadim problemlerinden biridir.<sup>2</sup> Konu, İslâm düşüncesinde varlık ve bilgi ile ilişkili olarak tartışılmaktadır. Ahlâkî eylemlerin hüsün ve kubuh niteliğinin akıl veya nakil ile bilindiğine ve eylemlerin gerekliliğinin akla veya nakle dayandığına yönelik geliştirilen cevaplar, sorunun bilgi

<sup>1</sup> Şaban Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 196. Ayrıca bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 12-42.

<sup>2</sup> Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 12-24; Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 175-202; Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 19-72.

konusuyla ilişkili yönünü ifade etmektedir. Ancak şeyin hüsün ve kubuh niteliğinin varlık nedeninin ne olduğuna yönelik soru, bir varlık problemidir. Buna göre tartışma, şeyin hüsün ve kubuh niteliğini kendi zatından, zatındaki bir nitelikten veya nassın bildiriminden mi aldığı şeklinde devam etmektedir.<sup>3</sup>

Âlimler, hüsün ve kubhun hangi anlamlarda kullanıldığını ve ihtilafın nerede olduğunu belirginleştirmek için giriş amaçlı bazı açıklamalar yapmaktadır. Kelâmcılar, hüsün ve kubhun kemâl veya noksanlık, amaca uygunluk veya aykırılık anlamlarında akıl ile idrak edilmesi konusunda ihtilaf olmadığını vurgulamaktadır. Buna karşın tartışmanın dünyada övgü/medh ve yerginin/zemm; ahirette ise sevap ve azabın akıl veya nakille mi olduğu konusunda bulunduğunu belirtmektedirler.<sup>4</sup>

Genel olarak hüsün ve kubhun belirlenmesinde Eş'arîler nakli,<sup>5</sup> Mu'tezile<sup>6</sup> ile Mâtürîdîler<sup>7</sup> ise aklî yaklaşımı savunmaktadır.<sup>8</sup> Bu sorun hakkında belirli bir dönem,<sup>9</sup> gelenek,<sup>10</sup> gelenekler arasında

- <sup>3</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/310-315.
- <sup>4</sup> Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazânî, *Şerhü'l-makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/282; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/312-313. Kavramlarla ilgili olarak ayrıca bk. Harun Çağlayan, "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, ed. Ayten Erol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 72-74.
- <sup>5</sup> Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 4/282; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312-315.
- <sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kâhire: y. y., t. y.), 6/1/77; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kâhire: y. y., t. y.), 11/12, 21, 198; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-meârif*, thk. İbrahim Medkûr, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kâhire: y. y., t. y.), 12/66, 356-357; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 70-71; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 60-61.
- <sup>7</sup> Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Felsefî Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 21, 32.
- <sup>8</sup> Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Bâbertî, *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âydî - Hamza Muhammed el-Bekrî (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2015), 67-68; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn Buhârî, *Risâletün fî'l-îtikâd*, thk. Said Abdüllatif Fude (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 151.
- <sup>9</sup> Kazanç, *Ahlâk Düşüncesi*, 179-216; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 55-90.

mukayese, müellif, farklı alanlarla ilişkisi<sup>11</sup> hakkında yapılmış birçok eser<sup>12</sup> ve çalışma<sup>13</sup> bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Gazzâlî<sup>15</sup> ve Kâdî Abdülcebbar<sup>16</sup> özelinde hüsün ve kubuh konusunu ele alan çalışmalar da vardır. Ancak bu çalışmaların tamamı, kendi bütünlük ve sınırlılıkları içerisinde sorunu inceleyip gelenekler arasındaki ihtilaflara değinseler de makalede problem edindiğimiz ve temellendirme iddiasında bulunduğumuz noktayı kendilerine sorun edinmemektedirler. Nitekim bu noktada, düşüncenin

<sup>10</sup> Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kâdî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 52-91, v. dğr.

<sup>11</sup> Vahap Ovacı, "Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 57-67; Yusuf Eşit, "Ahlâmın Mahiyet Açısından Değişmesinin İmkânı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 484-487.

<sup>12</sup> Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak*, 23-106.

<sup>13</sup> Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76.

<sup>14</sup> Richard M. Frank, "Basra Mu'tezile Okulunun Bazı Ahlâkî Faraziyeleri", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 27-37; Richard M. Frank, "Klasik İslâm Kelâmında Ahlâkî Yükümlülük", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 102-118; Margaretha T. Heemskerck, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Hangi Fiillerin İyi Ya Da Kötü Olduğunun Temelleri Üzerine", çev. Harun Ünver - Esra Tellioglu Ünver, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 74-82; Sophia Vasalou, "Mu'tezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Yorum", çev. Elif Nur Erkan Balcı, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 83-101; Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik - İslâm Kelâmında Ahlâk Problemi-* (Ankara: Araştırma 2013), 228, 231, 249-251, 271, Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 73-108.

<sup>15</sup> Rıza Korkmazgöz, "Gazzâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 31-60.

<sup>16</sup> George F. Hourani, "Mutezili Kelâmî Ahlakta İlahî Adalet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 13-26; George F. Hourani, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 42-52; George F. Hourani, "Aristoteles ve Kâdî Abdülcebbar'da Pratik Düşünce", çev. Adem İrmak, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 53-61; Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 283-364; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi* 27/3 (Aralık 2016), 280-310.

toplumsal bağlarının göz ardı edildiğine işaret edilse de<sup>17</sup> biz hü-sün-kubuh problemi incelenirken bilgi teorisine yeterli şekilde başvurulmadığı, akıl ile neyin kastedildiğinin sorunsallaştırılmadığı kanaatindeyiz. Bu sebeple karşılaştırmalı ve içerik analizlerine başvurarak Gazzâlî'nin, ahlâkî eylemleri evvelî-mücerred-fitrî akıl kapsamında değerlendirdiklerine yönelik Mu'tezile eleştirisinin iç tutarlılığının bilgi teorisi açısından incelendiğine rastlamamaktayız.

Bu çalışma, Gazzâlî'nin Mu'tezile hakkındaki iddiaları üzerinden şekillendirilmiştir. Makalede, ahlâkî eylemlerin akıl ile bilindiğini söyleyen Mu'tezile'ye yönelik Gazzâlî'nin akıl ve bilgi konusuna dayanan eleştirileri incelenmekte, hü-sün-kubuhun ontolojik boyutuyla ilgili bir araştırma yürütülmemektedir.<sup>18</sup> Ayrıca Gazzâlî'nin ahlâkî eylemlerin şer'î ve meşhûr olduğuna dair kendi teorisi de makalede ele alınmamaktadır. Bu konu, onun ahlâk teorisini konu edinen çalışmaların problemi olarak çalışılmıştır.<sup>19</sup> Makalede, Mu'tezile'nin ahlâkî eylemlerin aklen bilindiği ve bu eylemleri aklın gerekli gördüklerine dair ifadelerindeki akıl ile Gazzâlî'nin evvelî akli kastettiklerine yönelik iddiaları soruşturulmaktadır. Bu sebeple burada eleştirilerin odak noktası olan evvelî aklın mahiyeti dolayısıyla bilgi teorisine bağlı bir inceleme yürütülmektedir.

Gazzâlî'nin Mu'tezile ile ilgili iddialarında haklı olmadığı makalenin bir varsayımıdır. Bu sebeple, Kādî Abdülcebbar özelinde ahlâkî eylemleri bilme ve gerekli görme yetkisi tanıdıkları aklın, evvelî/fitrî/tabîî akıl olmadığı iddiasındadır. Makalede Mu'tezile'nin bazı ahlâkî eylemlerde yetki verdikleri akıl ile evvelî/fitrî/tabîî akli değil, tecrübî akli kastettikleri, hü-sün ve kubuhun aklen bilinmesiyle tecrübî olarak bilmeyi ifade ettikleri temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca hü-sün ve kubuh gerekli gören aklın evvelî/fitrî/tabîî akıl değil evvelî/fitrî/tabîî akıl ile tecrübî aklın bir toplamı olan kemâl-ı akli dile getirdiğinin kanıtlanması hedeflenmektedir.

<sup>17</sup> Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", 71.

<sup>18</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâa ve'n-Neşr, t. y.), 1/183; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 132.

<sup>19</sup> Korkmazgöz, "Gazzâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", 31-60.

## GAZZÂLÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ ÜZERİNDEN MU'TEZİLE'NİN AHLÂKÎ ÖNERMELERDEKİ AKLINI ELEŞTİRİSİ

Mu'tezile eleştirilerinin bilgi teorisi üzerinden tahlil edilebileceği Gazzâlî'nin birkaç eseri bulunmaktadır. Bunlar, *el-Mustasfâ*'daki hüsün ve kubuh ile meşhûrât başlıkları, diğeri ise *Mi'yârü'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar*'daki meşhûrât ve evvelî yakînîyât başlıklarıdır. *el-Mustasfâ*, ihtilaf yönlerini ontolojik ve epistemolojik anlamda tartışması ve konunun bilgi problemi açısından tartışma zeminine sahip olduğuna işaret etmesi; *Mi'yâr* ve *Mihakku'n-nazar* ise bilgi bahsi açısından konunun derinliklerine vakıf olmamızı mümkün kılmaktadır.

Gazzâlî'nin zarûrî olan şeyde tartışma bulunmayacağını ve kendilerinin Mu'tezile ile tartışma içerisinde olduklarını dile getirmesi,<sup>20</sup> Mu'tezile'nin iddiasına karşı Gazzâlî'nin zarûrî bilgi ve tartışma bulunma gibi gerekçelerden hareket ettiğini göstermektedir. Gazzâlî, "Sizinle bilginin kendisi hakkında tartışıyoruz."<sup>21</sup> dedikten sonra ittifakın zarûrî ve delil olmaya delâlet etmeyeceğine<sup>22</sup> yer vermektedir. Bu kısa açıklamalar bizi, Gazzâlî'nin eleştirileri arasında zarûrî bilgi konusu ve insanların ittifakı şeklinde iki noktaya yönlendirmektedir.

Gazzâlî "Biz sizinle tartışıyoruz, tartıştığımız halde zarûrî olduğu nasıl tasavvur olunabilir, zarûrî olsaydı hiç tartışmadan kabullenmemiz gerekirdi." şeklinde zarûrî bilginin niteliklerine yönelik açıklamalara yer vererek bilgi konusuyla ilgili bir eleştiri yöneltmektedir. Mu'tezile'nin akıl ile zarûrî olarak idrak edilir tarzındaki cümlelerinin Gazzâlî'nin konuyu ele alışında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre ahlâkî önermelerin zarûrî olabilmesi için hakkında tartışmanın olmaması gereken nitelikte bir bilgi olması gerekmektedir. Hakkında tartışmanın bulunması, Gazzâlî tarafından bu bilgilerin zarûrî olmadığına gerekçe kılınmıştır.

*Mi'yâr* ve *Mihakku'n-nazar* bilgi konusuyla örülü bir metin olduğu için Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun aklî olduğuna yönelik iddialarını Gazzâlî'nin hangi akıl ile ilişkilendirdiği daha açıktır.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/183; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 133.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/184; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 133.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/184-185; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 133.

Gazzâlî, ahlâkî önermeleri meşhûr önermeler başlığı altında ele almaktadır. Zira kendisi açısından bunlar meşhûr önermelerdir.<sup>23</sup>

*Mi'yâr*'daki örneklerin tamamına yakınında iki nokta üzerinde durulmaktadır. Birincisi Gazzâlî'nin kendi kanaati olarak bu önermelerin meşhûr olduklarına; ikincisi Mu'tezile eleştirisi anlamında bunların evvelî önermeler olmadıklarına dair vurgudur. Bunun için ilgili önermelerin hakikatte mücerred akıl,<sup>24</sup> fitrî akıllar,<sup>25</sup> evvelî akıl,<sup>26</sup> aklî evvelîler,<sup>27</sup> aklın kazıyyeleri,<sup>28</sup> aklen zarûrî<sup>29</sup> olarak bilinmediğini belirtmektedir. Ona göre ahlâkî önermeler, meşhûr öncüller olup kesinlikle evvelî, fitrî, mücerred, aklî zarûrî yani salt/mahza aklî evvelî önermeler değildir.<sup>30</sup> Bu durumun *Mihakku'n-nazar*'da daha kısa olarak tekrar edildiğini görmek mümkündür, orada da önermelerin evvelî olmadıkları vurgulanmaktadır.<sup>31</sup>

Yukarıdaki ifadeler Gazzâlî'nin ahlâkî önermeleri meşhûr kabul ettiğini, bunları evvelî aklî (aksiyom) nitelikli önermelerden ayrı değerlendirdiğini ve aklî zaruret iddialarını da bu açıdan eleştirdiğini ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin meşhûr önerme türünden kabul ettiği ahlâkî yargılar arasında Mu'tezile'nin sıklıkla tekrar ettiği bazı önermeler karşımıza çıkmaktadır.<sup>32</sup>

Evvelî olmadığı gibi fitraten de bilinmeyen bu meşhûr önermeler, "Yalan kabihtir. Nîmeti inkâr etmek kabihtir. Nîmet verene şükretmek ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olanları kurtarmak hasendir."<sup>33</sup> şeklinde geçmektedir. Daha sonra ilerleyen satırlarda "Adalet güzel, yalan ise kabihtir." önermelerinin de evvelî bilgileri

<sup>23</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 262-271; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2016), 126.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 263, 269.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 267.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 269.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 270.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 267.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 267.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 271.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, 126.

<sup>32</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 70-71; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1/43, 70-80; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/12, 198.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/150; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 115; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, 126.

gerektiren fitrî evvelî aklın hükümleri kapsamında olmadığını fark edilebileceği belirtilmektedir.<sup>34</sup>

Açıktır ki Gazzâlî, *el-Mustasfâ* ve *Mi'yâr*'da birbirleri ile paralel şekilde, "Adalet güzeldir, yalan kabihdir, nimeti inkâr etmek kabihdir." vb. Mu'tezile'nin aklî dediği önermeler hakkında, evvelî ve fitrî anlamda aklî zarurettten bahsedilemeyeceği kanaatindedir. Bu açıdan yukarıda Mu'tezile'ye yönelik bilgi konusuyla ilgili eleştirinin odaklandığı noktanın burası olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilgili önermelerin aklî zarûrî olduğunu söyleyen<sup>35</sup> ve Gazzâlî'nin eleştirdiği iddia sahipleri Mu'tezile'dir.

Evvelî, fitrî anlamda aklın zarûrî olarak bildiği bilgilere birkaç örnek vererek Gazzâlî'nin iddialarını daha da belirginleştirmek mümkündür. Ona göre, "Üç üç daha altı eder. Bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz. Bir şey hakkında aynı anda icab/olumlu ve selb/olumsuz hükmü verilemez."<sup>36</sup> "İki, birden daha çoktur. Bir tek şey hakkında aynı anda hem olumlu hem de olumsuz hüküm vermek mümkün değildir."<sup>37</sup> "Üç altıdan daha azdır. Bir kişi aynı anda iki mekânda bulunamaz. Bir şey aynı durum ve şartta hem kadîm hem hadîs, hem mevcut hem madum, hem sakin hem de hareketli olamaz."<sup>38</sup> Bu örnekler, aklın apaçık ve salt aklî olarak bildiği bilgilerdir. Gazzâlî ahlâkî yargıların zorunluluğunun evvelî, fitrî olmadığını anlatırken Mu'tezile'ye eleştirilerini bu noktadan yöneltmektedir.

Yukarıda bahsi geçen husus, Gazzâlî'nin iddialarının bilgi konusu açısından somutlaştığı ve makalenin tespit ettiği birinci noktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin Mu'tezile eleştirisini, şöyle ifade edebiliriz: Mu'tezile, adaletin iyi, zulmün kötü, emaneti iade etmenin iyi, yalanın kötü olduğu vb. ahlâkî önermelerin zarûrî olduğunu ve aklın bunları zarûrî olarak bildiğini söylerken, "Bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz. Bir şey hakkında aynı anda icab/olumlu ve selb/olumsuz tasdik edilemez/hükmü verilemez. Üç altıdan daha azdır. Bir kişi aynı anda iki mekânda bulunamaz."<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/152-153; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 116.

<sup>35</sup> Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/198, 384; Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/66, 442-443.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 254, 255.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 270, 271.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/135-136; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 107.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 254, 255, 270, 271; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/135-136; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 107.



gibi bilgileri bilme tarzını kastetmektedir. Böylece Gazzâlî'nin iddiası hakkında girişte işaret edilen, makalenin temel iddia ve varsayımının dayandığı noktaya ulaşılmış durumdayız. İşte makale, Gazzâlî'nin buradaki eleştirisinin yerinde olmadığını iddia etmekte, Kādî Abdülcebbâr'ın açıklamaları ışığında da bunun temellendirilebileceğini varsaymaktadır.

### Gazzâlî'nin Evvelî Akıl Eleştirisinin Mu'tezile'deki Anlamı

Evvelî-fitrî mahza aklî önermeler, apaçıktır ve kişilerin bunları bilmesi için herhangi bir toplumsal, kültürel birliktelik ile eğitim gibi süreçlerden geçmesine gerek yoktur. Ancak Gazzâlî ahlâkî önermelerin bilinmesinin, bireysel anlamda mahza aklî çerçevede olamayacağını dile getirmektedir. Zira ahlâkî değer yargıları, belirli bir toplumda kültürel etkileşim ve eğitim gibi etkenler neticesinde oluşan tecrübeye göre şekillenebilmektedir. Bu sebeple Gazzâlî, mukayesesini meşhûr ve mahza aklî önermeler üzerinden yapmaktadır. O, kişinin mahza aklî önermeleri, duyusal idrake ve tecrübeye bağımlı olmaksızın salt aklıyla bilebileceğini vurgulamakta; ancak ahlâkî yargıların toplumdan soyutlanmış ve sadece kendi başına yaşayan insânî tecrübeden ve eğitimden uzak biri tarafından bu şekilde bilinmeyeceğinin altını çizmektedir.<sup>40</sup>

Gazzâlî'nin meşhûr ve evvelî önermeleri mukayese esnasında verdiği bir örneğe bakmak yeterli olacaktır. O, akıllı, bâliğ ve reşit birinin eğitim almayan, herhangi bir mezhebi oluşumdan haberi olmayan, bir topluluk içinde yaşamayan, bir düzen içinde yaşamayan sadece aklı ve dış dünyaya dair duyusal idrakleri bulunan birinin varsayılmasını önermektedir. Gazzâlî'ye göre böyle birinin "ahlâkî yargılar" karşısında hükümsüz kalması ve hüküm verememesi mümkündür. Ancak o aynı kişinin mahza aklî önermeler konusunda böyle bir duraksama ya da hüküm verememe gibi durum yaşamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla böyle birinin "bir şey hakkında aynı anda hem olumlu/icab hem de olumsuz/selb" yani bir şeyin hem kadîm hem de hâdis olduğuna hükmetmeyeceğini; bu

<sup>40</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/152-153; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 115; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd: İtikatta Orta Yol*, nşr. Osman Demir, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 142; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 262-271. Ayrıca Korkmazgöz, "Gazzâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", 49. Ayrıca bk. Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 193-195.

konuda ne tecrübeye ihtiyacının olduğunu ne de hüküm vermekte tereddüt yaşayacağını vurgulamaktadır.<sup>41</sup>

Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, ahlâkî yargıların aklî zaruret kapsamında olduğu iddialarına yönelik eleştirisinin bir devamı olarak gündeme gelmektedir. Zira ona göre aklî evvelî önermelerin bazılarında olup da bazılarında olmaması mümkün değildir. Ancak bu ahlâkî önermelerin bazılarında söz konusu olup bazılarında olmaması ya da bazılarında olduğu şekliyle bazı kişilerde ise olmaması mümkündür. İşte bu sebeple Gazzâlî, ilgili önermelerin hem meşhûr olduğunu hem de aklî evvelî birer önerme olmadıklarını savunmaktadır.

Gazzâlî, Mu'tezile'nin ahlâkî önermeleri, evvelî-fitrî-ilk akıl anlamında zarûrî ve herkeste tecrübeden bağımsız bulunan anlamda kullandıklarını iddia eder. Onun bu tanımlamasının birinci sebebi, yukarıda belirttiğimiz üzere Mu'tezile'nin "ahlâkî önermeleri aklen zarûrî olarak biliriz" şeklinde ifade etmeleri ve bazı kimselerde olup da bazı kimselerde olmamasını mümkün görmeyecek derecede bir aklîlikten bahsettiklerini düşünmesidir.<sup>42</sup> *el-Mustasfâ*'da "Zarûrî olsaydı hiç tartışmaya girmeksizin kabullenmemiz gerekirdi. Akıl sahipleri zarûrî olan bir hususta tartışmaz."<sup>43</sup> şeklinde bir gerekçe sunmasının sebebi budur. Zira mahza aklî evvelî önermeler, herkeste aynı derecede bulunan ve herkesin kabul ettiği önermelerdir.

Yukarıdaki gibi ifadelerin Kādî Abdülcebbar'ın eserlerinde ciddi bir yekûn teşkil ettiğini belirtmek gerekir. "İyi ve kötülüklerle ilgili bilgiler kemâl-i akıldandır. Bu bilgilerin bazı kişilerde olması ve bazılarında olmaması düşünülemez. Zulmün kötü olmasında herkesin birleşmesinin nedeni, bu bilginin cümleten/tümel zorunlu bir bilgi olmasıdır. Zulüm, nimet verene nankörlük etme, faydadan ya da zararı engelleme amacından yoksun yalanın kötülüğü de kemâl-i akıldandır ve bunlar da zarûrî/ızdırârî olarak bilinir. İhsanda bulunmanın, iyilik yapmanın iyi oluşu, nimete şükretmenin ve iadesi istendiğinde emaneti iade etmenin vacip olduğu da kemâl-i akıldandır ve bu bilgiler de zorunludur. Allah'ı bilmenin vacip olduğu, onu bilmeyi terk etmenin kabih olduğu, kötü şeylerden sakınmanın

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 271.

<sup>42</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütuf*, thk. İbrahim Medkûr - Ebû'l-'Alâ el-Affî, ed. Taha Hüseyin (Kâhire: y. y., t. y.), 13/301-302.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/183-184; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 133.

gerekliliği/*vücûbiyeti* de akılda sabittir.” türünden açıklamalara rastlamak mümkündür.<sup>44</sup> Bu tesptilerden sonra Gazzâlî'nin eleştirisini daha net şekilde şöyle ifade edebiliriz:

Mu'tezile hüsün ve kubhun aklen zarûrî olarak bilindiğini, bu bilgilerin akılda yerleşik (sâbit) olduğunu iddia ederken, bu bilgilerin bazı kişilerde olmaması düşünülmeyen tarzda eğitim ve tecrübeyle gerek duymaksızın “İkinin birden daha çok, bir şeyin aynı anda hem kadîm hem de hâdis olduğuna hükmetmenin imkânsız olduğunun bilinmesi” gibi a priori olduğunu kastetmektedir.

### Zarûrî Bilgide Tartışmanın Olmayacağı İddiası

Bu başlık altında konunun ahlâkî önermelerle ilişkisine değinilmemektedir. Bilakis farklı bir epistemik iddia olarak aklî evvelî bilgilerde tartışmanın olup olmadığına ve eğer tartışma varsa bu tartışmanın ilgili önermelerin zarûrîliğine etkisinin ne olduğuna yönelik bir inceleme yapılarak Gazzâlî'nin ilgili yargısının tutarlılığı soruşturulmaktadır.

Gazzâlî'nin aklî evvelî önermeler hakkındaki bu yargısı, konunun ahlâkî önermelerle ilişkisini aşmakta; daha büyük bir epistemik araştırma anlamına gelmektedir. Bu sebeple bu başlık altında sadece Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebbâr ile değil, felsefe ve kelâm geleneklerinin ilgili konudaki yaklaşımları ışığında inceleme yapılmaktadır. Gazzâlî'nin, ahlâkî önermelerin aklî evvelî önermeler olması halinde hakkında tartışmanın olmamasını gerekli görmesi, aslında aklî evvelî önermelerde tartışmanın olmadığını iddia etmesi anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak o, bir şey hakkında aynı anda hem kadîm hem de hâdis olduğuna hükmetmenin zorunlu olmasını aklî evvelî önerme olarak zikrettiğine göre aklın bu gibi kategorik önermelerinde tartışmanın olmadığını söylemiş olmaktadır.

Kelâm eserlerinin bilgi bahisleri incelendiğinde “akıl, duyu ve haberin” bilgi kaynağı olup olmadığı konusunda tartışmaların bu-

<sup>44</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1/58, 61, 66-67, 70-80; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/198-199; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/68, 356-367, 442-443; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 70-71, 564-565; Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhtasar fi usûli'd-Dîn”, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâre (Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2008), 233; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kâhire: Dârü'l-Misriyye, t. y.), 234, 253; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-muhîr bi't-teklîf min cem'ü's-şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*, nşr. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/180, 184, 186.

lunduğu göze çarpmaktadır.<sup>45</sup> Haberin zarûrî bilgi kaynağı olması açısından Sümeniyye ve Berâhime ile tartışılmakta; Mülhitler, Râfiziler ve Müşebbihe ile de aklın bilgi kaynağı olması hakkında tartışma yürütülmektedir.<sup>46</sup> Sofistlerin de Antik Çağ'dan itibaren bilgi konusundaki olumsuz, şüpheli ve göreceli tavırları dolayısıyla eleştirildiği ve bu tartışmanın kelâmcılar tarafından yürütüldüğü de bilinmektedir.<sup>47</sup>

Bahsi geçen durumun yansıttığı tablo, zarûrî ve zorunlu bilgi kategorisinde yer alan bilgi kaynaklarına yönelik mevcut bir tartışmanın olduğudur. Kelâmcıların bilgi kaynaklarının zarûrî bilgi sağladığına dair açıklamaları ve sofistlerin iddialarına yönelik geliştirdikleri cevap tarzları, nazarî bilgi konusunda değildir. Bilakis bu tartışma zarûrî/zorunlu bilgi konusundadır. Sofistler, bilgi konusundaki inkârcı, göreceli ve şüpheli tavırlar açısından tartışmanın bir tarafında yer alırken; kelâmcılar bilgi kaynaklarının zarûrî bilgi sağladığını temellendiren tarafta yer almaktadır.

Sofistlerin bu tutumuna karşı Kelâmcıların yöntemi konusunda bir birlik olmasa da<sup>48</sup> bu durum, kelâm geleneğinde zarûrî bilgi hakkında tartışanların muhatap alındığını ve zarûrî bilgi konusunda tartışmanın yapıldığını göstermektedir. Zarûrî bilgi konusundaki bu tartışmaya rağmen kelâmcılardan herhangi biri, bu konuda tartışma olduğu için bunların zarûrî bilgi olamayacağı neticesine de varmış değildir. Bilakis sofistler zarûrî bilgiyi inkâr etseler de kelâmcılar onların inkar, tartışma vb. tutumlarının zarûrî bilginin zarûrîliğine ve delil oluşuna engel teşkil etmediği üzerinde durmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Ali Taşkın, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkâm Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 199-210; Ayrıca bk. Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 15-16.

<sup>46</sup> Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûcî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 49; Buhârî, *Risâletün fi'l-istikâd*, 109.

<sup>47</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/27-33; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/41-42; Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 237.

<sup>48</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/41-42; Yunus Öztürk, "Mâtürîdî ve İbn Sinâ Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş v. dğr. (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 617-618.

<sup>49</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru's-Sadr - Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 74-75, 221-222; Hilmi Demir, *Delil ve İstidâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm*

Nüreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) zarûrî bilgi konusunda yukarıdaki gibi iddia sahiplerine  $2 \times 2 = 4$  ve  $3 \times 3 = 9$  şeklindeki matematiksel sonucun, herhangi bir ihtilaf barındırmayacak şekilde açık olduğu üzerinden Gazzâlî'nin "İki birden büyüktür." önermesine benzer şekilde matematiksel aksiyomlardan cevap vermesi önemlidir. Ancak Sâbûnî, ihtilaflara ve tartışmaya rağmen aklî zarûrî dediği bilgilerin zarûrîliğinden ve aklîliğinden uzak durmaktadır. Bir anlamda hakkında tartışmanın ve ihtilafın olmasını, ilgili bilgi kaynaklarının zarûrî ve delil oluşunu engellediği şekilde değerlendirmemektedir. Zira bedîhî/zarûrî bilgi anlamında akıldaki bilgi, "Bütün parçalarından büyüktür." önermesini ihtiva etmektedir.<sup>50</sup> Sâbûnî'nin bu tutumunun kelâmcıların bilgi konusunda genel tavrının sadece bir örneğidir. Nitekim ilgili iddialara karşı Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî Habbâzî (ö. 691/1292) de benzer tavır sürdürmektedir. Habbâzî de akıl sahiplerinin/akıllıların hüküm konusunda ihtilaf etmesinden bizzat akılların kendilerinin de farklı olmasının gerekmeceği kanaatinde-dir.<sup>51</sup>

Yukarıdaki durumun bilginin kaynağı konusunda felsefe gele-neği açısından da farklı olmadığını söylemek gerekmektedir. Zira sofistlerin bilgi hakkındaki iddialarına yönelik Aristoteles (m.ö. 384-322) ve Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlugh el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) geliştirdikleri cevapları ve tutumları görmek mümkündür.<sup>52</sup> Bu noktada kelâmcılardan ziyade Aristoteles ve Fârâbî ile Gazzâlî'nin örneklerini mukayese etmek sonuca daha hızlı ulaştırılacak niteliktedir.

Aristoteles, bütün ilkeler arasında en kesin olan "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır." şeklinde ifade ettiği çelişkisizlik ilkesini dolaylı olarak kanıtlama amacındadır. Bu ilkenin dolaylı şekilde kanıtlanmasının sebebi, bütün ilkelerin bu ilkeye dayanmış olması-

Örneği (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 33; Öztürk, "Mâtürîdî ve İbn Sînâ Karşılaş-tırması", 613.

<sup>50</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 50-51; Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtürîdiye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 17-18.

<sup>51</sup> Adil Bebek, *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2006), 12-13.

<sup>52</sup> Hasan Aydın, "İslam Kelamcıları Ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu Ve Sofistler", *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 96-106.

dır. Bu ilkenin açıklığı kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak derecededir. Buna rağmen *Metâfizik*'te çelişkisizlik ilkesi hakkında Anaksagoras (m.ö. 500-428) ve Protagoras'ın (m.ö. 481-420) da aralarında bulunduğu filozoflarla diyalektik bir tartışma içerisine girmektedir.<sup>53</sup> Bu ilkenin inkâr edilmesi üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini doğurduğu için de ilerleyen kısımlarda çelişik kavramlar arasında vasıtanın olmadığı ilkesinin dolaylı şekilde kanıtlanması ile ilgilenmektedir.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere Aristoteles, bu önermelerin apaçık ve kanıtlamaya ihtiyaç duymayacak derecede kesin olduklarından ve bu tarz önermelerin gerçekliği ve zarûrîliğini inkâr edenlerin de bu bilgilere sahip olduğundan emin olmasına rağmen, *Metâfizik*'in önemli bir bölümünde bir tartışma yürütmektedir.

Bahsi geçen durum, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Cedel*'ne de etki etmiş görünmektedir. Zira cedelin faydaları arasında nazarî bilgilerin ilkelerini tesis etmeyi ve felsefenin bir muhafızı olmayı Fârâbî de zikretmektedir.<sup>55</sup> Fârâbî “çelişik hükümlerin aynı anda doğrulanamayacağı” şeklindeki çelişkisizlik ilkesidir. Bu sebeple nazarî bilgilerin ilkeleri üzerindeki tartışma ve ihtilafın meşhûr öncüllerden kurulu kıyaslar sayesinde giderilebileceği kanaatindedir.<sup>56</sup>

1466 | db

Aristoteles'in karşılıklı tartışma yürüttüğü filozoflar, sofistlerdir. Hakkında tartışma yürütülen ve Fârâbî'nin kendilerine karşı çelişkisizlik ilkesinin savunulacağını söylediği ilke ise Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'da aklî evvelî önermeler arasında zikrettiği, “Bir şey hakkında aynı anda icab/olumlu ve selb/olumsuz tasdik edilemez/hüküm verilemez.” ve bu önermenin bir açılımı olan “Bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz.” önermelerinden başkası değildir.<sup>57</sup>

Kelâmcılar, Aristo ve Fârâbî zarûrî bilgilere yönelik muhalif tutumlarla tartışma içerisinde olmalarına karşın böyle bir tartışmanın ve inkârcı tutumların zarûrî bilgi hakkındaki zaruret ve delil olma değerini ortadan kaldırdığını düşünmemektedir. Zira onlar doğrudan Gazzâlî'nin belirttiği tarzdeki önermeler hakkında bir tartışmanın bulunduğu, bu tartışmada izlenecek yöntem, muhatapların

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 203-228.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 228-233.

<sup>55</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cedel*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 26, 35, 36, 37.

<sup>56</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Cedel*, 36, 37.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 254, 255; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/135-136; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, 116.

gerekçelerine ve onlara verilecek cevaplara yer vermektedir. Bu surette hakkında akıl sahipleri arasında tartışmanın bulunmasının, kelâm ve felsefe geleneği açısından, bilginin/önermenin zarûrîliğini ortadan kaldırır şekilde değerlendirilmediği anlaşılmaktadır.

Yukarıda vurgulanmak istenen, akıl sahiplerinin tartışmalarının, evvelî ve aklî olmaya engel teşkil etmediğidir. Bu açıdan Gazzâlî'nin bu gerekçesinin yeterli bir gerekçe kabul edilmemesi gerekmektedir. Bu tespit, Mu'tezile'nin ilgili önermelerdeki aklî kullanımlarının evvelî akıl olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin onların kullandığı aklı, evvelî akıl anlamında kullandıklarına dair iddiasının yanlışlandığı anlamına da gelmemektedir. Bu ifadeler, evvelî/aklî önermeler üzerinde ihtilafların ve akıl sahiplerinin tartışmalarının bulunduğu dikkat çekmekte, felsefe ve kelâm geleneğindeki ilk ilkeler ve zarûrî bilgiler üzerindeki tartışmaları göstererek akıl sahiplerinin zarûrî olan bir hususta tartışmayacağı şeklindeki Gazzâlî'nin gerekçesinin yeterli bir gerekçe olmadığına işaret etmektedir.

#### MU'TEZİLE'YE GÖRE AHLÂKÎ ÖNERMELERİN AKLEN ZARÛRÎ OLARAK BİLİNMESİNİN KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN ANALİZİ

db | 1467

Ahlâkî önermelerin aklî olduğu yaklaşımı Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfıdır. Bu konuda Ebü'l-Hüzeyl el-Allaftan (ö. 235/849-50 [?]) itibaren Mu'tezile içerisinde ciddi bir ayrılıktan bahsetmek de zordur.<sup>58</sup> Buna rağmen ilgili önermelerin aklen zarûrî olduğuna dair kanaatlerinde bilgi teorisi özelinde neyi kastettiklerinin tespiti, Mu'tezile geleneği açısından genel anlamda güçtür. Bu güçlük, ilgili önermeleri aklen zarûrî kabul eden Mu'tezile âlimlerinin bilgi teorileri hakkında birincil kaynaklara sahip olamamaktan, akıl tanımları noktasında aralarında ihtilafların bulunmasından<sup>59</sup> ve bu ihtilafların detaylarına vâkıf olamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu durumun Mu'tezile geleneği içindeki en önemli istisnası, Kâdî Abdülcebbâr ve onun eserleridir. Bu sebeple makalede büyük oranda Kâdî Abdülcebbâr özelinde bir mukayese yapılmıştır.

<sup>58</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 60-61, 94-95; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 22.

<sup>59</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/376-379.

Gazzâlî'nin Mu'tezile eleştirisindeki temel nokta belirginleştiğine göre, Kādî Abdülcebbar'ın bilgi teorisi ışığında aklen zarûrî olarak bilmenin ve kemâl-i akıldan olmanın mahiyetini soruşturabiliriz. Zira iddiamıza göre Mu'tezile bu ifadelerle, tecrübeden bağımsız şekilde bir şeyin aynı anda hem kadîm hem de hâdis olmasının imkânsızlığını bilme tarzında bir aklî zarureti ve bu anlamda bir aklî vücûbiyeti kastetmemektedir.

Gazzâlî'nin evvelî önermeleri ile ahlâkî önermelerinin Kādî'nin bilgi teorisinde nasıl yer edindiğini göstererek maksada daha hızlı ve açık şekilde ulaşabiliriz. Bunun için Gazzâlî'nin evvelî akıl için verdiği örneklerin Kādî'nin bilgi teorisindeki yerinin gösterilmesi ve Mu'tezile'nin ahlâkî önermeleri evvelî akıl kapsamında mı değerlendirildiği şeklinde iki yöntem izleyebiliriz.

#### **Gazzâlî'nin Evvelî ve Meşhûr Önermeleri: Kādî Abdülcebbar'da Kemâl-i 'Akl veya Zarûrîlerin Birlikteliği**

1468 | db Yukarıda Kādî'dan verdiğimiz örneklere dikkat edildiğinde zarûrî olarak bilinme ve kemâl-i 'akılda sabit olma özelliklerinin ortak olduğu dikkat çekmektedir. Peki Kādî'nin sistemindeki kemâl-i 'akl neyi ifade etmektedir? Bunun zarûrî bilgi ile ilişkisi nedir? Kādî'nin akıl kullanımları arasında fark var mıdır?

Kādî aklın; alet, cevher, kuvve ve hâsse şeklinde tanımlanmasının hangi anlamda doğru ve yanlış olacağını belirttikten sonra, akli belirli bilgilerin toplamı/bütünü/el-ulûmu'l-mahsûsa" şeklinde tanımlamaktadır. Bunların iki özelliği bulunmaktadır. Bu bilgiler bulunduğunda nazar ve istidlâl gerçekleştirilebilir, sorumluluk alanına ait eylemler yerine getirilebilir.<sup>60</sup> Kādî bu tanımdaki akıl ile aklın kendisini kastetmediğini özellikle belirtir. Zira ona göre akıl, bilgidir. O, tanımdaki belirli bilgiler ifadesinin belirli sayıda bilgiyi değil, bilgileri kazanabilme (iktisab) ve sorumlu olunan fiillerini yerine getirme anlamında olduğunun altını çizmektedir. Onun burada kastettiği, belirli bilgilerin toplamı olan akıl, salt bilgi anlamındaki akıl değil, nazar ve teklifi mümkün kılacak bilgilerin birlikteliği olan akıldır.<sup>61</sup>

Belirli bilgilerin toplamı, istidlal ve teklif açısından tanımlanmıştır. Bu sebeple Kādî başka bir yerde istidlâl ve teklifi mümkün

<sup>60</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/375.

<sup>61</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/375-379.



kılan bilgilerin, istilâhen kemâl-i akl olarak da isimlendirildiğini belirtmektedir.<sup>62</sup> Buna göre Kādî'da teklifi ve nazarı mümkün kılan belirli bilgiler anlamında yukarıda mücerred olarak zikredilen aklın, kemâl-i akıl olduğu anlaşılmaktadır.

Altını çizdiğimiz bu nokta, Kādî'nın aklı herhangi bir nitelikle kayıtlamadan kullandığında dikkate alınması gereken aslı unsurdur. Zira Kādî nazar ve teklifi mümkün kılan belirli bilgilerin toplamı olan akıl tanımında, akıl terimini mücerred olarak kullanmaktadır. Bu aklın yanında kemâl vasfı yer almamaktadır. Bu sebeple özellikle nazar ve teklif açısından bir akıldan bahsedilirken mücerred olarak kullanılsa da bununla kemâl-i aklın kastedildiği düşünülmelidir. Zira Kādî'da aklın asıl anlamı bilgidir. Bu sebeple de bütün zarûrî bilgiler, akıllar adını almaktadır. Ancak tek tek zarûrî bilgilere akıl anlamı verdiği gibi bu bilgilerin toplamı olan nazar ve teklife imkân tanıyan bilgilerin toplamına da akıl adını vermektedir. Aslında Kādî'nın denklemi oldukça basittir. Akıl, bilgi/ilmdir (Akıl=bilgi).<sup>63</sup> Zarûrî bilgilerin her biri de aklın bilgi anlamı dolayısıyla akıllar adını almaktadır (Zarûrî bilgiler=akıllar).<sup>64</sup> Bu durumda nazar ve teklifi mümkün kılan zarûrî bilgilerin toplamı, kemâl-i akıl, akılların/bilgilerin bir birliktelidir. Ancak bu bazen lafzen kemâl niteliği olmadan sadece akıl olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla nazar ve teklif ile ilgili bir anlatım söz konusu ise bununla kemâl-i aklın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Aklı kemâle erdiren bilgilerin tamamı zorunlu bilgi cinsinden olduğu için, tanım gereği aynı zamanda kemâle eren bir anlamda akıl iken bir anlamda bilgilerdir. 'Ulûmun mahsûsa, zarûrî bilgilerden oluşan bütünlüğe işaret etmekte; tanımdaki (kemâl-i) akıl da zarûrî bilgiler olan akılların toplamını ifade etmektedir. Netice itibariyle nazarı mümkün kılan zarûrî bilgiler/akıllar ve teklifi mümkün kılan zarûrî bilgiler/akıllar, bir araya geldiğinde bir bütünlük oluşturmakta; bu bütünlük bazen mücerred akıl şeklinde kullanılsa da kemâl-i akıl adını almaktadır. Ancak aklın bilgi anlamı, zarûrî bilgilerin akıllar anlamı ve belirli bilgilerin toplamının da akıl şeklinde nitelendiği dikkate alındığında bir karışıklığın olması mümkündür.

<sup>62</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/386.

<sup>63</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/379.

<sup>64</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/213.

Kemâl-i aklın zarûrî bilgilerle/akıllarla ilişkisi, kemâl-i akı oluşturulan belirli bilgilerin, bazı zarûrî bilgiler olmasında karşımıza çıkmaktadır.<sup>65</sup> “Akıl, nazarı ve teklifi mümkün kılan belirli bilgilerin toplamıdır.” tanımı, “Kemâl-i akıl, nazarı ve teklifi mümkün kılan bazı zarûrî bilgilerin toplamıdır.” anlamındadır. Çünkü ilk tanımdaki aklın, kemâl-i akıl; akı kemâle ulaştırmanın da bazı zarûrî bilgiler,<sup>66</sup> bazı zarûrî bilgilerin akıl, kemâl-i aklın da zarûrîlerle ilgili olduğunu<sup>67</sup> kendisi söylemektedir.

Kādî, kemâl-i akıl ve zarûrîler arasındaki ilişkide bazen farklı kavramsal tercihlerde bulunmaktadır. Bu tercihler de aslında zarûrî bilgilerin bazılarının toplamının kemâl-i akıl olduğunu teyit edici niteliktedir. Örneğin zarûrî bilgilerin, delillerin asılları (usûlü'l-edille) olduğunu ve kemâl-i aklın bunlardan bağımsız olmadığını,<sup>68</sup> kötülük ve iyiliklerin asıllarını bilmenin zarûrî, bunun da kemâl-i aklın bütünü olduğunu söylemektedir.<sup>69</sup>

#### Zarûrî Bilgiler ve Kemâl-i Akıl Oluşturan Bilgiler/Akıllar

1470 | db

Kādî, zarûrîyi “bizim kudretimiz altında bulunan türden olmak şartıyla bizden değil bizde (فينا) ortaya çıkan şey” şeklinde tanıdıktan sonra zarûrî hareketin doğru, zarûrî renk kullanımının ise doğru olmayacağını belirtir.<sup>70</sup> Zarûrî bilgiyi “bilenin hiçbir şekilde kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan şey” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>71</sup> Zarûrî bilgileri, “bizde doğrudan/mübtedien ortaya çıkan” ve “dolaylı şekilde bizde ortaya çıkan”, “yol konumundaki bir şey ile bizde ortaya çıkan” bilgi olarak tasnif eder.<sup>72</sup>

Kādî, zarûrî bilgiler içerisinde doğrudan/dolaysız oluşanları da kendi içinde kemâl-i akıldan kabul edilenler ve kemâl-i akıldan kabul edilmeyenler şeklinde ayrıca tasnif etmektedir. Bu tasnif de aslında kemâl-i akıl oluşturulan zarûrî bilgilere “bazı” kaydı koymasıyla ilişkilidir. Zarûrî olduğu halde de aklın kemâl sürecinde etkisi olmayan bilgiler de vardır. Nazar ve teklifi mümkün kılan bilgiler toplamı, kemâl-i akıl ile ilgili olduğundan, kemâl-i akıldan sayılma-

<sup>65</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 50-51.

<sup>66</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 50-51.

<sup>67</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/236.

<sup>68</sup> Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 17; Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/237.

<sup>69</sup> Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 234, 253; Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/180.

<sup>70</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 48.

<sup>71</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 49.

<sup>72</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 50.

yanlara değinmemekteyiz. Kādî kemâl-i akıldan sayılanları da kendi içinde فإنه ينقسم إلى ما يستند إلى ضرب من الخير و إلى ما لا يستند إلى ذلك şeklinde “deneyime dayananlar” ve “deneyime dayanmayanlar” olarak iki alt başlık halinde incelemektedir.<sup>73</sup> Bundan sonraki alt başlıklar Gazzâlî'nin ilgili iddiasının Kādî'nin sistemindeki yerini gösterecek yerlerdir. Bu açıdan Gazzâlî ile kısmen mukayeseli olarak ayrı birer başlık altında ele alınması daha uygundur.

### Deneyime Dayanmayan Bilgiler

Kādî'nin kemâl-i akıldan saydığı deneyime/tecrübeye dayanmayan bilgiler *Şerhü'l-usûli'l-hamse*'de sınırlıdır. Ancak bu sınırlılığa rağmen oldukça kıymetli iki örnek zikretmektedir.

Örnek:

1. Zatın ya mevcûd ya ma'dûm olduğunu bilmek.
2. Mevcûdun da ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilmek.<sup>74</sup>

Diğer eserlerinde geçen bu örneklerin türevlerinden bazıları şunlardır:

Bölünecek şeyleri “isbat ve nefy” ihtimalleri üzerine bölmeyi bilme, bunun diğer bir ifadesi, bir şey hakkında ya olumlu/isbat ya ad olumsuz/nefy hükmü vermeyi bilmektir. Zira devamında *Şerh*'teki örneğin farklı bir ifadesi olarak “mevcudun ya varlığının başlangıcı olur ya da varlığının başlangıcı olmaz” örneğini vermektedir. Daha sonra ise “şeyin ya bir sıfat üzere olması ya da o sıfat üzere olmamasını bilmeyi” zikreder. Yine “bir şeyin hem bir sıfat üzere olması hem de o sıfat üzere olmamasının muhal olduğunu” bilmeyi de ayrıca örnek olarak kaydeder.<sup>75</sup>

*Muğni*'de ise bu tarz önermelerin örnekleri oldukça fazladır. “Bir şeyin bir sıfat üzere olması ile o sıfat üzere olmamasının/değilliliğinin imkânsız olduğunun bilgisi”,<sup>76</sup> “cismin hem kadîm hem muhdes olmasının imkânsız olduğunu bilme”, “mevcûd ya kadîm ya da muhdestir”, “mevsuf ya bir sıfat üzeredir ya da o sıfat

<sup>73</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 51. Buradaki “الخبر” kelimesi, haber şeklinde okunmaya lafzen müsaittir. Ancak muhakkikler, metinde geçen el-hubr kelimesinin aynı sayfada geçen üç kullanımın San'a nüshasında “el-hubre” olarak geçtiğini dipnotta belirtmektedirler. Abdülcebbâr, *Şerh*, 2013, 84-85.

<sup>74</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 51.

<sup>75</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/215-216.

<sup>76</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/66.

üzere değildir”, “hem mevcûd hem ma’dûm bir şey yoktur”,<sup>77</sup> “Kadîm olmadığı anlaşıldığında muhdes olması zorunlu olur. Çünkü kadîm ve muhdes arasında bir vâsıta yoktur (üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi)”,<sup>78</sup> “cisimlerin iki mekanda bulunmasının imkânsızlığını bilme”<sup>79</sup> gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Yukarıdaki örneklerden bazılarını kendisi bir Mu’tezilî olan Ebü’l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) de zikretmektedir. O, zarûrî bilgileri akıl olarak niteledikten sonra bunların beş duyuya dayanan ve dayanmayan şeklinde iki şekilde oluştuğunu belirtir. Mâverdî, Kādî’nın tecrübeye dayanmayan bilgilerini, beş duyuya dayanmama özelliği üzerinden anlatır. Kādî’nın “tecrübeye dayanmayan” nitelenmesi, Mâverdî’de ayrıca tabîî akıl şeklinde karşımıza çıkmaktadır ki bu tercih, Mu’tezile içinde tabîî akıl ile yukarıdaki önermelerin kastedildiğini kesinleştirmektedir. Mâverdî’ye göre “şey ya mevcûd ya da ma’dûmdur”, “mevcudun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme” ve “birin ikiden daha az olduğunu bilme” gibi bilgiler beş duyuya dayanmamakta, nefislerde doğrudan oluşmakta ve tabîî akıl olarak tanımlanmaktadır.<sup>80</sup>

1472 | db

Bahsi geçen bilgiler, Kādî’nın sistemi ile örtüşmektedir. Zira Mâverdî de zarûrî bilgileri akıl olarak nitelediği halde beş duyuya dayanmayanları tabîî akıl olarak tanımlamaktadır. Bu durum Mâverdî’nin de zarûrî bilgiler anlamında kullandığı akıl ile kemâlî aklı kastettiğini göstermektedir. Ulaşılan bu noktada artık Gazzâlî’nin evvelî önermeleri ile Kādî ve Mâverdî’nin örneklerinin mukayesesi yapılabilir. Gazzâlî’nin önermeleri şunlardır:

“Üç üç daha altı eder. Bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz. Bir şey hakkında aynı anda icab/olumlu ve selb/olumsuz hüküm verilemez.<sup>81</sup> “İki, birden daha çoktur. Bir tek şey hakkında aynı anda hem olumlu hem de olumsuz hüküm vermek mümkün değildir.”<sup>82</sup> “Bir kişi aynı anda iki mekanda bulunamaz. Bir şey aynı

<sup>77</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/382, 383, 384.

<sup>78</sup> Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’r-teklîf*, 165.

<sup>79</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/383.

<sup>80</sup> Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1987), 5-7.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, 254, 255.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, 270, 271.

durum ve şartta hem kadim hem hadis, hem mevcut hem madum, hem sakin hem hareketli olamaz.”<sup>83</sup>

Kādî'nın tecrübeye dayanmayan ve Mâverdî'nin de beş duyuya dayanmayan şeklinde nitelediği bilgiler, Gazzâlî'nin evvelî-yakînî-fitrî önermeler şeklinde verdiği bilgilerin aynısıdır. Örneğin Mâverdî'nin “birin ikiden daha az olduğu bilgisi”, Gazzâlî'de “iki birden daha çoktur” gibi farklı tarzda ifade edilmiştir. Yine Kādî'nın ve Mâverdî'nin “mevcudun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme” örnekleri, Gazzâlî'de “bir şey hem kadîm hem hâdis olamaz” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dikkate değer bir örnek de Kādî'nin “bir şey hakkında ya olumlu/isbat ya ad olumsuz/nefy hükmünün verilebileceğini bilme” örneğinin, Gazzâlî'de “Bir şey hakkında aynı anda icab/olumlu ve selb/olumsuz hükmü verilemez” önermesi şeklinde benzer tarzda ifade edilmesidir. Kādî'nın cismin aynı anda iki mekânda bulunamayacağına dair müstahilât cinsinden verdiği önerme, Gazzâlî'de bir kişinin iki mekânda bulunamayacağı şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Müellifler arasındaki karşılaştırmamızda daha dikkat çeken nokta, Kādî'nın tecrübeye dayanmayanlar ve Mâverdî'nin de beş duyuya dayanmayan bilgiler arasında herhangi bir ahlâkî önermeye yer vermemiş olmalarıdır. Kısacası, her ikisi de “adalet, zulüm, yalan, nimet verene şükretme” vb. daha önce geçen hüsün ve kubuh niteliğinin zarûrî olarak bilindiğini ve akılda yerleşik (sâbit) olduğunu söyledikleri herhangi bir önermeye bu başlık içerisinde yer vermemektedir. Bu durum Gazzâlî'nin iddialarında olduğu şekliyle Mu'tezile'nin ahlâkî önermelerin bilgisini “apaçık, evvelî, fitrî akıl” kapsamında değerlendirmedeğinin açık bir beyanıdır. Dolayısıyla biz Gazzâlî ile Kādî'nın bilgi teorisi açısından ortak oldukları noktaları tespit ederek Gazzâlî'nin evvelî bilgileri içerisindeki Kādî'nın örneklerini açığa çıkarıp bu örnekler arasında “ahlâkî yargılardan herhangi birinin” olmadığını ve bu şekilde Gazzâlî'nin iddiasında haklı olmadığını ortaya koymuş bulunmaktayız. Diğer alt başlıkta Kādî'nın ahlâkî önermeleri zarûrî ve aklî kabul etmesinin bilgi teorisindeki yerini göstererek Gazzâlî'nin haklı olmadığına dair vurguyu daha güçlü hale getirebiliriz.

### Deneyime Dayanan Bilgiler

<sup>83</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/135-136; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 107.

Kemâl-i aklın bazı zarûrî bilgilerin toplamı, bunların birincisinin “tecrübeye/deneyime dayanmayan zarûrî bilgiler” olduğu ortaya çıktığına göre, kemâl-i akıldaki diğer zarûrî bilgilerden tecrübeye dayananların neler olduğuna yakından bakabiliriz.

Kādî, *Şerh*'te kısa ifadelerle yer verse de bunlar konuyu aydınlatıcı ilkesel ifadelerdir. O “tecrübeye dayanan bilgiler” arasında, “fiilin failiyle ilişkisini bilmek” ve “bununla ilgili olan hüsün, kubuh ve bunun dışındaki fiillerin hükümlerini bilmeyi” zikreder.<sup>84</sup> Bu ifadeler önceki başlıkta Kādî'nin tecübeye dayanmayanlar arasında “hüsün ve kubuh” ile ilgili herhangi bir önermeye yer vermemesinin sebebini de açıklamaktadır. Fiil ve fail ilişkisinde gündeme gelen hüsün ve kubuh gibi fiillerin hükümlerini bilmek, Kādî'da Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi evvelî, fitrî akıl kapsamında değil bilakis, kemâl-i aklın diğer boyutunu ifade eden tecrübe ile elde edilmektedir.

Kādî kemâl-i akılı oluşturan hüsün ve kubhun zarûrî olarak bilindiğini söylediği önermelerin tamamının “tecrübeye dayandığını” daha açık bir şekilde şöyle geçmektedir:

“Daha önce zikrettiğimiz kötülüğü zarûrî olarak bilinenler ile kötülüğü iktisâbî olarak bilinenler arasındaki ayrım, (zarûrî olanların) tecrübeye (el-ihtibâr) bilinmesidir.”<sup>85</sup>

Böylece Kādî'nin *Şerh*'teki ilkesi, *el-Muğnî*'de sarahaten ifade edilmiş bulunmaktadır. Kādî'ye göre hüsün ve kubhu zarûrî olarak bilinenler, fiil ve fail ilişkisinde gündeme gelen hükümlerdir. Bu sebeple Kādî, daimi surette idrak ve müdrekât vurgusu yapmaktadır. Zarûrîliğin anlam kazandığı nokta da burasıdır. Ona göre zarûrî olan şey, idrâk edilenlerdir. İdrak edilenleri bilmek de zarûrîdir.<sup>86</sup> Fayda, zarar, istihkâk müdrekâta dahildir.<sup>87</sup> Sevap, azap, zem, medh, vâcip vb. tamamı da fiilin failiyle ilişkisinde anlam kazanmaktadır.<sup>88</sup> *el-Mecmu'*da bilgilerin ortaya çıkışı ve sıralamasından müdrekâta dair bilginin ilk ortaya çıktığını ve kemâl-i akıldan sayılan diğer bilgiler olarak fiillerin hükümlerini ve bunlarla hak edilen

<sup>84</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 51.

<sup>85</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1/63.

<sup>86</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/180.

<sup>87</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/182.

<sup>88</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/313-379.

şeylerin bilgisinin müdrekat hakkındaki bilgiye bağlandığından bahsedilmektedir.<sup>89</sup>

Kādî'nın bilgi teorisinde zarûrî bilgilerden olan müdrekatın bilgisi için idrakin bir vesile olduğuna daha önce işaret etmiştik.<sup>90</sup> Burada karşımıza “akıl” çıkmaktadır. Zira Kādî, duyularla idrak edilenlerin “akıl” ile temyiz edildiğinden bahsetmektedir.<sup>91</sup> Temyiz eden aklın ne olduğuna ve mahiyetine dair açık bir şey bulmak güçtür. Ancak Kādî'nın burada “akıl, bilgidir” tanımını üzerinden hareket ettiğini düşünebiliriz. Temyiz, müdrekata/idrak edilen şeylere “akıl” bir işlevi olduğuna göre henüz, idrak sonucu oluşan bilgiden/akıldan bahsedilemeyeceği için bu temyiz eden akıl ile tecrübeye dayanmayan/tabîî bilgileri/akılları kastetmesi olağandır. Çünkü temyiz eden akıl ile duyu organları arasındaki ilişkide akıl, duyu organları üzerinde ‘yâr/değer belirleyici bir yetkiye sahiptir.’<sup>92</sup>

Kādî, idrâk neticesinde bilginin ortaya çıkabilmesi için “müdrakin/idrak edenin âkil/akıl sahibi” olmasını şart koşar.<sup>93</sup> İdrâkin “nâkisu'l-akıldan” değil, âkilden ortaya çıktığında bilgiye bir yol sayılabileceğinden bahsetmektedir.<sup>94</sup> Zarûrî bilgilerin bir kısmı idrâk ile oluşuyor ve idrâk edenin de âkil olması şart koşuluyorsa, bu durumda âkil olma ile kastedilen idrâk öncesi oluşan ve tecrübeye dayanmayan bilgilere sahip olunmasından başkası değildir. Bu sebeple Kādî, idrak edilenlerin bilgisinin gerçekliğine aklın kâziyen/hükmedici olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup> Kādî'nın akli bilgi şeklinde tanımlaması; aklın hasse, kuvve, cevher ve alet şeklindeki tanımlarına da karşı çıkması,<sup>96</sup> buradaki aklın bilgi anlamındaki akıl olmasını; idrak ve tecrübe öncesi bulunması da bu bilgi anlamında akıl ile yukarıda “deneyime dayanmayan bilgiler” başlığında verdiğimiz Mâverdî'de tabîî akıl şeklinde de geçen önermeleri kastettiğine delâlet etmektedir. Zira idrâk ortaya çıktığında, idrak eden kişi de idrak ile oluşanların dışında kemâl-i akıldan sayılan “bilgilerin” tekâmül ettiğinde derken bu duruma işaret etmektedir.<sup>97</sup>

<sup>89</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/214.

<sup>90</sup> Abdülcebbâr, *Şerh*, 50.

<sup>91</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/161.

<sup>92</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/163.

<sup>93</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/59; Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/214.

<sup>94</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/213.

<sup>95</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/58.

<sup>96</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/376-379.

<sup>97</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/215.

Nâkisu'l-'akla mecnûn ve mecnun konumunda bulunan kişileri örnek vermesi, yukarıdaki çıkarımlarımızı desteklemektedir.<sup>98</sup> Onlardaki idrâkin bilgiye dönüşmemesinin sebebi, idrake bağlı olmayan idrâk öncesi kendisinde oluşması gereken bilgilerin/akılların tekâmül etmemiş olmasıdır. Dolayısıyla fiillerin failleriyle ilişkisi ve bu ilişkide gündeme gelen hüsün ve kubhun zarûrî olarak bilinmesi, âkil kişinin idrâki ile başlayan sürecin neticesinde oluşmaktadır.

Buraya kadar ulaşılan sonuçlar, Gazzâlî'nin Mu'tezile'yi ahlâkî önermeleri evvelî-fitrî-ilk akıl kapsamındaki evveliyât türünden kabul ettiklerine dair yargısının doğru olmadığını ortaya çıkarmıştır. Bu sonuç üzerinden "Mu'tezile'nin ilgili önermeleri aklen vâcip kabul etmelerinin" de evvelî olmadığını ortaya koymak mümkündür.

Kemâl-i akl, Kādî'nın sisteminde bilgiler mecmuası olarak kurulanmıştır. Ona göre bilgi ve amel arasındaki ilişkide amel, bilme-ye bağlanmaktadır. Akıl kemâl bulmadan önce nazar ve teklif söz konusu olmadığı için Kādî'nın "aklen gerekli görmesinin anlamı", bilmenin eyleme dökülmesi gereğini dile getirmektedir.<sup>99</sup> Bu durum eylem öncesi bilgilerin oluşmasını gerektirmektedir. Nazar ve teklifi mümkün kılan bilgilerin akılda oluşması, teklif öncesi ve kemâl öncesi dönem de teklif dışı dönem olduğundan, Kādî'nın aklen gerekli görmesinin anlamı, deneyime dayanmayan ve deneyime dayanan bilgilerin birlikteliği sonucu bilgilerin/akılların kemâl bulmasıdır. Dolayısıyla teklifin başlangıç noktası, ilgili bilgilerin kişide bulunmasıdır. Bu sebeple teklif alanına ait "eyleme ve bilme gerekliliğinin aklen olduğundan bahsedilmesi" de kemâl-i akıl açısından yapılmış bir nitelemedir. Buradaki aklın gerekli görmesinin sebebi, akılda bu bilgilerin teklif öncesi dönemde tecrübî olarak bilinmesidir. Bu sebeple "aklın vâcip kılma niteliğine yönelik tartışmalar" bir tarafa, Kādî'nın gerekli gören aklının salt evvelî akıl (tecrübeye dayanmayan) veya tecrübî akıl olmadığı, bilakis bu ikisinin birlikteliğinin adı olan kemâl-i akıl olduğu belirtilmelidir. Bu durum Kādî'nın "vücûbiyeti akılda sabittir veya akılda tekerrür ettiği" vb. ifadelerinde kastettiği aklın, tecrübe öncesi kendisinde hazır bir şekilde bulunan bilgi/akıl değil, kemâl-i akıl olmasını gerektirir.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 3/213.

<sup>99</sup> Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 14-15.

<sup>100</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/383, 384, 385, 386.



### Gazzâlî'nin Eleştirisinin Muhtemel Arka Planı

Buraya kadar elde edilen veriler, Gazzâlî'nin ilgili yargısının arka planının ne olduğuna ve nereden kaynaklandığına dair yeni bir soruyu gündeme getirmektedir. Makalenin sınırlılığı içinde bu sorunun cevabını detaylı şekilde aramak mümkün görünmemektedir. Buna rağmen Gazzâlî'nin ilgili yargısının tutarlılığını tartışan bir çalışmanın, bu yargının nereden kaynaklanmış olabileceğine dair bazı öngörülerde bulunması da bir zorunluluktur. Bu sebeple detayları farklı bir çalışmaya konu olabileceğini düşündüğümüz birkaç ihtimal üzerinde durmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî, İslâm düşüncesinin entelektüel arka planı oldukça geniş bir alana yayılan en önemli isimlerinin başında gelmektedir. Gazzâlî'nin hüsn-kubuh konusuyla ilgili olarak Mu'tezile eleştirisinde üç muhtemel kaynak olarak şunların varsayılabilmesi kanaatindeyiz: Mu'tezilî kaynakların yetersizliği, Eş'arî gelenek ve Meşşâî gelenek. İhtimallerden ilki Gazzâlî'nin sahip olduğu Mu'tezilî kaynaklar olabilir. Gazzâlî, konunun bilgi teorisi ile ilişkisi ve aklın anlamları üzerinden konunun izini sürmeye imkân vermeyen kaynaklara dayanıyor olabilir. Bu sebeple de Mu'tezile'nin aklen zarûrî olduğunu söylediği ahlâkî önermelerin "tecrübî akıl" kapsamında değerlendirildiğine dair geniş bir tetkik imkânına ve bunu mümkün kılacak eserlere Gazzâlî'nin sahip olmadığı düşünülebilir.

Gazzâlî'nin bu genel yargısının, Eş'arî gelenekten tevarüs edilmiş ve Mu'tezilî kaynaklarla doğrudan bir tetkike uğratılmamış olması da ikinci ihtimal görünümündedir. Zira Eş'arî geleneğin Gazzâlî öncesinde Mu'tezile'nin ahlâk tasavvuruna ve bu tasavvurdaki akıl vurgusuna ciddi eleştiri getirdiği bilinmektedir. Bu noktada da Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve özellikle Gazzâlî'nin hocası Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) daha ön planda olduğu ifade edilebilir.<sup>101</sup>

Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin etkisinde olabileceği de üçüncü ihtimaldir. Nitekim Fârâbî *Risale fi me'âni'l-'akl*'da kelamcılarının ilk önermelerinin ve kullandıkları aklın meşhûrât cin-

<sup>101</sup> Ahlâkî önermelerin aklî olduğuna yönelik Mu'tezile'nin iddiasına yönelik Eş'arî geleneğin eleştiriler hakkında bk. Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Zâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu 'Usûli'd-dîn*, 3. Basım (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 26; George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkî Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.

sinden,<sup>102</sup> İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise “Adaletli olmak ve yalan söylememek gerekir.” gibi önermelerin meşhur olduğunu ifade etmektedir.<sup>103</sup>

Eş’arî geleneğin Mu‘tezile’ye nispet ettiklerinin Gazzâlî tarafından bilindiği açıktır. Gazzâlî’nin Meşşâî felsefenin kaynaklarına vukufiyeti dikkate alındığında da ahlâkî yargıların meşhur olduğuna yönelik kendi kanaatinin Meşşâî terminoloji ile örtüştüğü görülür. Bu durum Meşşâî geleneğin ahlâkî yargılarla ilgili tavrının ve Mu‘tezile’ye nispet ettiklerinin de Gazzâlî tarafından bilindiğine delâlet etmektedir. Bu sebeple bizce Gazzâlî’nin ilgili yargısının, doğrudan Mu‘tezilî kaynakların tetkikine dayanmayıp Meşşâî filozoflar ve Eş’arî geleneğin ortak etkisinde şekillenmiş olması daha güçlü bir ihtimal görünümündedir.

### Sonuç

Makalede, Gazzâlî’nin ahlâkî önermelerin “akıl ve bilgi” ile ilişkisine yönelik Mu‘tezilî teoriye yönelik eleştirisini inceledik. Gazzâlî, “Adalet iyidir, zulüm kötüdür, nimet verene şükretmek iyidir.” vb. önermeleri, Mu‘tezile’nin ‘İkinin birden daha çok, bir şeyin aynı anda hem kadîm hem de hâdis olduğuna hükmetmenin imkânsız olduğunu bilmek’ vb. evvelî-fitrî önermeler şeklinde değerlendirdiği iddiasındadır. Buna karşın Gazzâlî’nin meşhur önermeler olarak kabul ettiği ahlâkî önermeleri Kādî’nin evvelî-mahza akıl içinde değil tecrübî akıl içinde değerlendirdiği görülmüştür. Böylece makalede Kādî’nin ahlâkî önermeleri evvelî-fitrî-ilk akıldaki önermeler şeklinde değerlendirmedigine, bu önermelerin oluşumunu fiilin failiyle ilişkisinde gündeme gelen “tecrübe” ile açıkladığına yer verdik.

Yukarıdaki bulgular neticesinde makale Mu‘tezile’nin ahlâkî önermelerde kullandığı aklın “evvelî-fitrî-ilk akıl” olduğuna dair Gazzâlî’nin eleştirisinde haklı olmadığına yönelik varsayımını temellendirmiş görünmektedir. Tespit edilen bu sonucun Kādî ile sınırlı düşünülmesi gerektiğini ayrıca belirtmeliyiz. Zira makalede

<sup>102</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî el-Fârâbî, *Risale fi’l-akl*, haz. Maurice Bouyges, 2. Basım (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1983), 7-8; el-Fârâbî, “Aklın Anlamları (Risâle fi me’âni’l-akl)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 130.

<sup>103</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifa: Topikler Cedel*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 26.

Mu'tezile geleneğine mensup alimlerin tamamının ahlâkî önermeleri Kādî gibi kurguladığına dair bir inceleme gerçekleştirilmedi. Bu sebeple Gazzâlî'nin Mu'tezile eleştirisinde haklı olmadığı şeklindeki sonucun öncelikle Kādî ve kısmen de Mâverdî ile sınırlı olduğunun dikkate alınması gerekmektedir. Buna ilaveten Gazzâlî'nin ilgili konuda Eş'arî ve Meşşâî geleneklerin ortak etkisi altında görüldüğüne ve ahlâkî önermelerin aklî olmasını Mu'tezile'nin bilgi teorisi üzerinden derinlikli olarak tetkik etmemiş olabileceği ihtimaline işaret etmiş bulunmaktayız.

### KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütuf*. ed. Taha Hüseyin. thk. İbrahim Medkûr - Ebü'l-'Alâ el-Afîfî. Kâhire: y. y., t. y.
- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-meârif*. ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. thk. İbrahim Medkûr. Kâhire: y. y., t. y.
- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*. ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kâhire: y. y., t. y.
- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*. ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. Kâhire: y. y., t. y.
- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muhîr bi't-teklîf*. thk. Ömer Seyyid Azmî. Kâhire: Dârü'l-Mısıryye, t. y.
- Abdülcebbâr, Kādî. "el-Muhtasar fi usûli'd-Dîn". *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Ammâre. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2008.
- Abdülcebbâr, Kādî. *Kitâbü'l-Mecmu' fî'l-muhîr bi't-teklîf min cem'i's-şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*. nşr. Jan Peters. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Abdülcebbâr, Kādî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülcebbâr, Kādî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Aslan, İbrahim. *Kādî Abdülcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Aydın, Hasan. "İslam Kelamcıları Ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu Ve Sofistler". *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 96-106.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-. *Şerhu vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed Subhî el-Âydî - Hamza Muhammed el-Bekrî. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2. Basım, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhîr b. Zâhîr et-Temîmî el-. *Kitâbu 'Usûli'd-dîn*. 3. Basım Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Barlak, Muzaffer. *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bebek, Adil. *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. 'Alâüddîn. *Risâletün fi'l-İtikâd*. thk. Said Abdüllatif Fude. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Çağlayan, Harun. "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış". *İslâmî İlimlerde Maslahat*. ed. Ayten Erol. 67-104. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 55-90.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Eşit, Yusuf. "Ahlâmın Mahiyet Açısından Değişmesinin İmkânı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 481-504.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk Hakikat ve Kimlik - İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-*. Ankara: Araştırma 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ. *Kitâbü'l-Cedel*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türki. *Risale fi'l-'akl*. haz. Maurice Bouyges. 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ. "Aklın Anlamları (Risâle fi me'âni'l-akl)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Frank, Richard M. "Basra Mu'tezile Okulunun Bazı Ahlâkî Faraziyeleri". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2/27-37. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Frank, Richard M. "Klâsik İslâm Kelâmında Ahlâkî Yükümlülük". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağılı. 2/102-118. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-'itikâd: İtikatta Orta Yol*. çev. Osman Demir. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühreir Hâfız. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevverre li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, t. y.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mihakku'n-nazar*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-'ilm*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 195-211.
- Heemskerck, Margaretha T. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Hangi Fiillerin İyi Ya Da Kötü Olduğunun Temelleri Üzerine". çev. Harun Ünver - Esra Tellioglu Ünver. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağılı. 2/74-82. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkî Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.

- Hourani, George F. "Aristoteles ve Kadı Abdulcabbâr'da Pratik Düşünce". çev. Adem İrmak. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 2/53-61. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Hourani, George F. "Kadı Abdulcabbâr'ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 2/42-52. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Hourani, George F. "Mutezilî Kelâmî Ahlakta İlahî Adalet ve Beşerî Akıl". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 2/13-26. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifa: Topikler Cedel*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslami Araştırmalar Dergisi* 27/3 (Aralık 2016), 280-310.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 31-60.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru's-Sadr - Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1987.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabstratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Ovacı, Vahap. "Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 57-67.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yunus. "Mâtürîdî ve İbn Sînâ Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 611-631. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr. *el-Bidâye fi usûli'd-Dîn Mâtürîdiye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Taşkın, Ali. "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 199-210.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhü'l-makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Vasalou, Sophia. "Mu'tezile Etiğini Okumak: Teoloji Olarak Yorum". çev. Elif Nur Erkan Balcı. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 2/83-101. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

# The Return Of A Right: Criticism Of Al-Ghazālī's Criticism On Mu'tazilah (A Review In The al-Husn And al-Qubh)

Yunus ÖZTÜRK \*

## Extended Abstract

The problem of al-husn and al-qubh is one of the most important topics of discussion in Kalam literature. The ground for discussion as a problem is quite wide as the subject has ontological and epistemological extensions. In both dimensions of the problem, the discussions between the mutakallimûn, the current answers of the mutakallimûn and especially the attitudes of the Kalam sects such as Mu'tazilah, Asharite, Maturidite are known. The problem of al-husn and al-qubh has been seriously and intensely studied in the literature in the special of all three sects and a certain number of mutakallimûn connected to all three sects. However, studies in the literature do not appear to have examined a problem with the consistency of views that al-Ghazālī imputes to Mu'tazilah. Indeed, while studies in the literature approach the subject with content and descriptive analysis methods, comparative content and critical analysis methods have not often been applied. The fact that the subject was not examined by comparative content analysis may have influenced other studies, not to problem the consistency of al-Ghazālī's claims against Mu'tazilah. Therefore, although there are specific studies of al-Ghazālī and Mu'tazilah, especially Qādi Abduljabbar's approaches in the literature, the internal consistency of al-Ghazālī's views towards Mu'tazilah has not been the problem of any earlier work. This means that the basic assumption of the article was not recorded in any previous work. This determination about the subject table in the literature is the most important point on which the originality of the article in terms of problem, conjecture and method is based.

This article is about the criticism of al-Ghazālī against Mu'tazilah on the point of al-husn and al-qubh rationality. The article investigates the extent to which al-Ghazālī's defiance of Mu'tazilah is indeed the reason for his knowledge of moral actions. An ontological debate as to the cause of the al-husn and the al-qubh nature of things is beyond the scope of this article. A review is made of reason/'aql which is decisive in the criticism of Mu'tazilah. This review includes a comparison of al-Ghazālī's statements with those of Qādi Abduljabbar. The main problem of the study is the consistency of judgment, which al-Ghazālī's compared to Mu'tazilah. al-Ghazālī claims that the reason/'aql used by Mu'tazilah in the reasoning of moral actions is a prior reason/al-'aql innate. In the article, I act on the assumption that al-Ghazālī's claim on the matter is not justified. Therefore, the article aims to prove that al-Ghazālī's claim is not

\* Research Assist. Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Kalam, ozturkyunus52@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2756-7352>

justified and that his claims against Mu'tazilah are false. The article follows the methods of content analysis and comparative analysis. First the focus of al-Ghazālî's claims, then the approach of Qādi Abduljabbar is identified. It is being investigated whether moral propositions are evaluated in the context of prior reason. Due to these findings, a comparison is made between al-Ghazālî's defiance of Mu'tazilah. The invalidity of the claim that they used a prior reason/al-'aql innate in moral actions are proved in Qādi Abduljabbar special. Thus, it is expected to contribute to the literature by correcting a common mistake in tradition.

al-Ghazālî claims that while Mu'tazilah says that some moral actions are known as essential to reason/'aql, they mean a priori mind/'aql. Therefore, al-Ghazālî's epistemic criticism focuses on the fact that such information is not covered by a priori knowledge. In this article, it is suggested that Mu'tazilah used reason/'aql in the relevant propositions in fact, not a priori mind/'aql, as al-Ghazālî claimed, but rather in experiential mind/'aql content. Accordingly, it was assumed that the article was not justified in its criticism of al-Ghazālî. In the article, it was determined that al-Ghazālî's propositions in the a priori mind/'aql overlap with knowledge not based on experience in Qādi, and his "al-mashour" propositions overlap with knowledge based on experience in Qādi. The examples are given by Qādi in non-experience information coincide with the examples given by al-Ghazālî as a priori knowledge, while Qādi did not say that any moral action was obligatory as a priori. Thus, al-Ghazālî's critique of the mind used by Mu'tazilah in some moral propositions, as a priori mind/'aql, has been debated. It has been found that Qādi does not evaluate some moral propositions in the form of propositions in a priori mind/'aql, and explains the formation of these propositions through experiences that arise as a result of the situations that are on the agenda regarding the perpetrator of the action. Thus, by comparing the contents and examples of the statements of the two mutakallim, it was concluded that the article was not justified in its criticism of al-Ghazālî.

**Keywords:** Kalam, al-Husn al-Qubh, Mu'tazilah, al-Ghazālî, A priori.







# 18. VE 19. YÜZYILLARDA HİNT ALTKITASINDA MÜSLÜMANLARIN EĞİTİM ÖĞRETİM MESELESİ: ORYANTALİZM–EVANJELİZM MÜCADELESİ VE MEDRESELERDE EKOLLEŞME

Emre YÜRÜK\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 27 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Yürük, Emre. “18. ve 19. Yüzyıllarda Hint Altkitasında Müslümanların Eğitim Öğretim Meselesi: Oryantalizm–Evanjelizm Mücadelesi ve Medreselerde Ekolleşme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1485-1512.

<https://doi.org/10.33415/daad.758276>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 26 June 2020, **Accepted:** 27 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Yürük, Emre. “The Problem of Education of Muslims in the Indian Subcontinent in the 18th and 19th Centuries: Orientalism - Evangelism Struggle and Emergence of Schools of Thought in Madrasas”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1485-1512.

<https://doi.org/10.33415/daad.758276>



## Öz

Bu çalışmada, Babür İmparatorluğu zamanında altın çağını yaşayan ve belli bir kurumsallığa ulaşan medrese ve medrese öğretiminin İngilizlerin Hint yarımadasına gelişiyle birlikte 18. yüzyılın ortalarından itibaren girdiği sıkıntılı süreç izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İngilizlerin oryantalizm ve evanjelizm ekseninde eğitim ve öğretimde yaptığı veya yapmaya çalıştığı reformların sebepleri ve sonuçları ortaya konmuştur. Reformların medreselerdeki öğretimi değersizleştirmeye çalıştığını düşünen Hint Müslümanları “İslâm dinini ve kültürünü koruma” refleksi geliştirip medreselerde ekolleşme yoluna gittiği sonucuna ulaşılmıştır. Farklı ekollerin ortaya çıkması medreselerdeki müfredat birliğini yok etmiş ve medrese mezunu Müslüman öğrenciler arasında fikir ayrılıkları kadar bilgi uçurumu da meydana getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hint Altkitası, Medrese, Oryantalizm, Evanjelizm, Ekolleşme.

\* Doktora Öğrencisi, emryrk@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6798-1048>

## The Problem of Education of Muslims in the Indian Subcontinent in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries: Orientalism - Evangelism Struggle and Emergence of Schools of Thought in Madrasas

### Abstract

In this study, it has been tried to explain the troubled process of madrasa and madrasa education, which had a golden age and reached a certain institutionalism during the time of the Mughal Empire, with the arrival of the British into the Indian peninsula since the mid-18<sup>th</sup> century. In this context, the reasons and results of the reforms that the British made or tried to make in the field of orientalism and evangelism have been revealed. It is concluded that the Indian Muslims, who thought that reforms try to trivialise the teaching in madrasahs, have resorted school of thoughts in madrasahs by developing the reflex of "preserving the religion and culture of Islam". The emergence of different schools destroyed the curriculum unity in madrasahs and created a gap in knowledge as well as differences of opinion among Muslim students graduated from madrasahs.

**Keywords:** Indian Subcontinent, Madrasa, Orientalism, Evangelism, Emergence of Schools of Thought.

### Giriş

1486 | db

Tarihsel anlatıların büyük bir çoğunluğu devletlerin savaşları, ekonomik ve siyasi ilişkileri, topraklarının nerede başlayıp nerede bittikleri bazen de sultanların, kralların, imparatorların hayat hikâyelerinden oluşmaktadır. Özellikle devletlerin sahip olduğu ordunun gücü ön plana çıkarılıp hangi fetihleri yaptıkları, savaş stratejileri ve ele geçirdikleri bölgeleri kendi askerleri sayesinde nasıl korudukları bizlere anlatılmaktadır. "Güçlü ordu, güçlü devlet, güçlü komutan" algısının öne çıktığı bu anlatılarda göz ardı edilen konulardan birisi devletlerin eğitim öğretim sistemleri ve bunların devletlere ve milletlere katkısı olmuştur.

Kılıç, top ve tüfekte fethedilen yerleri orduyla korumaya çalışmanın tek başına yetmeyeceği, eğitim öğretim kurumları ile tamamlanmazsa eksik kalacağı aşikârdır. Bunun bilincinde olan milletler fethettikleri yerlerde öğretim kurumları açıp ardından belirli bir kurumsallaşmaya gittiler. Böylece hem bölge kültürünü öğrenmiş hem de kendi kültürünü, dilini ve dinini yaymayı başarmışlardır. Müslüman devletlerin fethettikleri yerlerde medreseler açarak bir yandan ilim faaliyetlerini gerçekleştirip diğer yandan da İslâm'ı ve İslâm kültürünü yerli halka anlatmaları İslâm kültürünün bölgeye yerleşmesini sağlamıştır. Benzer bir örnek, İspanyol ve Portekizlilerin orta ve güney Amerika'da, İngilizlerin Avustralya'da ve Fransızların Afrika'nın büyük bir bölümünde gerçekleştirdikleri kolonileşme faaliyetleri sonucunda Hristiyanlığın ve Hristiyan kültürünün

yayılmasıdır. Bir başka ifadeyle güçlü ordular sayesinde ele geçirilen yerlerde eğitim ve öğretimin ciddi ve kurumsal bir doğrultuda uygulanması uzun süreli bir hâkimiyeti beraberinde getirmiştir. Hint coğrafyası da bu bağlamda hem Müslüman hem de Hristiyan milletlerin askeri ve siyasi anlamda egemen olmak için mücadele verdikleri ve nihayetinde eğitim öğretim açısından birbirleriyle çatıştıkları bir yer olmuştur.

Günümüzde Hindistan, Pakistan ve Bangladeş olarak üç farklı devlete ayrılan bölge ilk olarak Arap komutan Muhammed b. Kasım vasıtasıyla 8. yüzyılın başlarında İslâmiyet'le tanıştı.<sup>1</sup> Zamanla Müslüman Türk topluluklarının fetihleriyle yerel halk arasında İslâmiyet'in hızla yayılması medrese gibi öğretim kurumlarına olan ihtiyacı ortaya çıkardı. Gazneliler<sup>2</sup> ve Gurlular<sup>3</sup> ile temelleri atılan medrese öğretimi, Delhi Türk Sultanlığı<sup>4</sup> ve Babür İmparatorluğu<sup>5</sup> ile Hint

<sup>1</sup> Suresh Chandra Ghosh, *History of Education in Medieval India (1192-1757)* (Yeni Delhi: Rawat Publications, 2007), 143.

<sup>2</sup> Gazneliler özellikle Gazneli Mahmud döneminde Hindistan'a düzenlenen 17 sefer sonucu daha çok savaşçı ve yağmacı bir imaja bürünmüştür. Hâlbuki dönemin kroniklerinden Feriştâ Gazneli Mahmud'un sarayından bahsederken "dünyada hiç kimsenin sahip olamayacağı kadar eğitimli adama sahiptir" diyerek aslında Gazneli Mahmud'un eğitime ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Narendra Nath Law, *Promotion of Learning in India During Muammadan Rule* (Londra: Longmans, Green and Co., 1916), 11.

<sup>3</sup> Gurlu hükümdarı Muhammed Gori 1192 yılında Ajmer'i fethettiğinde bir medrese inşa ettirdi. Gerçek manada medreselerin bu dönemde ortaya çıktığı belirtilmektedir. Muhammed Gori sahip olduğu kölelerin dahi eğitimine önem vermiş onları desteklemiştir. Eğitimlerini tamamlayan kölelerden bir kısmı Hint alt kıtasında eğitimin gelişmesinde katkıda bulunmuşlardır. S. M. Jaffar, *Education in Muslim India: being an Inquiry into the State of Education During the Muslim Period of Indian History (1000-1800 A.C.)* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1972), 38.

<sup>4</sup> Bu dönemde sultanların ilgisi dışında Moğollardan kaçan birçok ulema güvenli gördükleri Hint yarımadasına gelmişlerdir. Bu sayede Hindistan'da medreseler büyük bir gelişme gösterdi. Ashfaque Ahmad, *System of Education in Medieval India (1526-1761 A.D.)* (Yeni Delhi: Panchsheel Publications, 1987), 5-10.

<sup>5</sup> Babür imparatorluğu hükümdarlarından Ekber Şah döneminde eğitimde büyük reformlar yapıldı. Ekber Şah astronomi, tıp, matematik, felsefe, mühendislik gibi derslerin okutulmasını ve gereken önemin titizlikle verilmesini emretmiştir Abu'l Fazl Allami, *Ain-i Akbar*, çev. Colonel H. S. Jarrett (Calcutta: Baptist Mission Press, 1891), 2/279. Ekber Şah Hint hükümdarları arasında Hindistan'ın kozmopolit hesabını hesaba katarak eğitim öğretim sisteminde ciddi anlamda reformlar yaptı. Kendinden önceki Müslüman yöneticiler Sünni İslâm'a göre eğitim sistemini düzenlemişlerdir. Hindistan gibi gayri Müslim nüfusun fazla olduğu bir yerde bu eğitim sisteminin herkese ulaşması zordu. Bir başka deyişle devletin bürokraside kullanacağı eğitimli insanlar arasında Hinduların yer bulması çok zordu. Durumu fark eden Ekber Şah mektep ve medreselerdeki eğitimle ilgili önemli reformlar yaparak Hint halkının birliklilik duy-

topraklarında altın çağını yaşadı. Medrese öğretiminin Müslüman Türk devletleri sayesinde gelişip belli bir çerçevede kurumsallaşması Hinduizm'in ana vatanı olan Hint yarımadasında Müslümanlığın yayılmasını, Arapça ve Farsça gibi dillerin önem kazanmasını sağladı. Askeri güçleri sayesinde Hint yarımadasını fetheden Müslümanlar medrese öğretiminin yaygınlaşmasıyla da sosyal statü anlamında belirli bir güce kavuştular.

Ancak medreseler ve medrese öğretimi İngilizlerin Hint yarımadasına kalıcı olarak yerleşmek istemeleri sonucunda önemli dönüm noktalarından birini yaşadı. Bu dönemde Hindistan'da vali olarak görev yapan Warren Hastings oryantalist bir politika benimseyip Kalküta Medresesi'ni ve onunla aynı ideolojiyi paylaşan Jonathan Ducan da Sankrit Koleji'ni açtı. Attıkları bu adımlar sayesinde bir yandan doğu kültürü öğrenilirken diğer yandan Müslüman ve Hindu toplumları eğitim vasıtasıyla İngiliz egemenliğinde konsolide ederek İngilizlerin Hindistan'daki varlığını sürdürmeyi amaçladılar. Ancak onlarla karşıt görüşte olan evanjelistler Hint yarımadasında kurumsallaşmış klasik öğretimin terkedilip İngilizcenin ve batı bilgisinin yerleştirilmesiyle İngiliz hakimiyetinin uzun soluklu olacağını ileri sürdüler. Evanjelist düşüncenin güçlenmesiyle birlikte daha kurumsal bir yapılanmaya gidilerek medreselere alternatif batı tarzı öğretim veren yükseköğretim kurumları açıldı. Özellikle Hindu toplumun bu sisteme dahil edilmesi, Farsçanın yerini İngilizcenin alması<sup>6</sup> ve Hinduların da İngilizce ve batı bilgisini öğrenmede istekli oluşu Hint yarımadasında medreselerde öğretim gören Müslümanların geleceğini tehlikeye düşürdü. Bu duruma kayıtsız kalmayan Müslüman ulema çeşitli ekoller geliştirerek medrese öğretimine devam ettiler.

Hint altkütasının eğitim tarihi ve medreselerin gelişim süreci üzerine yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğu yabancı literatüre aittir.<sup>7</sup> Batılı ve Hintli araştırmacıların kayda değer çalışmalar yap-

gusunu geliştirmeyi amaçladı J. L. Mehta, *Advanced Study in the History of Medieval India* (Yeni Delhi: Sterling Publishings, 2018), 3/278.

<sup>6</sup> A. F. Salahuddin Ahmed, *Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1835* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 26.

<sup>7</sup> Syed Mahmood, *A History of English Education in India* (Aligarh 1895); Nurullah Syed ve J. P. Naik, *A History of Indian Education (During the British Period)* (Kalküta: Macmillan & CO. LTD., 1951); Narendra Nath Law, *Promotion of Learning in India by Early European Settlers up to about 1800 A.D.* (Londra: Longmans, Green and Co., 1915); Narendra Nath Law, *Promotion of Learning in India during Muammadan Rule*

tığı Hint medreseleri ülkemizde pek dikkat çekmemekte ve birkaç entelektüel çevre dışında çalışılmamaktadır.<sup>8</sup> Günümüzde dünyada yükselen İslâmfobi etkisiyle medreseler olumsuz eleştirilere ve hatta suçlamalara maruz kalmaktadır.<sup>9</sup> Medreselere karşı önyargılardan uzak çalışmalara ihtiyaç duyulan bu ortamda yapılacak çalışmaların artması önemli bir noktadır.

Çalışmada, İngilizler arasındaki oryantalist ve evanjelist çekişme sürecine değinilerek İngiliz yönetimi altında Hint medreseleri ve medrese mezunları ne gibi problemlerle karşılaşmış, eğitim ve iş anlamında Müslümanlar ne gibi zorluklar çekmiştir? Yaşanan gelişmelere tepki olarak medreseler hangi ekollere ayrılmıştır? gibi sorulara cevap aranacaktır. Bahsedilen soruların cevapları Hint altkıtasında oryantalist – evanjelist çatışması ve Hint medreselerinde ekolleşme dönemi şeklinde iki kısma ayrılarak ele alınacaktır.

(Londra: Longmans, Green and Co., 1916); Kuldip Kaur, *Madrassa Education in India (A Study of Its Past and Present)* (Chandigarh: Centre for Research in Rural & Industrial Development, 1990); S. M. Azizuddin Hussain (ed.), *Madrassa Education in India: Eleventh to Twenty-first Century* (Yeni Delhi: Kanishka Publishers, 2005); S. M. Jaffar, *Education in Muslim India: Being an Inquiry into the State of Education during the Muslim period of Indian History (1000-1800 A.C.)* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Dilli, 1972).

- <sup>8</sup> Özellikle Abdülhamit Birışık'ın bahsedilen alanla ilgili önemli eserleri olup yapılacak çalışmalara öncülük etmektedirler. Abdülhamit Birışık, "Hindistan'da İslâm Araştırmaları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/94-101; Abdülhamit Birışık, "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 2-42; Abdülhamit Birışık, "Medrese: Hint Altkıtasında Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/333-338; Abdülhamit Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001). Abdülhamit Birışık - Saiyid Athar Abbas Rizvi, "Talim ve Terbiye: Hindistan ve Pakistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 39/538-542; M. Nur Pakdemirli - Abdülhamit Birışık, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 87-115.
- <sup>9</sup> 2001 yılının başında Hindistan istihbarat servisi medreselerin Pakistan yanlısı propaganda ve terörizm hareketlerine dahil olduklarını belirtmesi Hindistan'da medreselere bakış açısını olumsuz etkilemiştir. Padmaja Nair, *The State and Madrasas in India* (International Development Department, 2008), 32-33. 2015 yılında Hindistan'ın batısında bulunan Maharashtra eyaleti yöneticisi matematik, İngilizce ve fen bilimleri gibi modern derslerin verilmediği medreselere giden çocukların okula gitmemiş gibi kabul edileceğini duyurmuştur. Sriya Iyer, *The Economics of Religion in India* (Cambridge: Harvard University Press, 2018), 183.

## 1. Hint Altkıtasında Oryantalist – Evanjelist Çatışması ve Müslümanların Eğitimine Etkisi

Avrupalı denizcilerin büyük çoğunluğu 16. yüzyıldan itibaren Ümit Burnu'nu dolaşarak doğrudan Hindistan'a ulaşmayı başardılar. İlk önce Portekizlilerin ayak bastığı Hint yarımadasına ilerleyen yıllarda Felemenkler, Fransızlar ve İngilizler geldi. Başlangıçta ticari amaçlarla bölgeye gelen bu milletler zamanla Hint yarımadasına egemen olma hayali kurdular. Ancak bu hayali tam anlamıyla gerçekleştiren ve uzun yıllar boyunca Hint altkıtasını kolonileştiren İngilizler oldu. İngiliz başarısının ardında siyasi ve askeri anlamda Hint devletlerine üstünlüğü kadar uyguladığı eğitim öğretim politikaları da bulunmaktadır.

Babür İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın ortalarından itibaren siyasi ve askeri anlamda zayıflamasıyla birlikte İngilizler *Doğu Hindistan Şirketi* vasıtasıyla Hint yarımadasına yavaş yavaş egemen olmaya başladı. Avrupalı askerlerine ek olarak Hintli askerlerden teşkil ettiği ve *Sepoy* adını verdiği ordusuyla kendisine sadık bir askeri birlik oluşturan İngilizler bu sayede topraklarını genişletip onları korumayı başarabildi. Aynı şekilde Hint yarımadasında İngiliz yönetimine sadık bir toplum oluşturmak, Hristiyanlığı yaymak ve ihtiyaç duyduğu eğitimli elemanları istihdam etmek için eğitim öğretim konusuna da önemli yatırımlar yaparak kurumsallaşma yoluna gittiler. Oryantalizm ve Evanjelizm gibi iki zıt ideolojinin temel oluşturduğu öğretimdeki kurumsallaşma hamlesi Hint yarımadasında mevcut olan medrese öğretimine ve akabinde medrese mezunlarına büyük bir darbe vurdu. Her ne kadar Hindistan'daki medreseler köklü bir tarihi geçmişe sahip olsa da günümüzdeki medreselerin birçoğunun temeli İngilizlerin oryantalizm ve evanjelizm doğrultusunda gerçekleştirdikleri öğretim politikaları sonucunda 18. ve 19. yüzyıllarda atıldı.

İngilizler Hint topraklarına ayak bastıklarında ilk önce kendi kültürüne yabancı bu coğrafya hakkında detaylı bilgiler toplamaya çalıştı. Bu bağlamda sadece yerel devletlerin siyasi ve askeri yapısı değil, aynı zamanda bölgenin tarımı, botaniği, dili ve edebiyatını öğrenmek için çaba sarf etti.<sup>10</sup> Bir başka ifadeyle bu dönemde İngilizler için öncelik Hintlilerin öğretilmesinden ziyade onlar hakkında

<sup>10</sup> H. V. Bowen, *the Business of Empire: the East India Company and Imperial Britain, 1756-1833* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 151-153.

bilgiler elde etmekte. 1600'lü yıllardan 1757 Plassey Savaşı'nda alınan zafere kadar geçen sürede İngilizler hem ticari faaliyetlerini sürdürmüş hem de Hint altkıtası hakkında bilgi edindiği rahatlıkla söylenebilir.

Ancak diğer taraftan Hint yarımadasında eğitim öğretim alanında Müslümanları tedirgin edebilecek misyonerlik faaliyetlerinin devam ettirilmesine önem verilmekteydi. 1659 yılından itibaren Hristiyan misyonerler propaganda faaliyetleri için Hint yarımadasına gelmeye başladılar.<sup>11</sup> Norwich Katedrali'nin başrahibi olan Humphrey Prideaux 1695 yılında yazdığı bir raporda "Hollandalıların Sri Lanka'da kolejler ve üniversiteler kurduğunu ama İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin bu konuya önem vermediğini" belirtip şirketi eleştirdi. Prideaux ayrıca Madras, Bombay ve St. David Kalesi'nde yerli halk için okulların açılmasını tavsiye etti.<sup>12</sup> İlerleyen yıllarda birçok okul açılmasına rağmen<sup>13</sup> bunlar medreselere alternatif olabilecek kapasitede değillerdi. Fakat açılan okullarda ağırlıklı olarak Hristiyanlık öğretimi verilmekte, öğretmen olarak görev yapan misyonerler ise bölge halkının Hristiyanlaşmasına, değilse bile insanların inançları ile ilgili şüpheye düşmelerine sebep olmaktaydı. Dahası din üzerinden Müslüman ve Hindu halkı provoke etmekten kaçınmayan İngilizler meşhur "böl, parçala ve yönet" politikasının tohumlarını eğitim öğretim alanında ekmeye başladı.<sup>14</sup>

db | 1491

17. ve 18. yüzyıllar boyunca Hint yarımadasına gelen İngiliz yöneticilerin büyük bir çoğunluğunun oryantalist ideolojiye sahip olması nedeniyle Hint altkıtasındaki eğitim faaliyetleri ilk olarak oryantalizm çerçevesinde gerçekleştirildi. 1772-1785 yılları arasında Hindistan'da etkin bir rol oynayan oryantalist düşünceye sahip Bengal Genel Valisi Warren Hastings'e göre Hint topraklarında İngiliz varlığını askeri ve siyasi güçle devam ettirmek yeterli değildi. Hindistan'ın yerel dillerini ve geleneklerini bilmek İngiliz egemenliğinin devamı için gerekliydi. Hatta İngiliz yönetimi altında olan bölgelerde yaşayan Hintlilerin kendi kanunlarına göre yönetilme-

<sup>11</sup> Pakdemirli - Birşık, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 102.

<sup>12</sup> Law, *Promotion of Learning in India by early European Settlers*, 17-18.

<sup>13</sup> Nurullah - Naik, *A History of Indian Education*, 55. Okullardan bazıları şunlardır: 1715'te St. Mary's Charity School, 1720-1731'de Kalküta'da Chaplin Bellamy, 1787'de Madras'ta Female Orphan Asylum, 1787'de Madras'ta Male Asylum.

<sup>14</sup> Pakdemirli - Birşık, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 102.

sinden yanaydı.<sup>15</sup> Ayrıca idari işlerde Asyalı mevkidaşlarıyla birlikte görev alan İngilizlerin, bir Hintli gibi düşünmeyi ve davranmayı öğrenmesi gerektiğinin altını çizdi.<sup>16</sup> Hastings'in oryantalist politikası kendi tabiriyle Hindu ve Müslümanları İngiliz yönetimine sadık kalmalarını sağlamak için bir yoldu. Yerel Hint yöneticiler gibi davranarak Hinduları ve Müslümanları yönetimleri altında konsolide etmeye çalıştı. Bir başka deyişle Hint kültürünü anlayarak Hindistan'ın daha rahat kontrol edilebileceğini düşündü.<sup>17</sup>

Hint yarımadasında eğitim faaliyetleriyle ilgili ilk ciddi adım Hastings tarafından atıldı. 1780 yılında Kalküta Müslümanlarından bir grup Hastings'den Müslüman gençlerin eğitimi için bir medresenin kurulmasını talep etti. Aslında yapılan teklif Hastings'e aradığı fırsatı vermişti. Çünkü İngiliz yönetimi Hint yarımadasında ele geçirdikleri yerlerde Müslümanlara ait olan vakıf arazilerine el koyarak maddi anlamda medreseleri zor durumda bıraktı. Müslüman halktan gelen tepkileri dindirmek ve halka sempatik görünmek için medresenin açılması Hastings için kaçırılmayacak bir fırsattı.<sup>18</sup> Halkın isteğini geri çevirmeyen Hastings *Kalküta Medresesi*'nin diğer adıyla *Medrese-i Aliya*'nın geleneksel Hint medreselerine benzer bir medrese olarak açılmasına karar verdi.<sup>19</sup> Medresenin öğretim müfredatında ise felsefe, teoloji, hukuk, din, astronomi, geometri, aritmetik, mantık, retorik ve dilbilgisi dersleri verildi. Ayrıca öğretim süresi de yedi yıla çıkartıldı.<sup>20</sup> Kalküta Medresesi'ne benzer bir medrese de *Medrese-i Mohsinia* adıyla Hugli'de açıldı.<sup>21</sup> Nihayetinde Hastings İngilizlerin sömürgeci emellerini gerçekleştirirken gelen tepkileri oryantalist yaklaşımla bertaraf etmeyi başardı.

<sup>15</sup> Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 118.

<sup>16</sup> David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization 1773-1835* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969), 17-18.

<sup>17</sup> Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (New York: Columbia University, 1989), 28.

<sup>18</sup> Pakdemirli - Birşık, "Hint Altkütası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 101.

<sup>19</sup> Mahmut Cihat İzgi, "A Cultural Project of Control: The Foundation of Calcutta Madrasa and the Benares Sanskrit College in India", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015), 93-94.

<sup>20</sup> Nurullah - Naik, *A History of Education in India*, 58.

<sup>21</sup> Ali Kodom Ahmed, *Madrasah Education in Assam and Its Impact on the Society - a Critical Study* (Guwahati: Gauhati University, Faculty of Arts, Doktora Tezi, 2014), 84; A. R. Malick, "British Educational Policy", *A History of the Freedom Movement*, ed. Mahmud Husain (Delhi: Renaissance Publications, 2004), 2/196.



İngilizlerin oryantalist düşüncesinin William Jones'un Hindistan'a gelmesiyle ivme kazandığı söylenebilir. İyi derecede Sanskritçe bilen Jones'un 1784 yılında kurduğu *Asiatic Society of Bengal* Hint kültürünün batılılar tarafından öğrenilmesinde kilometre taşlarından biridir.<sup>22</sup> İyi bir hukukçu olan Jones gerçek anlamda doğuyu öğrenmek isteyen bir oryantalistti. Edward Said'e göre Jones'un amacı "doğuyu bir araya toplamak, sınırlandırmak, faydalı kılmak ve bu kanaldan Avrupa'nın bir yöresi haline getirmekti."<sup>23</sup>

William Jones dışında Horace Hayman Wilson (1786 – 1860), Henry Thomas Colebrooke (1765 – 1837), Horace Hayman Wilson (1786 – 1860) ve Sir Charles Wilkins (1749 – 1836) gibi dönemin önde gelen oryantalistleri birçok eserin İngilizceye tercüme edilmesine katkı sağlamıştır.<sup>24</sup> *Asiatic Society of Bengal* çatısı altında başta antik Hint kültürü olmak üzere Hindistan ile ilgili bilgileri tercüme eden oryantalistler İngilizlere doğu kültürünü tanıtmayı hedeflediler. Ayrıca Hint kültürüne ait olan geçmişi tekrar ortaya çıkararak yerel halkın sempatisini kazanmayı da amaçlamışlardır.

Öğretim alanında kayda değer bir diğer gelişme Banaras'ta görev yapmakta Jonathan Duncan tarafından gerçekleştirildi. Duncan Hindu hukuku ve felsefesinin araştırılması için 1791 yılında *Banaras Sanskrit Koleji*'nin açılmasını sağladı. Güney Hindistan'da (Dekken bölgesi) görev yapmakta olan Mountstuart Elphinstone da Poona'da bir Hindu koleji kurdu.<sup>25</sup> Böylece İngilizler ihtiyaç duydukları eğitilmiş insan kaynağını bu şekilde çözüp Hint altkıtasında egemenliklerini eğitim yoluyla sağlamaya çalıştı. Bunu yaparken de oryantalist bir yaklaşım sergileyip Hint kültürünü öğrenme yolunu seçtiler. Bu dönemde oryantalistlerin dikkat çeken özelliği ise antik Hint bilgisine ulaşmak ve ondan faydalanmaktı.

Warren Hastings'in desteği ve girişimleriyle Hindistan'da güç kazanan oryantalist görüş Doğu Hindistan Şirketi içinde bulunan başını Charles Grant, William Wilberforce ve Zachary Macaulay'ın

<sup>22</sup> Robert J. C. Young, "Sir William Jones and the Translation of Law in India", *Reading the Legal Case: Cross Currents between Law and the Humanities*, ed. Marco Wan (New York: Routledge, 2012), 80.

<sup>23</sup> Said, *Oryantalizm*, 117.

<sup>24</sup> Adnan Tariq, "Indology and Indologist: Conceiving India during Eighteenth and Nineteenth Centuries", *Journal of Indian Studies* 5/1 (2019), 17 – 28.

<sup>25</sup> Aparna Basu, *Essays in the History of Indian Education* (Yeni Delhi: Concept, 1982), 1.

çektığı evanjelistler tarafından şiddetle eleştirildi.<sup>26</sup> Eğitim sistemi üzerinden konuşmak gerekirse oryantalistler Hindistan'da var olan eğitim öğretim sistemini koruyup ve Hint kültürünü anlayarak İngiliz varlığını devam ettirmek istediler. Evanjelistler ise eski sistemi yok edip Hint toplumunu tamamen batı eğitim sistemiyle öğretmek ve onlara Hristiyanlığı tanıtarak Hindistan'ın kontrol edilebileceğine inandılar. Eğer Hristiyan İngiltere acilen Hint halkının dönüştürülmesine başlamazsa, bunun ulusal bir günah olacağını dahi ifade ettiler.<sup>27</sup> Evanjelistler arasında en etkili olan ise Charles Grant idi. Grant Hint halkı üzerine yaptığı gözlemlerini ve düşüncelerini kaleme aldığı eserinde şu sözlerle aktarmaktadır:

“Karanlığın gerçek tedavisi ışığın getirilmesidir. Hindular hatalıdır, çünkü onlar cahildir; ve hataları daha önce onlara anlatılmamıştır. Işığımızın ve bilgimizin onlara iletilmesi, bozuklukları için en iyi çare olacaktır. Bu çare adilce ve sabırla uygulanırsa, onlar üzerinde büyük ve mutlu etkilere sahip olacaktır.”<sup>28</sup>

1494 | db

Grant'ın Hint halkını, özellikle Hindu halkı İngiliz yönetimine sadık bir şekilde bağlamanın yolunun Hristiyanlık ile batı bilgisinin öğretilmesi ve İngilizceden geçtiğini savunmaktadır. İngilizce sayesinde Hindular İngilizlerin dinlerini, sanatlarını ve felsefi düşüncelerini öğrenebilirdi. Böylece onlara yeni fikirler ve dünyaların kapıları açılabilirdi. Çünkü Grant, Hint yarımadasına gelen Müslümanların Farsçayı yazışma dili olarak kullandıklarından dolayı güçlendiklerini vurgulamaktadır. 18. yüzyılın başında açılan İngiliz okulları sayesinde Hinduların artık İngilizceyi bildiklerini bu sayede onları kolayca etkileyebilecekti.<sup>29</sup>

Fikirlerini bir an önce hayata geçirmek isteyen Grant ve onun gibi evanjelist fikirleri savunan Buchanan, Babington, Shore, Wilberforce ve Zachary Macaulay, 1812 yılında Başbakan Lord Spencer Perceval'e üç öneride bulundular:

<sup>26</sup> Oryantalist-Evanjelist tartışmaları hakkında bkz. Lynn Zastoupil ve Martin Moir (ed.), *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843* (Londra: Curzon Press, 1999).

<sup>27</sup> Penelope Carson, “An Imperial Dilemma: The Propagation of Christianity in Early Colonial India”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 18/2 (1990), 169.

<sup>28</sup> Charles Grant, *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great-Britain Particularly with Respect to Morals and on the Means of Improving It* (1792), 148.

<sup>29</sup> Grant, *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great-Britain*, 149-150.

1. Hindistan, Hristiyan misyonerlere açılmalı,
2. Hindistan, İngiltere Kilisesi'nin dini kuruluşunu almalı,
3. Doğu Hindistan Şirketi, yerli halkın ahlaki durumunu iyileştirmek için bir eğitim öğretim programı sağlamalıdır.<sup>30</sup>

Lord Perceval'in öldürülmesiyle yerine gelen Lord Liverpool evanjelistlerin sunduğu teklifleri tereddütsüz kabul etti. Evanjelistlerin hedeflerine ulaşması için tek bir adım kalmıştı o da Avam Kamarası'nın onayıydı. Lord Castelreagh 22 Mart 1813 tarihinde görüşülmesi için Avam Kamarası'na 13 yasa tasarısı sundu. Nihayet uzun görüşmelerin ardından evanjelistlerin istediği hak 10 Nisan 1813 tarihinde 20 yıllığına onaylandı.<sup>31</sup> Sonuç olarak, Hristiyan misyonerlere Hindistan'da İngilizcenin ve Hristiyanlığın propagandasını yapmak için izin verildi.

Devletten aldıkları güçle çalışmalara başlayan evanjelistler özellikle William Bentinck'in Doğu Hindistan Şirketi'nin Birinci Genel Valisi olarak görev yaptığı 1828 ile 1835 yılları arasında oryantalist politikaya karşı tutumu, uzun yıllar boyunca oryantalistlerin kurduğu akademileri, okulları sekteye uğrattı. Onun yönetimi altında *Fort William Koleji* dağıtıldı, *Asiatic Society* maddi zorluklara sürüklendi, *Kalküta Medresesi* ve *Sanskrit Koleji* tükenme noktasına geldi. Birçok tarihçinin üzerinde uzlaştığı nokta ise oryantalist yaklaşımla inşa edilen İngiliz reformlarının Bentinck döneminde büyük zarar gördüğüdür.<sup>32</sup>

Bu döneme kadar geçen sürede medrese eğitim ve öğretimi alan Hint Müslümanları oryantalist düşüncenin faaliyetlerinden pek fazla etkilenmedi. Ancak onların eğitimini ve geleceklerini etkileyen asıl gelişme 1835 yılında evanjelist düşüncenin önde gelen şahsiyetlerinden Thomas Babington Macaulay'ın William Bentinck'e yazdığı rapordur. Babington Macaulay raporunda İngilizcenin resmi dil olarak Farsçanın yerine kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre İngilizce tüm öğrenim kurumlarında eğitim öğretim aracı olarak kullanılmalıdır. Çünkü batı bilgisinin o zamanlar düzgün gelişmemiş olan dillere çevrilmesi etkili olamazdı. Diğer taraftan, batı bilgisi ve bilimi hakkında bilgi sahibi olan Hintliler, batının bilgisini

<sup>30</sup> Elmer H. Cutts, "The Background of Macaulay's Minute", *The American Historical Review* 58/4 (1953), 844.

<sup>31</sup> Mahmood, *A History of English Education in India*, 21.

<sup>32</sup> Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, 241.

kendi dillerine çevirerek ülkede iyi bir yerel literatürün ortaya çıkmasına yardımcı olabilirdi. İngilizlerin öğrettiği Hintliler kendi vatandaşlarının eğitimine yardımcı olabilirdi. Hintliler kan ve renk bakımından Hintli, ama görüş, ahlak ve akılda İngiliz olacaklardı. Macaulay'a göre, Hindistan'da İngilizce eğitiminin sunulmasının amacı sadece ders kitapları ve müfredat aracılığıyla Doğu Hindistan Şirketi'ne insan kaynağı yetiştirmek değil aynı zamanda eğitimli Hintliler arasında kültürel bir aktarım sağlamaktı.<sup>33</sup> Hatta eğitimin İngilizce verilmesinin Hintlilerin yabancılar tarafından yönetilmediği algısını geliştirebilir ve işbirliği yapmak için gayretli olmalarını sağlayabilirdi.<sup>34</sup>

Oryantalistler ve evanjelistlerin görüşleri arasındaki en belirgin fark dil konusudur. Oryantalistler Farsçanın bürokrasideki işlevselliğini devam ettirip Sanskritçe eserleri tercüme ederken evanjelistler İngilizceden başka bir dili kullanmayı uygun bulmuyordu. Oryantalistler hint halkını ve kültürünü anlayıp onlar gibi düşünmeyi ön plana çıkarırken evanjelistler ise görünüşte Hintli ama düşünce ve davranış bakımından İngiliz bir toplum yaratmak derindeydi. Birbirine taban tabana zıt iki görüşün ortak amacı ise Hint altkıtasında kendilerine sadık bir toplum yaratmaktı.

Evanjelistlerin girişimleriyle birlikte İngiliz yükseköğretim sistemi 19. yüzyılın ilk yarısında Bombay, Madras ve Kalküta'dan başlayarak Hint altkıtasına hızla yayıldı ve modern yükseköğretim kurumları açıldı. Ancak dikkat çeken durum ise İngilizlerin eğitimde Müslümanlara haksız, adaletsiz ve eşitlik ilkelerine aykırı davranışlarıydı.<sup>35</sup> Hindu öğretilerine büyük sempati besleyen H. H. Wilson, Hinduların eğitim öğretimlerinin gelişmesi için epey çaba sarf ederken hükümet de Kalküta'da bulunan Hindu kolejinde İngilizce ve batı bilgisinin öğretilmesi için özel adımlar attı. Böylece Hindular İngilizce eğitim anlamında bir adım öne geçtiler. Öte yandan Müslümanlar için gerekli yöneticilerin atanmasının maddi sebeplerle

<sup>33</sup> Suresh Chandra Gosh, "Bentinc, Macaulay and the Introduction of English Education in India", *History of Education* 24/1 (1995), 17.

<sup>34</sup> Basu, *Essays in the History of Indian Education*, 6.

<sup>35</sup> İngilizlerin böyle davranmasının nedenlerinde biri de ilk geldikleri ve yerleştikleri yerlerden olan Bengal ve Arcot'ta Hindulardan çok Müslümanlarla mücadele etmiş olmalarıdır. Bölgede yapmaya çalıştıkları yönetsel değişikliklerde Müslüman halkla sorunlar yaşamaları İngilizleri Müslümanlara karşı daha agresif bir politikaya sürüklemiştir. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 263.

reddedilmesi bir yana medresenin yöneticilerinden hiçbiri Genel Komite’de bulunmamaktaydı. Lumdsen gibi Müslümanları iyi tanıyan birinin Müslümanların İngilizce öğrenmeye herhangi bir itirazı olmayacağını belirterek medreseye bir İngilizce öğretmenin atanmasını istedi. Ancak onun bu tavsiyesi görmezden gelindi ve Müslümanlar İngilizce dersinden mahrum kaldılar.<sup>36</sup> Dahası batı tarzı eğitime ve konuların öğretilmesine Hindular Müslüman öğrencilerden çok önceleri başladı veya başlatıldı.<sup>37</sup>

Müslümanlara yapılan ayrımcılık sadece İngilizlerin açtığı okullar ve vermeye çalıştıkları eğitimle sınırlı kalmadı. İngilizlerin bu tutumu Müslümanların devlet işlerinde yer bulamaması ve ekonomik güçlerini kaybetmesiyle sonuçlandı. İlk olarak, Hint altkıtasında resmi yazışma dili olarak kullanılan Farsça terkedilip İngilizce kullanılmaya başlandı. Çünkü yazışma ve bürokrasi dilinin Farsçaya bağlı olması oryantalist düşüncenin devamı demektir.<sup>38</sup> Bu sebepten ötürü 1844’te Hardinge hükümeti devlet işlerine yapılacak alımlarda İngilizce bilenlere öncelik verileceğine dair söz verdi.<sup>39</sup> Müslümanların İngiliz ordusunda bulunmalarının İngilizlerin güvenliği için tehlike oluşturacağı dahi düşünüldü.<sup>40</sup> Nitekim Müslüman olarak doğmuş bir birey kendisine uygun bir yer olsa bile İngilizlerin askeri kurumlarında görev yaptırılmayacaktı.<sup>41</sup> Hinduların yeni gelişen öğretim sistemine adapte olup İngilizceyi öğrenmeleri devlet kadrolarında iş bulmalarına olanak sağladı.<sup>42</sup> Birçok Müslüman da işlerini yavaş yavaş kaybedip yerlerine Hindular getirilmeye başlandı.<sup>43</sup> İngilizler aynı millete mensup, yüzyıllar boyunca barış içerisinde yaşayan Müslümanları ve Hinduları din üzerinden ayırma

<sup>36</sup> Malick, “British Educational Policy”, 2/202-203.

<sup>37</sup> Malick, “British Educational Policy”, 2/202-204.

<sup>38</sup> Michael J. Franklin, “William Jones”, *Encyclopedia Iranica* (Erişim 15 Şubat 2020). [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)

<sup>39</sup> Arthur Berriedale Keith, *A Constitutional History of India 1600 – 1935* (Londra: Methuen and Co. 1936), 162. İngilizce öğrenim hızının yavaş olduğunu düşünen Hardinge hükümeti İngilizce bilen insanlara devlet kademelerinde iş verileceğini belirtmesi İngilizce öğrenmeye olan talebi artıracığını düşünmüşlerdir. Martin Carnoy, *Education as Cultural Imperialism* (New York: Longman, 1977), 103.

<sup>40</sup> W.W. Hunter, *The Indian Musalmans* (Londra: Trübner and Company, 1876), 165.

<sup>41</sup> Hunter, *The Indian Musalmans*, 159.

<sup>42</sup> Jawaharlal Nehru, *the Discovery of India* (Yeni Delhi: Oxford U.P., 1994), 320; Ram Gopal, *Indian Muslims a Political History, 1858-1947* (Bombay: Asia Publication House, 1964), 20.

<sup>43</sup> Hunter, *The Indian Musalmans*, 175.

sürüklediler.<sup>44</sup> Evanjelist düşüncenin güç kazanması ile geleneksel medreselerde verilen öğretim önemini kaybetme sürecine girdiği görülmektedir.

Zamanla mahkemelerde Babür Devleti'nin atadığı kadılar yerine İngiliz hukukunu bilen hakimler görev yapmaya başladı. Hafeez Malik'e göre yapılan uygulamanın amacı Müslümanları mesleklerinden, ekonomik statülerinden ve yönetimdeki kontrollerinden mahrum bırakmaktı.<sup>45</sup> Böylece Müslümanlar işlerini kaybedip ekonomik olarak zor durumda kalırken, bürokraside de etkinliklerini yavaş yavaş yitirmeye başladılar. Artık İslâm'ın, İslâm hukukunun ve geleneksel medrese öğretiminin önemsizleştiği bir eğitim sistemi ortaya çıkmaya başladı. Dahası medreselerin sahip olduğu mülklere İngilizlerin el koyması,<sup>46</sup> merkezden maddi yardımın gelmemesi ve iş istihdamı konusunda yaşanan sıkıntı medrese eğitime ve âlimlerine büyük darbe vurdu. Oryantalist düşünce etkisiyle kurulan Kalküta Medresesi ve Medrese-i Mohsinia'dan evanjelist politikaya tepki olarak 1851 yılında İngilizce kaldırıldı.<sup>47</sup>

1498 | db

Yaşanan gelişmelerden Müslümanları sorumlu tutanlar da vardı. W. W. Hunter'a göre İngilizler Bengal'de epey okul açmıştı. Hatta bu okulların çoğu Müslümanların bulunduğu bölgelerdeydi. Devletin açtığı okullara gidip başarıyla tamamladıktan sonra iş bulabilme fırsatları olduğu halde Müslümanların bu okullara gitmek istemediğini aksine Hinduların daha çok istekli olduklarını belirtmektedir. Müslümanların bu tutumu eğitilmiş bir Müslüman entelektüel grubun ortaya çıkmasına mani oldu. Aksine İngiliz eğitim sistemine ilgi gösteren Hindular entelektüel bir grup oluşturup bu sayede iş olanaklarından faydalanabildiler.<sup>48</sup>

Niçin Müslüman ulema İngilizceye karşıydı? Niçin Müslüman öğrenciler batı tarzı öğretim almaktan çekindiler? Bu soruların iki önemli açıklaması vardı. Birincisi Müslümanlar yüzyıllardır ellerinde bulundurduğu siyasi gücü İngilizlere kaptırmıştı. Müslümanların

<sup>44</sup> Ishtiaq Husain Qureshi, *Education in Pakistan: An Inquiry Into Objectives and Achievements* (Karachi: Maaref Press, 1975), 101.

<sup>45</sup> Hafeez Malik, *Muslim Nationalism in India and Pakistan* (Washington: Public Affairs Press, 1963), 145.

<sup>46</sup> M. F. Rahman, *The Bengali Muslims and English Education (1765-1835)* (Dacca: Bengal Academy, 1973), 17.

<sup>47</sup> Ahmed, *Madrasah Education*, 84.

<sup>48</sup> Hunter, *The Indian Musalmans*, 176-177.

gözünde İngilizler artık Hint yarımadasındaki Müslümanların ekonomik, kültürel ve dini varlıklarının en büyük düşmanıydı. Düşman gördükleri bir milletin dilini öğrenmektense daha çok içe kapanıp medrese öğretimine devam etmeyi yeğlediler. İkincisi ise İngilizlerin İngilizceyi ön plana çıkarıp Hindistan'ın yerli halkını misyonerler vasıtasıyla Hristiyanlaştırmaya çalıştığını ileri sürdüler.<sup>49</sup>

Müslüman toplumun Avrupa'dan gelen misyonerlerin dini tarafsızlık politikasını göz ardı ederek İngilizce yoluyla Hristiyanlığı öğrettiklerine dair şüpheleri asılsız değildi. Dönemin misyonerlerinden Alexendra Duff düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "Bizim en büyük amacımız, edebiyatımız ve bilimlerimiz hakkında mümkün olan en geniş bilgiyi gençlere aktarmaktı; ama bir başka ve daha hayati amaç Hristiyanlık hakkında kapsamlı bir bilgi vermektir."<sup>50</sup>

Bundan dolayı İngilizlerin öğretim kurumlarına Müslüman öğrencilerin pek ilgi göstermediği görülmektedir. Örneğin 1830 yılında medresede sadece 87 öğrenci kayıtlı iken Hindu ve Sanskrit kolejinde 612 öğrenci kayıtlıydı. Ayrıca birçok Hindu öğrenci misyoner okullarına gitmekteydi.<sup>51</sup>

## 2. Hint Medreselerinde Ekolleşme Dönemi

İngilizlerin Müslümanlara, medreselere ve Müslümanların eğitimlerine karşı olumsuz tavrından dolayı Müslüman ulema Müslüman kültürünün korunmasına yönelik harekete geçti. Bir takım ulema İslâm'ın yabancı bir devletin yönetiminde tehdit altında olduğunu belirterek Hint altkıtasında farklı bölgelerde, farklı görüşler doğrultusunda ekoller geliştirerek yeniden yapılanma sürecine girdiler. Bu ekoller gelenekselciler, yenilikçiler ve uzlaşmacılar olarak üçe ayırmak mümkündür. Çalışmada gelenekselcilerden Diyübend, yenilikçilerden Aligarh ve uzlaşmacılardan Nedvetü'l-ulema ekolleri ele alınmıştır.

### 2.1. Gelenekselciler: Diyübend Ekolü

19. yüzyılın ikinci yarısı Hint Müslümanları için bir çöküş dönemidir. 1857 yılında İngilizlere karşı başlatılan ve başarısızlıkla sonuçlanan Hint Ayaklanması'ndan sonra İngilizler Hint yarımada-

<sup>49</sup> Mahmood, *A History of English Education in India*, 53-54.

<sup>50</sup> Gopal, *Indian Muslims a Political History*, 19.

<sup>51</sup> Malick, "British Educational Policy", 2/204.

sının kontrolünü tamamen ellerine geçirdiler. Başlatılan isyandan Müslümanlar sorumlu tutulmuş ve idama varacak kadar ağır cezalar verilmiştir.<sup>52</sup> Müslüman ulemanın aktif bir rol üstlendiği 1857 Hint Ayaklanması'nda 20.000'den fazla Müslümanın idam cezasına çarptırıldığı belirtilmektedir.<sup>53</sup> Müslüman ulemanın bir kısmının idam edilmesi bir kısmının hapse atılıp sindirilmesi var olan Müslüman entelektüel sınıfı daha da güçsüzeletirdi. Fiziki mücadeleden bir sonuç alamayacağını anlayan Müslümanlar eğitim öğretim anlamında bir mücadele içine girdiler. Özellikle Müslüman kimliğini ve kültürünü koruma içgüdüsüyle Müslüman ulemanın önde gelen isimleri geleneksel medrese öğretimine önem verdi. Bunlardan öne çıkan ve günümüzde dahi varlığını devam ettiren Diyüben ekolünün kurucusu Mevlana Muhammed Kasim Nanotavi'di.

Dönemin önde gelen Müslüman ulemalarından Nanotavi günümüzde Uttar Pradeş eyaletine bağlı Muzaffarnagar bölgesinde İngilizlere karşı yürütülen isyanda başrolde yer alan ve İngilizler tarafından hapse atılan önemli figürlerden biriydi.<sup>54</sup> Nanotavi'ye göre Müslüman topluluğunun kimliği ve mükemmelliği geleneksel mirasının korunmasında yatmaktadır. Bunlar korunmadığı için Müslüman geleneksel bilimi benzeri görülmemiş ve hızlı bir düşüş yaşadı.<sup>55</sup> Hint uleması İslâm'ın Hristiyanlarca kuşatıldığını ve tehdit altından olduğunu düşünerek batı bilgisine karşı sert bir tavır takındı. Yoginder Sikand'ın "Eğitim Cihadı" olarak tanımladığı bu davranışın altında yatan neden ise geleneksel İslâmi eğitimi ve bilgiyi korumaktı. Bu sebeplerden ötürü açılan birçok medrese modern bilgiye İslâmi olmadığı gerekçesiyle kapılarını kapattı.<sup>56</sup> Böyle bir yaklaşım geçmişte akli ve dini bilgiyi bir arada veren, yeri geldiğinde müfredatında önemli değişiklikler yapılabilen medrese eğitimine büyük bir darbe vurmuştu. Bu yaklaşım bir nevi dini bilginin aklî bilgidenden ayrı tutulmasıydı.

<sup>52</sup> Edward Thompson, *The Other Side of the Medal* (Londra: Hogarth Press, 1930), 70-75.

<sup>53</sup> Tariq Hasan, *the Aligarh Movement and the Making of the Indian Muslim Mind, 1857-2002* (Yeni Delhi: Rupa Publications, 2014), 12.

<sup>54</sup> Hasan, *the Aligarh Movement*, 12.

<sup>55</sup> Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Oxford: Oxford U.P., 1967), 104.

<sup>56</sup> Yoginder Sikand, "Reforming the Indian Madrassas: Contemporary Muslim Voices", *Religious Radicalism and Security in South Asia*, ed. Satu P. Limaye vd. (Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004), 122.



Nanotavi'ye göre Müslümanlar yeteri kadar güçlü bir dini inanca sahip olmazsa dinlerini ve kültürlerini koruyamazdı. Böyle bir durumda devam edebilmenin tek bir yolu vardı; o da uygun bir dini öğretim sisteminin herkese verilmesiydi. Bu düşüncelerden hareketle hapisten çıktıktan sonra 30 Mayıs 1866'da Diyüband Medresesi'ni kurdu.<sup>57</sup> Dini eğitimin daha çok ön planda tutulduğu bu medrese ekolü finansal desteğini Müslüman halktan karşıladı. Barbara Metcalf'ın aktardığına göre insanlar medrese için ilk günlerde mobilya ve ev eşyaları, öğrenciler için de yiyecek bağışladılar. Kimisi Kurban Bayramında kestiği deriyi satıp para yollarken kimisi de zekâtlarını okula verdiler.<sup>58</sup> Çatta adı verilen küçük bir mescitte açılan eğitim-öğretim kurumu zamanla büyüüp 230 derslane, 400 oda, sekiz öğrenci yurdu ve bir kütüphaneye sahip büyük bir üniversiteye (dârululûm) dönüştü. Nanotavi'den sonra başa gelen Reşid Ahmed Gangohi ve Mahmud Hasan Diyüband ekolünün gelişmesine önemli katkılar sağladılar. Diyüband Medresesi maddi anlamda güçlenirken eğitim kalitesini de arttırdı. Hatta İslâm dünyasında "Doğu'nun Ezheri" olarak anılmaya başlandı.<sup>59</sup>

Eğitim müfredatı olarak 18. yüzyılda Frengi Mahal'de<sup>60</sup> gelişmiş olan *ders-i nizam*<sup>61</sup> programının uygulandığı<sup>62</sup> Diyüband Medresesi'nde felsefe ve mantık üzerine kitap sayısını azaltılarak ve hadis, fıkıh ve tefsir üzerine daha fazla metin eklenerek ders programında

<sup>57</sup> Ziyaul Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (Bombay: Asia Publications, 1963), 22; Muhammadullah Khalili Qasmi, *Madrassa Education: Its Strength and Weakness* (Yeni Delhi: Manak Publications, 2005), 34. Medresenin ilk öğrencisi Shaiku'l-Hind Mahmud Hasan medresenin kuruluş amacını şu sözlerle ifade etmiştir: "Mevlana Nanotavi bu medreseyi sadece öğretmek ve öğrenmek için mi kurdu? Benim huzurumda kuruldu. Bence 1857 isyanının başarısızlığı sonrasında Müslümanların kayıplarını telafi etmek için kuruldu. Sayed Mahboob Rizvi, *Tareekh E Darul Uloom Deoband* (Lahore: Almizan 2005), 44.

<sup>58</sup> Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Jersey: Princeton U.P., 1982), 97.

<sup>59</sup> Birışık, "Hint Altkitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 10-11.

<sup>60</sup> Şibli Numanî'nin "Hindistan'ın Cambridge'i" olarak adlandırdığı Firengi Mahal, kurulduğu 1693 tarihinden itibaren Hindistan'daki en önemli İslâmi eğitim merkezlerinden biri olmuştur. Gerçek manada Mevlana Abdülbari tarafından 20. yüzyılın başlarında teşkilatlı bir kurum haline getirilmiştir. Azmi Özcan, "Firengi Mahal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/132-133.

<sup>61</sup> *Ders-i nizam* müfredatında takip edilen dersler ve okutulan kitaplar için bkz. Kaur, *Madrassa Education in India*, 110.

<sup>62</sup> Masooda Bano, "Beyond Politics: The Reality of a Deobandi Madrasa in Pakistan" *Journal of Islamic Studies* 18/1 (2007), 49; Arshad Alam, *Inside a Madrasa: Knowledge, Power and Islamic Identity in India* (Yeni Delhi: Routledge, 2011), 16.

çeşitli değişiklikler yapıldı. Medresenin kuruluşundan iki yıl sonra, 1859'da, önde gelen Diyü bend uleması, medresenin kabul ettiği on yıldan altı yıla kadar çalışma seyrinin süresini azaltmayı önerdi. Verilen gerekçe, öğrencilerin mezun olduktan sonra modern okullarda okuyabilmeleriydi.<sup>63</sup> Tefsir ve Hadis derslerini ağırlıklı olarak okutulduğu Darü'l-ulum-i Diyü bend'de öğretilen diğer dersler şunlardır: Kur'an-Tecvid-Kıraat, Fıkıh, Usul-ü Fıkıh, Akaid, Kelâm, Tasavvuf, Arap Edebiyatı, Sarf, Nahiv, Maânî, Beyan, Mantık, Felsefe, Aruz, Münazara, Astronomi, Matematik, Tıp, Coğrafya, Tarih.<sup>64</sup> Bir öğrenci isterse Diyü bend'de dini eğitimini aldıktan sonra modern okula veya üniversiteye katılabilirdi.<sup>65</sup> Sonuç olarak genç Müslüman çocuklara hem İslâmi bilgiler aktarılmaya devam edecek hem de Hristiyan misyonerler tarafından etkilenmelerinin önüne geçilecekti.

1866-1900 yılları arasında Darü'l-ulum-i Diyü bend'e bağlı 40'a yakın yeni medrese kuruldu. Bunlar arasında Medrese-i Seharenpur, Medresetü'l-Gureba Kasımü'l-ulum, Camia İslâmiyye Arabiyye, Camia Reşidiyye, Medrese-i Eminiyye, Camia Arabiyye Ta'limüddin ve Hayrü'lmedaris bunlar arasında önemli olanlardır.<sup>66</sup> Diyü bend Medresesi bugün Hindistan'ın en büyük medreselerinden biri olup küçük köylere, kasabalara kadar kendisine bağlı medreseler bulunmaktadır. 1857 yılındaki Hint Ayaklanması ve sonrasındaki gelişmelerde rolü dikkate alındığında Diyü bend ekolünün eğitim müessesesinden çok, bir düşünce akımı ve hareket merkezi olarak dikkat çektiği görülmektedir.<sup>67</sup>

İngilizlerin 1947 yılında Hint altkıtasından çekilmesiyle kurulan Pakistan devleti Diyü bend ekolünün rahat hareket edebileceği bir yer oldu. Ekolün temsilcileri elde ettikleri serbestlik sayesinde 1970 yılına kadar ülkenin birçok yerinde dokuz binden fazla medrese ve okul açtılar.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Sikand, "Reforming the Indian Madrassas", 124.

<sup>64</sup> M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 429.

<sup>65</sup> Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, 105.

<sup>66</sup> Abdülhamit Birşık, "Hint Alt Kıtasında Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/335.

<sup>67</sup> Azmi Özcan, "Darülulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/554.

<sup>68</sup> Birşık, "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 12-13.

## 2.2. Yenilikçiler: Aligarh Ekolü

Diyü bend ekolünün tam aksini savunan Aligarh ekolü Müslümanların batı tarzı öğretimle başarılı olacağına inanmaktaydı. Ekolün en önemli temsilcisi olan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) Darü'l-ulum-i Diyü bend'in kurucusu Nanotavi ile Delhi Koleji'nden sınıf arkadaşı olup her ne kadar farklı görüşlere sahip olsalar da birbirleriyle yakın ilişkileri vardı.<sup>69</sup> Seyyid Ahmed Han, 1857 Hint Ayaklanması'ndan sorumlu tutulan Müslümanların İngiliz yönetimi altında kültürel ve politik açıdan geleceklerinin pek parlak olmaya çağını düşünmekteydi. Ona göre uzun zamandır batı tarzı eğitimi reddettiklerinden dolayı ticaret, sanayi ve yönetim anlamında geri kalmışlardı. Hindistan'da birçok grup batı tarzı eğitimin önemini kavrayıp Avrupa'ya eğitimlerini tamamlamaya giderken 1886 yılına kadar tek bir Müslüman öğrenci eğitim için İngiltere'ye gitmedi.<sup>70</sup> Uzun yıllar oryantalist ve evanjelist politikalar sonucunda geleneksel medrese öğretiminin önemini kaybetmesiyle Hinduların gerisinde kalan Müslümanlar aradıkları iş ve sosyal statü fırsatını bu sayede elde edebilirdi. Ahmed Han'a göre Hint Müslümanlarının kaybettiklerini geri kazanmasının tek yolu modern eğitime ağırlık verilmesiydi. Bu konuda düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: "Dinî ve dünyevî reformlar modern bilimlerin eğitimini almaya bağlıdır ve bu eğitim, Allah'ın iradesiyle Hint altkıtasına hükmeden dilde verilmelidir. Müslümanlar, başta İngilizce olmak üzere Avrupa dillerini öğrenmeden eğitimde ilerleme kaydedemeyecektir."<sup>71</sup> Hatta bağımsız Hindistan'ın ilk başbakanı olan Jawaharlal Nehru kaleme aldığı "Discovery of India" adlı eserinde Ahmed Han'ın amacının "Hint Müslümanlarını İngilizler için değerli ve faydalı bir toplum haline getirmek" olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Müslüman toplumun Diyü bend gibi kendi içine kapanarak değil batı tarzı öğretimi benimseyerek kendisini kurtarabileceğine inanan Seyyid Ahmed Han sufi bir ailede doğmuş, klasik medrese eğitimi almış bir aydıındı. O, Hint Müslümanlarını ve Hinduları tek bir kavim olarak düşünen ayırım yapmadan hem Hindu hem de Müslüman toplumun belli bir standardın üzerinde eğitim öğretim

<sup>69</sup> Qasmi, *Madrassa Education*, 49.

<sup>70</sup> Shanti S. Tangri, "Intellectuals and Society in Nineteenth-Century India", *Comparative Studies in Society and History* 3/4 (1961), 390-391.

<sup>71</sup> Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller", 436.

<sup>72</sup> Nehru, *The Discovery of India*, 345.

almasını isteyen biriydi.<sup>73</sup> 1862 yılında Gazipur’da bir okul kuran Ahmed Han Müslüman ya da Hindu farketmeksizin okulun kapılarını herkese açtı. Ardından 1864 yılında “Scientific Society” enstitüsünü kurdu ve önemli modern eserlerin Urducaya tercüme edilmesini sağladı.<sup>74</sup> Seyyid Ahmed Han yapmış olduğu bu girişimlerle Hint eğitim tarihinin kilometre taşlarından biri olan Aligarh ekolünün temellerini attı.

Ahmed Han’ın düşüncelerini asıl etkileyen olay ise hükümet bursu kazanan oğlu Mahmud’a İngiltere yolculunda refakat etmesi idi. Ahmed Han 1869-1870 yılları arasında yedi ay kaldığı İngiltere’de İngilizlerin eğitim öğretim sistemini ve üniversitelerini araştırdı.<sup>75</sup> Gördüklerinden etkilenmiş olan Ahmed Han “yükseköğretimde Hindistan üniversiteleri ile yetinmek de doğru değildir. Yurt dışındaki üniversitelerden, özellikle de Oxford ve Cambridge üniversitelerinden yararlanmak gerekmektedir” diyerek İngiliz eğitim modeline uygun bir öğretim sisteminin önemini dile getirdi.<sup>76</sup>

Nihayetinde batı düşüncesi doğrultusunda İslâm’ı incelemek ve İngiliz eğitim modeline uygun İslâmi bir müfredatın takip edildiği *Medresetü’l-ulüm*’u 1875 yılında Aligarh’ta kurdu. 1877 yılına gelindiğinde *Mohammadan Anglo Oriental College* olarak adı değiştirilen kurum 1878 yılında eğitim öğretime başlamıştır.<sup>77</sup> Esas öğretim İngilizce üzerinde yapılmakta ancak dini ilimler Arapça okutulurken Farsça ve Urduca da öğretilmekteydi.<sup>78</sup> H. G. Rawlinson kolejin kuruluşunun üç ana amacı olduğunu belirtmektedir. Bunlar, Müslümanların dinlerine halel getirmeksizin İngilizce eğitimi alabilecekleri bir kolej kurmak, bir ebeveynin çocuklarını güvenle gönderebileceği yatılı bir yer düzenlemek ve son olarak akıl geliştirirken beden eğitimi sağlayacak, iyi davranışları geliştirecek ve ahlaki ka-

<sup>73</sup> Sharif Al Mujahid, “Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India”, *Islamic Studies* 38/1 (1999), 88.

<sup>74</sup> Hasan, *The Aligarh Movement*, 31-33.

<sup>75</sup> David Lelyveld, *Aligarh’s First Generation: Muslim Solidarity in British India* (New Jersey: Princeton University Press, 1978), 104-105.

<sup>76</sup> Pakdemirli, “Hint Altıktasında Dini Ekoller”, 436.

<sup>77</sup> Seyyid Ahmed Khan bu ismi neden kullandığını şu sözlerle aktarmaktadır: bilim sağ elimizde olmalı, felsefe sol elimizde ve başımızın üzerinde de Allahtan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed onun elçisidir.” Shan Muhammad, *Successors of Sir Syed Ahmad Khan - Their Role in the Growth of Muslim Political Consciousness* (Delhi: Idarath-i Adabiyat-i Delli, 1981), 8.

<sup>78</sup> Halit Eren, “Aligarh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/460.

rakterleri geliştirecek bir eğitim vermektir.<sup>79</sup> Bunun yanı sıra gelişmiş ülkeler seviyesinde öğretim sağlamak, klasik İslâmi düşünceleri modern bakış açılarından açıklamak, Kur'an'ın tefsirini yapmak, Hristiyan misyonerlere ilmi cevaplar verebilmek ve Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki nefreti ortadan kaldırmak amaçlanmıştır.<sup>80</sup> Aligarh'ı özel kılan ise zamanla Hindu öğrencilerin burada öğretim almayı tercih etmesiydi.<sup>81</sup> Bu gelişme Hint Müslümanlarını ve Hindu'ları tek bir kavim olarak düşünen Ahmed Han'ın arzusunun gerçekleşmesi anlamına gelmekteydi.

Ancak Ahmed Han'ın geleneksel medrese öğretim sisteminden sıyrılıp modern öğretime odaklanması onun Müslüman halk tarafından kafir ya da Hristiyan yanlısı olarak görülmesine sebep oldu. Müslüman ulemanın ve dönemin önde gelen fikir ve siyaset insanlarından Cemaleddin Afgani tarafından şiddetli bir şekilde eleştirildi.<sup>82</sup> Ahmed Han ise kendisine yöneltilen eleştirileri Osmanlı Devleti'nin Mısır'da yapmış olduğu gelişmeleri örnek göstererek savunmuştur. Ahmed Han Türklerin var olan dini öğretim sistemine zarar vermeden onu geliştirdiklerinden bahsetmektedir. Modern öğretim sayesinde Mısır'daki Osmanlı vatandaşlarının kadın erkek fark etmeksizin güzel bir şekilde farklı Avrupa dillerini konuşabildiklerini ve Avrupa'dan getirtilen makineleri rahatlıkla kullanabildiklerini eserlerinde aktarmıştır.<sup>83</sup>

db | 1505

Genel anlamda baktığımızda Seyyid Ahmed Han Müslüman gençlerin hem Doğu bilimlerini hem de Batı bilimlerini en iyi şekilde öğrenmesini istediğini görmekteyiz. Aldıkları batı tarzı eğitim sayesinde Müslüman gençlere yeni kapıların açılacağını, geleneksel medreselerde alınan öğretimin İngiliz egemenliğinde yaşayan Müslüman gençlere iş ve sosyal statü anlamında bir katkısı olmayacağını düşünmüştür. Onun kurduğu bu ekol gelecekte Hindistan'a lider-

<sup>79</sup> H. G. Rawlinson, "Sir Saiyid Ahmad Khan", *Islamic Culture* (1930), 4/394.

<sup>80</sup> Pakdemirli, "Hint Altkitasında Dini Ekoller", 437.

<sup>81</sup> Lelyveld, *Aligarh's First Generation*, 170-171.

<sup>82</sup> Ahmed Han ailesinden de sert tepkilerle karşılaşmış, halalarından bir tanesi onu görmeyi reddetmiştir. Sebebi ise "yabancıların ve dinsizlerin kültürüne çok nazik davrandığını" düşünmesiydi. Mushirul Hasan, "Aligarh's 'Notre Eminent Contemporain': Assessing Syed Ahmad Khan's Reformist Agenda", *Economic and Political Weekly* 33/19 (1998), 1077.

<sup>83</sup> Syed Tanvir Wasti, "Sir Syed Ahmad Khan and the Turks", *Middle Eastern Studies* 46/4 (2010), 529-542.

lik edebilecek bireylerin yetişmesine olanak sağladığı da belirtilmesi gereken bir noktadır.<sup>84</sup>

### 2.3. Uzlaşmacılar: Nedvetü'l-Ulemâ

Darü'l-ulum-i Diyübend'in geleneksel eğitimi devam ettirip modern eğitime karşı tavır alması, Aligarh ekolünün batı tarzı eğitimi benimsemesi ve bu doğrultuda eğitim öğretime devam etmesi Müslüman gençler arasındaki bölünmüşlüğü arttıracak kaygısını ortaya çıkardı. Bu bağlamda dini ve modern ilimlerin birlikte okutulacağı bir müessesenin gerekliliği gündeme geldi. Muhammed Ali Mongeri Kanpuri ve birtakım Hindistan ulemasının girişimleriyle 1892'de *Encümen-i Nedvetü'l-ulemâ* kurulu oluşturuldu. Müslüman toplumunun ve kültürünün Hindistan'daki varlığını koruyabilmesi için eğitim kurumlarının açılmasının gerekliliğine dikkat çekildi ve Nedvetü'l-ulemâ ismiyle bir cemiyet oluşturuldu.<sup>85</sup> 1898 yılında Laknov'da geleneksel ve modern eğitim anlayışının bir arada yürütüldüğü Dârü'l-ulûm-u Nedvetü'l Ulema Medresesi kuruldu ve zamanla bu kuruma bağlı medreseler açıldı.<sup>86</sup> Hint yarımadasında Nedve'nin programına bağlı olarak eğitim öğretime devam eden birçok medrese bulunmakta ve bunlar geleneksel ve modern eğitimi bir arada yürütmektedirler. Buradan mezun olan kişiler Nedvî ya da Nedvî olarak adlandırılmaktadır.<sup>87</sup>

Nedvetü'l-Ulema'nın önde gelen isimlerinden Şibli Numani geleneksel medrese eğitimi almış, Aligarh'ta Arapça ve Farsça dersler verdi. Ancak birçok noktadan Seyyid Ahmed Han ile fikirleri uyuşmamaktaydı. Geleneksel medrese öğretim sistemini şiddetle eleştirip modern öğretime göre düzenlemeler yapılması gerektiğini belirten Numani ideolojisini hayata geçirmek için 1894'te Nedve'ye dahil oldu.<sup>88</sup> Şibli Numani'ye göre önemli ve gerekli ilimler ihmal edilmekteydi. Mantık ve felsefe üzerine birçok kitap okutulmakta ama İslâm'ın kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e yeteri kadar önem verilememekteydi. Kur'an'ın tefsirinde kullanılan *Celaleyn* ve *Beyzavi*

<sup>84</sup> Pakdemirli - Birişik, "Hint Altkütası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 109.

<sup>85</sup> Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/514.

<sup>86</sup> Pakdemirli, "Hint Altkütasında Dini Ekoller", 443.

<sup>87</sup> Pakdemirli - Birişik, "Hint Altkütası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 110.

<sup>88</sup> Ziaul Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", *Islamic Studies* 14/4 (1975), 285.

adlı kitaplar kısa ve öz olduğundan yeterli değildi. Birçok kitap öğrencilerin problemleri tartışmasına, analiz etmesine ve onlardan anlam çıkarmasına yardımcı olamamaktaydı. Müfredattaki kitapların birçoğu modern bilimden uzak bilgilerle donatılmıştı. İngilizce öğretimi için hiçbir çaba sarf edilmemekteydi.<sup>89</sup> Geçmişte Müslümanların tereddüt etmeden Grekçe ve Farsçayı öğrendiklerini, İslâm'ın yeniliklere açık olduğunu belirterek öğretimde İngilizcenin de kullanılmasını istemiştir. Bu sayede hem Arapçayı ve geleneksel ilimleri hem de İngilizceyi ve modern bilimleri iyi derecede bilen İslâm âlimleri yetiştirilecekti.<sup>90</sup>

Nedvetü'l-Ulema ekolünden gelen başta Şiblî Numânî ve Seyyid Süleyman Nedvî gibi alimler tarafından 1914 yılında Azamgarh'ta kurulan *Dâru'l-Musannifîn Şiblî Akademi* Hint coğrafyasındaki ilim hayatına önemli katkılar sundu. Akademinin amacı İslâm üzerine araştırmacı yetiştirmek, İslâm tarihi, kültürü ve medeniyeti alanında araştırmalar yapmaktır. Çalışmaların bir kısmı Hint altkıtasına dair olmak üzere, İslâm ile ilgili yüzden fazla eser telif ve tercüme edildi. Urduca, Arapça ve Farsça olarak değerli eserler yayınlandı. *Sîretü'n-Nebî* (I-VII), *Hulefâ-i Râşidîn*, *Siyerü's-sahâbe* (I-XII), *Târîh-i İslâm* (I-IV), *Târîh-i Devlet-i Osmâniyye* (I-II), *Târîh-i Endelüs*, *Târîh-i Fıkh-ı İslâm*, *Hindustân key Ahd-i Vustâ ka Fôcî Nizâm*, *Şî'ru'l-Hind* (I-II) ve *Şî'ru'l-Acem* (I-V) *Dâru'l-Musannifîn Şiblî Akademi*'nin meydana getirdiği önemli çalışmalardan birkaçıdır.<sup>91</sup>

İngilizce ve Arapçanın ön planda tutulduğu Nedve'nin müfredatında ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim ve İslâmî ilimler öğretilmekteydi. Yeni müfredatı öğretebilecek öğretim elemanı azlığı yüzünden programda aksamalar meydana gelmesine rağmen sorun zamanla aşıldı. İngilizce dersinin zorunlu tutulduğu bu ekolde mantık ve felsefe ders kitaplarında azaltılmaya gidilip Kur'an tefsiri ve Arap edebiyatı derslerine ağırlık verildi.<sup>92</sup> Ancak muhafazakâr ulemeden sert bir muhalefetle karşılaştı ve birçoğu onu kâfir olarak tanımladı. Sonuç olarak Nedve, yeni bir ulema sınıfı geliştirme görevinde başarısız oldu, ancak Şibli Numani'nin vizyonu 1947 sonrası Hindistan'daki reformcular için güçlü bir ilham kaynağı oldu.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", 285-286.

<sup>90</sup> Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller", 442.

<sup>91</sup> Birşık, "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 17-18.

<sup>92</sup> Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller", 443.

<sup>93</sup> Sikand, "Reforming the Indian Madrassas", 124.

1947 yılında Hindistan bağımsızlığını kazandıktan sonra Hint Müslümanları anayasanın kendilerine tanıdığı hakkı kullanıp geçmişten beri süregelen medrese geleneğini devam ettirmektedirler.<sup>94</sup> Özellikle muhafazakâr yapılarıyla bilinen Darü'l-ulum-i Diyübend ve Dârü'l-ulûm-u Nedvetü'l Ulema ekollerine ait müfredatın takip edildiği medreselerde modern eğitimin gerekli olduğu tartışmaları devam etmekte olup Hindistan devleti gerekli gördüğü reform programlarını uygulamaktadır.

### Sonuç

Günümüzde Hindistan Cumhuriyeti'nin eğitim müfredatının bir parçası olan medreseler köklü bir tarihi geçmişe sahiptir. Delhi Türk Sultanlığı ve Babür İmparatorluğu gibi Müslüman devletler döneminde altın çağını yaşayan medreseler İngilizlerin Hindistan'da kalıcı olarak yerleşmeye karar vermeleriyle olumsuz bir sürece girdi. İngilizler ilk olarak oryantalist ideoloji çerçevesinde medreseler, kolejler ve enstitüler açtılar. Bu sayede bir yandan Hint kültürü öğrenilirken bir yandan da Müslüman ve Hindu öğrencilere batı tarzı eğitim verildi. Doğu Hindistan Şirketi'nin içerisinde oryantalistlere muhalif olan evanjelistler ise Hintlilere İngilizce ve batı bilginin öğretilmesiyle halkı daha rahat yönetebileceklerine inandılar. Bunun en bariz örneği ise 1835 yılında Macaulay'ın sunduğu raporda kendisini gösterdi.

Sonuç olarak, Hint yarımadasında kendisine sadık bir toplum yaratmak ve devlet işlerinde istihdam edebileceği insan gücünü sağlamak isteyen İngilizler oryantalizm ve evanjelizm ekseninde eğitim ve öğretimde yaptığı reformlar medrese sistemini olumsuz yönde etkilemiştir. Medreseden mezun olan Müslümanlar hem iş bulmakta zorlanmış hem de sosyal statülerini yavaş yavaş kaybetmiştir. Reformların medreselerdeki öğretimi değersizleştirmeye çalıştığını düşünen Hint Müslümanları "İslâm dinini ve kültürünü koruma" refleksi geliştirdi. 1857 Hint Ayaklanması'nın başarısızlıkla sonuçlanması birçok Müslümanı umutsuzluğa sürükledi. Çareyi medreselerin ve İslâmi bilgi ve öğretimin korunmasında bulan Müslüman ulema, Hint medreselerinde bir ekolleşme dönemini başlattı.

<sup>94</sup> Hindistan anayasasının 30'uncu maddesine göre "dini ya da dini fark etmeksizin tüm azınlıklar, kendi eğitim kurumlarını kurma ve yönetme hakkına sahiptir." Bu vesileyle Hindistan'da azınlık statüsünde bulunan Müslümanlar, Sihler, Hristiyanlar, Budistler, Farsiler ve Cainler kendi eğitim kurumlarını kurma ve onları yönetme hakkına sahiptirler. [https://mhrd.gov.in/fundamental\\_rights\\_article-30](https://mhrd.gov.in/fundamental_rights_article-30). (Erişim 20 Şubat 2020).



Gelenekselciler, yenilikçiler ve uzlaşmacılar olarak üçe ayrılan bu ekoller kendi düşünceleri doğrultusunda öğretime devam ettiler. Farklı ekollerin ortaya çıkması ise medreselerin müfredatında bir birliği yok edip medrese mezunu Müslüman öğrenciler arasında fikir ayrılıkları kadar bilgi uçurumu da meydana getirdi. Günümüze kadar medrese kültürünün korunup gelmesinin arka planında İngilizlerin eğitim öğretim politikalarının olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Abul Fazl Allami, *Ain-i Akbar*. çev. Colonel H. S. Jarrett. 2 Cilt. Kalküta: Baptist Mission Press, 1891.
- Ahmad, Ashfaque. *System of Education in Medieval India (1526-1761 A.D.)*. Yeni Delhi: Panchsheel Publications, 1987.
- Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*. Oxford: Oxford U.P., 1967.
- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Ahmed, A. F. Salahuddin. *Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1835*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Ahmed, Ali Kodom. *Madrasah Education in Assam and Its Impact on the Society - a Critical Study*. Guwahati: Gauhati University, Faculty of Arts, Doktora Tezi, 2014.
- Alam, Arshad. *Inside a Madrasa: Knowledge, Power and Islamic Identity in India*. Yeni Delhi: Routledge, 2011.
- Bano, Masooda. "Beyond Politics: The Reality of a Deobandi Madrasa in Pakistan". *Journal of Islamic Studies*. 18/1 (Ocak 2007): 43-68.
- Basu, Aparna. *Essays in the History of Indian Education*. Yeni Delhi: Concept, 1982.
- Birişik, Abdulhamit ve Rizvi, Saiyid Athar Abbas. "Talim ve Terbiye: Hindistan ve Pakistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Birişik, Abdulhamit. "Hindistan'da İslâm Araştırmaları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/94-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Birişik, Abdulhamit. "Hint Altıktasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 2-42.
- Birişik, Abdulhamit. "Medrese: Hint Altıktasında Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/333-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Bowen, H. V. *the Business of Empire: the East India Company and Imperial Britain, 1756-1833*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Carnoy, Martin. *Education as Cultural Imperialism*. New York: Longman, 1977.
- Carson, Penelope. "An Imperial Dilemma: The Propagation of Christianity in Early Colonial India". *The Journal of Imperial and Commonwealth History Volume* 18/2 (1990), 169-190.
- Cutts, Elmer H. "The Background of Macaulay's Minute". *The American Historical Review* 58/4 (1953), 824-853.
- Eren, Halit. "Aligarh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Faruqi, Ziyaul Hasan. *The Deoband School and the Demand for Pakistan*. Bombay: Asia Publications, 1963.
- Franklin, Michael J. "William Jones". *Encyclopedia Iranica* (Erişim 15 Şubat 2020). [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)
- Ghosh, Suresh Chandra. "Bentinck, Macaulay and the Introduction of English Education in India". *History of Education* 24/1 (1995), 17-24.
- Ghosh, Suresh Chandra. *History of Education in Medieval India, (1192-1757)*. Yeni Delhi: Rawat Publications, 2007.
- Gopal, Ram. *Indian Muslims a Political History, 1858-1947*. Bombay: Asia Publication House, 1964.
- Grant, Charles. *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great-Britain Particularly with Respect to Morals and on the Means of Improving It*. 1792.
- Haque, Ziaul. "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan". *Islamic Studies* 14/4 (1975), 271-292.
- Hasan, Mushirul. "Aligarh's "Notre Eminent Contemporain": Assessing Syed Ahmad Khan's Reformist Agenda". *Economic and Political Weekly* 33/19 (1998), 1077-1081.
- Hasan, Tariq. *the Aligarh Movement and the Making of the Indian Muslim Mind, 1857-2002*. Yeni Delhi: Rupa Publications, 2014.
- Hunter, W.W. *The Indian Musalmans*. Londra: Trübner and Company, 1876.
- Hussain, S. M. Azizuddin (ed.). *Madrassa Education in India: Eleventh to Twenty-first Century*. Yeni Delhi: Kanishka Publishers, 2005.
- Iyer, Sriya. *The Economics of Religion in India*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- İzgi, Mahmut Cihat. "A Cultural Project of Control: The Foundation of Calcutta Madrassa and the Benares Sanskrit College in India". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015), 91-102.
- Jaffar, S. M. *Education in Muslim India: being an Inquiry into the State of Education During the Muslim Period of Indian History (1000-1800 A.C.)*. Delhi: Idarah-i Adabiyyat-i Delli, 1972.
- Kaur, Kuldip. *Madrassa Education in India (A Study of Its Past and Present)*. Chandigarh: Centre for Research in Rural & Industrial Development, 1990.
- Keith, Arthur Berriedale. *A Constitutional History of India 1600 – 1935*. Londra: Methuen and Co. 1936.
- Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969.
- Law, Narendra Nath. *Promotion of Learning in India by Early European Settlers up to about 1800 A.D.* Londra: Longmans, Green and Co., 1915.
- Law, Narendra Nath. *Promotion of Learning in India During Muammadan Rule*. Londra: Longmans, Green and Co., 1916.
- Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Mahmood, Syed. *A History of English Education in India*. Aligarh 1895.
- Malick, A. R. "British Educational Policy". *A History of the Freedom Movement*. ed. Mahmud Husain. 2/194-229. Delhi: Renaissance Publications, 2004.
- Malik, Hafeez. *Muslim Nationalism in India and Pakistan*. Washington: Public Affairs Press, 1963.
- Mehta, J. L. *Advanced Study in the History of Medieval India*. 3 Cilt. Yeni Delhi: Sterling Publishings, 2018.
- Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. New Jersey: Princeton U.P., 1982.

- Muhammad, Shan. *Successors of Sir Syed Ahmad Khan - Their Role in the Growth of Muslim Political Consciousness*. Delhi: Idarath-i Adabiyat-i Delli, 1981.
- Mujahid, Sharif Al. "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India". *Islamic Studies* 38/1 (1999), 87-101.
- Nair, Padmaja. *the State and Madrasas in India*. International Development Department, 2008.
- Nehru, Jawaharlal. *the Discovery of India*. Yeni Delhi: Oxford U.P., 1994.
- Özcan, Azmi. "Darü'lulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. "Firengi Mahal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, Azmi. "Nedvetü'l-Ulemâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pakdemirli, M. Nur ve Birişik, Abdulhamit. "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 87-115.
- Pakdemirli, M. Nur. "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 425-454.
- Qasmi, Muhammadullah Khalili. *Madrasa Education: Its Strength and Weakness*. Yeni Delhi: Manak Publications, 2005.
- Qureshi, Ishtiaq Husain. *Education in Pakistan: An Inquiry Into Objectives and Achievements*. Karachi: Maaref Press, 1975.
- Rahman, M. F. *The Bengali Muslims and English Education (1765-1835)*. Dacca: Bengal Academy, 1973.
- Rawlinson, H. G. "Sir Saiyid Ahmad Khan". *Islamic Culture* (1930), 4/386-396.
- Rizvi, Sayed Mahboob. *Tareekh E Darul Uloom Deoband*. Lahore: Almizan 2005.
- Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998.
- Sikand, Yoginder. "Reforming the Indian Madrassas: Contemporary Muslim Voices". *Religious Radicalism and Security in South Asia*, ed. Satu P. Limaye, vd.. 117-143. Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004.
- Syed Nurullah ve Naik, J. P. *A History of Indian Education (During the British Period)*. Kalküta: Macmillan & CO. LTD., 1951.
- Tangri, Shanti S. "Intellectuals and Society in Nineteenth-Century India". *Comparative Studies in Society and History* 3/4 (1961), 368-394.
- Tariq, Adnan. "Indology and Indologist: Conceiving India during Eighteenth and Nineteenth Centuries". *Journal of Indian Studies* 5/1 (2019), 17 – 28.
- Thompson, Edward. *The Other Side of the Medal*. Londra: Hogarth Press, 1930.
- Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University, 1989.
- Wasti, Syed Tanvir. "Sir Syed Ahmad Khan and the Turks". *Middle Eastern Studies* 46/4 (2010), 529-542.
- Young, Robert J. C. "Sir William Jones and the Translation of Law in India". *Reading the Legal Case: Cross Currents between Law and the Humanities*. ed. Marco Wan. 80-89. New York: Routledge, 2012.
- Zastoupil, Lynn ve Moir, Martin (ed.). *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843*. Londra: Curzon Press, 1999.
- [https://mhrd.gov.in/fundamental\\_rights\\_article-30](https://mhrd.gov.in/fundamental_rights_article-30). (Erişim 20 Şubat 2020).

# The Problem of Education of Muslims in the Indian Subcontinent in the 18th and 19th Centuries: Orientalism - Evangelism Struggle and Emergence of Schools of Thought in Madrasas

Emre YÜRÜK\*

## Extended Abstract

In this study, it has been tried to explain the troubled process of madrasa and madrasa education, which had a golden age and reached a certain institutionalism during the time of the Mughal Empire, with the arrival of the British into the Indian peninsula since the mid-18<sup>th</sup> century. In this context, the reasons and results of the reforms that the British made or tried to make in the field of orientalism and evangelism have been revealed. It is concluded that the Indian Muslims, who thought that reforms try to trivialise the teaching in madrasahs, have resorted school of thoughts in madrasahs by developing the reflex of “preserving the religion and culture of Islam”. The emergence of different schools destroyed the curriculum unity in madrasahs and created a gap in knowledge as well as differences of opinion among Muslim students graduated from madrasahs.

**Keywords:** Indian Subcontinent, Madrasa, Orientalism, Evangelism, Emergence of Schools of Thought.



\* PhD student, emryrk@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6798-1048>

# İlahiyatın *Wissenschaft* Olarak Görünümü

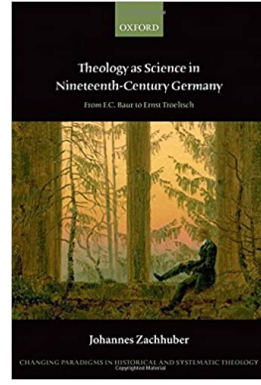
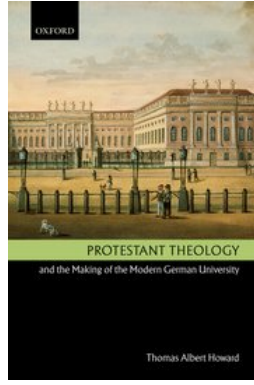
*Protestant Theology and the Making of the Modern German University*

Yazar: Thomas Albert Howard, (Oxford: Oxford University Press, 2006.)

*Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*

Yazar: Johannes Zachhuber, (Oxford: Oxford University Press, 2013.)

Asim DURAN\*



## Kitap Kritiği Bilgisi

**Makale Türü:** Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 28 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 07 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Duran, Asim. "Protestant Theology and the Making of the Modern German University, Yazar: Thomas Albert Howard, (Oxford: Oxford University Press, 2006.) & Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, Yazar: Johannes Zachhuber, (Oxford: Oxford University Press, 2013.)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1513-1521.

## Article Information

**Article Types:** Book Review, **Received:** 28 June 2020, **Accepted:** 07 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Duran, Asim. "Review of Duran, Asim. "Protestant Theology and the Making of the Modern German University, by: Thomas Albert Howard, (Oxford: Oxford University Press, 2006.) & Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch, by: Johannes Zachhuber, (Oxford: Oxford University Press, 2013.)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1513-1521.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, [asimduran@odu.edu.tr], Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2153-8451>

Batı düşüncesinde 19. yüzyıl, birçok alanda olduğu gibi ilahiyat alanında da köklü değişikliklerin yaşandığı bir dönem kabul edilir. Bilhassa yüzyılın sonlarına doğru Almanya'da belli ölçüde tarihsel pozitivizme ve sonrasında tarihsel göreceliğe doğru evrilen tartışmalar, zamanın ilahiyatçıları ve tarihçileri arasında sadece kutsal kitapların, ortaya çıktıkları tarihsel bağlamlar ve ortamlar içinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair ortak bir ideal yaratmakla kalmadı. Bunun yanında tarihsel araştırmaların teolojik yorumunu yapmayı, yani *tarihsel teolojiyi* ilahiyatçılara zorunlu kıldı. Genellikle Leopold von Ranke (ö. 1886) ile ilişkilendirilen modern tarih biliminin, geçmişteki olayların aslının ne olduğunu göstermeye yönelik idealist tutumu, üniversite kürsülerinde yetişen liberal Protestan ilahiyatçılar tarafından şevkle kabul edildi. 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde Hıristiyan ilahiyatını, yeni tarih biliminin verileri altında geleneksel anlayışlardan oldukça farklı ve hatta onlara meydan okuyacak şekilde yorumlamak ilahiyatçılar arasında popüler hale geldi. Bu dönemde, söz gelimi F. C. Baur (1860) ve J. Wellhausen'da (ö. 1918) olduğu gibi birçok ilahiyat profesörünün kendini *tarihçi* olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Alman Dinler Tarihi Okulu'nun (Alm. *Religionsgeschichtliche Schule*) çalışmaları, yeni tarih bilimi ile ilahiyat/teoloji arasındaki ilişkinin tipik örneği olarak burada hatırlanabilir.

1514 | db

Elbette sürecin, kabaca betimlemeye çalıştığımız noktaya gelmesinde ilahiyatın geleneksel formlarından ayrıştırılarak bir "bilim" (Alm. *Wissenschaft*) olarak görülmesinin ve yeniden organize edilmesinin payı büyüktür. Buna göre, ilahiyatın Kilise dışında üniversite kürsülerinde bilimsel bir disiplin olarak yükselişi, (bazı araştırmacıların daha önce dile getirdiği üzere) Avrupa entelektüel yaşamının tarihselleşmesinin ardındaki en güçlü motivasyonlardan biriydi. Çünkü buralarda organize edilen yeni ilahiyat projesi, özellikle liberal ilahiyatçıların elinde Hıristiyan dogmalarının farklı bir gözle, dönemin sosyo-kültürel-tarihsel bağlamları içinde yeniden yorumlanmasının yolunu açtı. Nihayet, belli ölçüde liberal ve belki pozitivist ilahiyat yapma tarzı, bazı bakımlardan devlet desteğini de alarak Hıristiyan dininin rasyonelleştirilmesinin bir enstrümanı olarak kullanılmıştır.

Tıpkı entelektüel alanda olduğu gibi kurumsal yapının değişimi de burada kritiktir. Zira F. Paulsen'in (ö. 1908) *Alman Üniversiteleri ve Üniversite Bilimi* (The German Universities and University Study) isimli eserde vurguladığı üzere, Protestan ilahiyat fakültelerinde

yeni tarih biliminin verilerine sadakat gösteren profesörler, o dönemde Katolik mevkidaşlarından farklı tutuma sahip olmuşlardır. Onlar artık doğrudan Kilise'nin hizmetkârı olmayı amaçlamadılar. Dini-kelamî tartışmaları Kilise'nin gözetimi altında yürütmeye istekli olmadılar. Daha ziyade onlar, ilkin bilimin hizmetinde, sonrasında ise bilim vasıtasıyla Hıristiyanlığın tarihsel önemini rasyonel bir şekilde göstererek *Devlet*'in ve dolaylı olarak Kilise'nin hizmetinde olacaklardı. Böylece artık, Hıristiyan ilahiyatına yön verilen kurumsal yapı *Kilise* değil, devletin *üniversiteleri*ydi. Hıristiyanlığa tarihsel bir rol biçmeye çalışanlar ise Kilise'nin *ruhbanları* değil, üniversite kürsülerinin *profesörleri*di. *Wissenschaft* olarak ilahiyat projesi, bu kimseleri kutsal metnin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın yeni otoriter yorumcuları haline getirdi. Onlar da sosyal bilimlerin ve özellikle tarihsel araştırmaların yardımıyla *Devlet'in dini* olarak Hıristiyanlığa işaret ettiler. Mesela, F. Schelling (ö. 1854) kendi idealist tutumu içinde Hıristiyanlığın tarihsel önemini göstermeye çalışmıştır. Bunu da ilahiyatın metodolojik olarak tarih ile yakın ilişkisini vurgulayarak yapmıştır. Yine, ilahiyatı bir pozitif bilim (*positive wissenschaft*) olarak tanımlayan F. Schleiermacher da (ö. 1834) nihayetinde Hıristiyanlığı *dinlerin dini* olarak deklare etmiştir. Sonrasında Hegel'in (ö. 1831) tarih metafiziği, Ruh'un kendini tarihte açığa çıkardığı nihai nokta olan Devlet'ten önceki önemli bir aşama olarak Hıristiyanlığa işaret etmiştir.

Bu dönemde sömürge faaliyetleriyle bağlantılı biçimde Hıristiyan misyonerliğinin artışı tesadüf olarak görmemeliyiz. Doğu ve özellikle Müslüman toplumlarının bu husustaki acı tecrübeleri bunu doğrulamaktadır. Dahası, 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde Alman yayılcılığının en ateşli savunucuları tarihçi/ilahiyatçılardı. Hatta zamanın ilahiyatçıları, tarihselcilik tartışmaları içinde Alman devletinin ve ulusunun dünya tarihi içindeki özel yerine vurgu yapan bir teoloji de geliştirdiler. Dolayısıyla 19. Yüzyılda Almanya'da, Tanrı'nın insanlığın geleceğine dair amaçlarını, bizzat Alman devletinin gücüyle ve eliyle gerçekleştireceğini kabul eden bir teoloji buna hizmet etti. Liberal teolojinin işlevi bunu açıklamaktı. Bununla motive olan birçok ilahiyatçı, tarihselcilik tartışmaları yoluyla teolojiye dünya tarihinin tabiatını açıklayan bir disiplin olarak yaklaştılar. Elbette, bu teolojilerin Hegel felsefesine olan borcu bilinmektedir. Tübingen İlahiyat Okulu'nun kurucusu Baur, bunun en bariz örneğidir. O, bütün bir Hıristiyanlık tarihini, *tez-antitez-sentez* diyalektiği içinde yeniden kurgulayarak ve yorumlayarak bu sürece katkı sağ-

ladı. Sonrasında Albrecht Ritschl (ö. 1889) yoluyla Alman Dinler Tarihi Okulu'nun üyeleri, onun açtığı yolu daha radikal bir şekilde bir tür tarihsel pozitivizme doğru genişleterek protestan ilahiyatının *devletçi çizgisini* netleştirdiler.

Şu hâlde, Almanya'da modern ilahiyat projesinin, belki birbirinden oldukça farklı olduğu izlemine veren problemlerle ve alanlarla yakın ilişkili olarak geliştirildiğini tahmin etmek zor değildir. Öyle anlaşılıyor ki bu, sadece bir bilim yapma tarzı değildi ve 19. yüzyıl Alman ulusunun topyekûn kültürel seferberliğinin (Alm. *Bildung*) en önemli yapı taşlarından biri olarak organize edilmişti. O nedenle süreç, (yukarıdaki satırlarda kabaca değinilen) birçok sosyo-kültürel, dini, politik-ideolojik, felsefi-idealistik yönelimlerle bağlantılı olmuştur. Burada bilim olarak ilahiyat projesinin üniversite bağlamıyla doğrudan ilgili olduğunu artık görebiliriz. Bu yüzden o, sınırları Kilise geleneği tarafından belirlenmemiş parametrelere sahip modern eleştirel ilahiyat ihtiyacını karşılar. Ayrıca, üniversitelerde üretilen diğer alanlarla ilgili bilginin (mesela tarih gibi) teolojik yorumuna da olanak sağlamıştır. Yüzyıl boyunca devam eden *tarihselcilik* tartışmaları bunun en somut örneğidir. Dahası, dönemin din felsefeleri ve belli ölçüde tarih metafiziği içinde konumlandırılacak felsefi yönelimleri, yeni ilahiyat projesine felsefi/rasyonel destek sağlamıştır. Ayrıca, devlet destekli belli bir politik idealizm ve topyekûn milli seferberlik, modern ilahiyat projesinin arka plandaki gerçek politik-ideolojik motivasyondur. Elbette bunun, dönemin Alman dünya siyaseti içinde (Alm. *Weltpolitik*) özel bir anlamı da vardı. Nihayet, yüzyılın sonlarında liberal Protestan ilahiyatçılığın yükselişi ile bilim olarak ilahiyat projesi arasında muhtemel bağa da burada dikkat çekilebilir. Bu sebeple, 19. yüzyılda ilahiyatın bilimsel ve akademik bir disiplin olarak yeri sorunu, burarlarda eğitim veren ve alan kimseler için en ilgi çekici tartışma konularından biriydi.

Bu yazıda değerlendirmeye aldığımız iki eser, 19. yüzyılda Almanya'da ilahiyatın yerinin neresi olduğu konusunda derli toplu bir kanaate ulaşmamıza yardım ediyor. Çünkü her iki çalışma da modern ilahiyat projesinin sözünü ettiğimiz farklı yapılarla bağını ortaya koyarken ciddi kanıtlar sunuyor. Bunun yanında Howard ve Zachhuber, özellikle tarihselcilik fikirleri bağlamında ortaya çıkan tartışmaların derinlikli analizlerini bu ilişkiler üzerinden yaparak modern ilahiyatın dönüşümüne odaklanıyorlar. Yine onlar, farklı açılardan (kurumsal ve entelektüel) üniversite bağlamına kritik



önem atfetmeleriyle öne çıkıyorlar. Daha açık bir ifadeyle, modern Alman üniversitelerinin gelişimini (elbette bazı örtüşen hedeflerden yola çıkarak) teolojik bakış açısı üzerinden anlamaya çalışıyorlar. Öte yandan ilahiyatın bir *wissenschaft* olarak gelişimini ve böylece bir eleştirel liberal teolojiye doğru dönüşümünü ise üniversite bağlamı üzerinden tartışıyorlar. Bunu da soyut kurgular üzerinden değil, döneme damga vuran önemli isimlerin kendi metinlerinin analizi yoluyla yapıyorlar. Çünkü her şeyden önce bu projenin tartışıldığı, anlaşıldığı ve uygulandığı kurumsal çevre üniversiteydi ve burada bir uzman sınıfın elinde Hıristiyan ilahiyatı yeniden biçimlendirildi. Fakat Howard, bu süreçte kurumsal ve politik bağlamı öne alırken; Zachhuber, tarihselcilik tartışmaları gibi entelektüel bağlamla daha fazla ilgili olmuştur.

Howard'ın ilk baskısı 2006 yılında yapılan *Protestan İlahiyatı ve Bir Modern Alman Üniversitesi Yaratmak* (Protestant Theology and the Making of the Modern German University) isimli özenli çalışması, daha çok entelektüel-felsefi alanda tartışılan modern Protestan teolojisinin yükselişindeki politik ve kurumsal bağlamın, dönemin bazı metodolojik yönelimlerine nasıl etki ettiğini ve tarihselcilik tartışmalarıyla ilgisini görmemize olanak sağlıyor. Dolayısıyla araştırma, Alman üniversitelerinde *bilim* olarak ilahiyat projesinin, Alman dünya siyasetinin ve emperyal savunusunun nasıl bir aracı haline getirildiğini görmek isteyenler için geniş bir pencere açıyor. Howard daha önce *Tarihselciliğin Yükselişi ve Din* (Religion and the Rise of Historicism) (2000) ismiyle yayınladığı doktora tezinde, tarihselcilik tartışmalarının ardındaki teolojik zemini ele almıştı. 19. yüzyılda tarihsel bilginin eleştirel teolojiyle kombine edilerek tarihselcilik tartışmalarının yönünün nasıl tayin edildiğini göstermeye çalışmıştı. Özellikle Hegelci tarih metafiziğinin bu sürece katkısını W. M. L. de Wette (1849) sonrası bazı liberal ilahiyatçılar üzerinden tartışmıştı. Gerçi Karl Löwith (ö. 1973), *Tarihte Anlam* isimli çalışmasında tarihsel bilginin teolojik yorumunu, 18. ve 19. yüzyılın tarih metafiziği ile başlatmaz. O, Orta Çağ'da bunun önemli işaretleri olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Löwith, klasik Hıristiyan ilahiyat geleneği ile modern tarih filozofları arasında yakın bir ilişki olduğunu varsayıyordu. Muhtemelen Howard da doktora tezinde bu tartışmaların izini takip ederken meselenin sadece dini/teolojik ve entelektüel tartışma konusu olmadığını; dönemin kurumsal yapılarıyla doğrudan bağlantılı ve belli ölçüde devlet kontrolünde ilerleyen bir süreç olduğunu fark etmişti. Şimdi ise o, bunun bir deva-

mı olarak Avrupa entelektüel yaşamının tarihselleşme sürecinin ardındaki teolojik zeminin de daha gerisinde duran kurumsal bağlamı anlamaya yönelmiş.

Bu yüzden çalışma, Protestan ilahiyatının ve dönemin tarih felsefelerinin gelişiminde doğrudan katkısı olan önemli isimleri, kurumsal kimlikleri üzerinden yeniden okumamızı teklif ediyor. Söz gelimi, Schleiermacher'ın hem bilim olarak ilahiyat projesi hem de liberal teolojinin gelişimindeki kilit rolü halihazırda bilinmektedir. Howard, bu kimliklere paralel olarak W. von Humboldt'un (1835) gözetimi altında Schleiermacher'a Berlin Üniversitesi'nin kurucularından biri ve Prusya Bilimler Akademisi'nin bir üyesi olarak yeniden bakmaya bizi davet ediyor. Bunun yanında o, Berlin Üniversitesi'nin kuruluşu (1810) sonrası ilahiyatın burada bir bilim olarak öne çıkarılmasında onun oynadığı kilit role dikkat çekerek daha geniş bir anlatı içinde kurumsal arka planın derinlikli analizini yapıyor. Löwith'in modern tarih filozofları ile Orta Çağ Hıristiyan geleneği arasındaki bağ kurmasına benzer şekilde Howard da belli bakımlardan özerk yapılarak sahip olan Alman üniversitelerinin Orta Çağ'daki temellerine değiniyor. Bu üniversitelerin dönüşümünü; eğitim müfredatları, mali ve idari yönetimlerin yapısı, entelektüel çevrenin durumu, dönemin savaşları gibi çok karmaşık süreçler bağlamında ele alıyor. Yalnızca Schleiermacher değil, dönemin birçok tarihçi/ilahiyatçısının bu çerçeveden yani üniversite bağlamında kurumsal kimlikler üzerinden yeniden okunması; bilim olarak ilahiyat projesinin, tarihselci dünya görüşlerinin ve liberal-eleştirel teolojilerin *devletçi* yönünü görmemiz konusunda hayli ilginç bilgilerle yüzleşmemize olanak sağlıyor. Böylece sürecin bir *devlet ve hükümet politikası* olarak nasıl ilerlediğini ilk elden bilgi ve belgelerle bize gösteriyor. Yine Napolyon'un Almanya'yı ilhaki karşısında ve sonrasında Birinci Dünya Savaşı'nda, Alman vatandaşlarının *ilahi bir amaç için* savaştıklarını iddia eden de bu devletçi teolojydi. Howard, tüm bunları anlatırken olaylar arasındaki bağları disiplinli ve titiz bir tarihçi becerisiyle ele alıyor.

Zachhuber ise 2013 yılında basılan *On Dokuzuncu Yüzyıl Almanya'sında Bilim Olarak İlahiyat: F. C. Baur'dan Ernst Troeltsch'a* (Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch) isimli çalışmasında, modern ilahiyat projesinin dönemin tarih ve din felsefeleriyle bağını göstermeye çalışarak daha çok entelektüel arka plana yöneliyor. Bu yüzden eser, Howard'ın belki hızlıca geçtiği bu arka planı tamamlamaktadır.

Kanaatimizce Zachhuber, bu çalışmasıyla 19. Yüzyılın tarihselcilik tartışmalarıyla idealizm arasındaki ilişkiyi iyi yakalamıştır. Bu bağlamda o, dönemin ilahiyat, tarih ve din felsefelerinin Baur ve Ritschl ekolleri vasıtasıyla liberal teolojiye aktarımlarının, bunu destekleyen entelektüel ana damar olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla çalışma, ana çerçeve olarak Baur'un Tübingen ilahiyat fakültesi ile Ritschl ekolünün, *wissenschaft* kavramı etrafında ilahiyatı nasıl bir bilim olarak kullandıklarını tartışıyor. Böylece liberal teolojinin felsefi, idealistik ve tarihsel portresini gözler önüne seriyor.

Bu hususlar önemli. Çünkü Howard'ın, Zachhuber'in bu çalışması için yazdığı değerlendirme metninde de vurguladığı üzere onun bu gelişim sürecine odaklanması, liberal teolojinin gelişiminde farklı bir çerçeve çizme isteğinden kaynaklanmaktadır. Buna göre Zachhuber, bu çalışmayla Schleiermacher'ın *liberal teolojinin babası* olduğu fikrinden vazgeçmek istemektedir. Dolayısıyla o, Baur'un ilahiyat alanındaki stratejisinin önemini keşfetmiştir. Zira Tübingen'de Baur'un gözetimi altında ilahiyat ve felsefe, tarihsel ve yorumsal bir bilim haline gelerek liberal teolojinin önünü açmıştır. Ayrıca tarihsel teoloji bağlamında Baur'a dikkat çekmek önemlidir. Çünkü 19. yüzyılın ortalarına Schleiermacher ve Hegel'in çizdiği yolda modern tarih yazıcılığının yöntemlerine en fazla sadakat gösteren kişi Baur'du. Zachhuber'e bakılırsa Baur, modern ilahiyatı, tarihselci tutum içinde bilimsel olma yoluna koyan en önemli isimdi.

Gerçi bu açıklamalar, Schleiermacher'ın liberal teolojinin önünü açan biri olarak önemini azaltmaz. Görebildiğimiz kadarıyla Zachhuber'in eser boyunca böyle bir niyeti de yoktur. Zira Schleiermacher'ın ilahiyatı *pratik bir bilim* olarak tanımlaması 19. yüzyıl ilahiyatının dönüşümünde önemli etki yapmıştır. Bu anlamda o da Baur'dan çok daha önce tarihsel bilginin yeni ilahiyat projesi için önemini farkındadır. Çünkü o, *Din Üzerine* (1799) isimli eserde tarihin, kelimenin uygun anlamıyla dinin en önemli objesi olduğunu savunmuştur. O tarihle başlar ve tarihle sonra erer. Bu anlamda ilahiyatın bir *praxis* olarak yeri tarihtedir. Yukarıda ifade edildiği üzere bu tarihsel süreçte o, elbette Hıristiyanlığa özel rol biçti. İlahiyatın amacı, pratik bir teşebbüs olarak Kilise'nin doktrinleri hakkında rasyonel düşünme ihtiyacını karşılamaktı. Bunun yeri de elbette üniversiteydi. Genel halk da işte üniversitelerde üretilen bu bilgiyi kullanacaktı.

Şu hâlde Schleiermacher, Baur'un tarihsel bilgiye derin sadakat besleyen liberal teolojisine giden yolda önemli duraklardan biriydi. Ama o, sadece Almanya'da ilahiyatın önünü açmamıştır. Aynı zamanda söz gelimi Anglikan ve Katolik çevrelerde de derin tesirler bırakmıştır. Bunun tipik örneği J. Henry Newman'dır (1890). Newman, ilk baskısı 1851 yılında yayınlanan *Üniversite Fikri* (The Idea of University) isimli eserinde, ilahiyatın üniversitelerde entelektüel bir girişim olarak bilimsel önemine dikkat çekmiştir. O da Almanya'daki selefleri gibi Hıristiyanlığın devletçi kimliğini vurguladı. Üniversite bağlamını bununla ilişkilendirdi. Yine de Zachhuber'in ısrarla vurguladığı üzere Baur'un önemi, kendine ulaşan bu idealist felsefi muhakemeleri ve tecrübeleri, tarihsel bilginin ve aklın bileşimi olan yeni bir eleştirel teoloji için kullanmasıydı. Yani bir tür neo-rasyonalist tutum içinde bir tarihsel teolojiyle birleştirilmesiydi. Böylece bilim olarak ilahiyat projesi, kelimenin tam anlamıyla liberal kimliğini ilkin onda buldu. Sonrasında bu süreç, A. Ritschl yoluyla Alman Dinler Tarihi Okulu'nun radikal ve belki pozitivist denilebilecek eleştirel çalışmalarına kadar varmıştır. İşte, Zachhuber'in çalışması, tüm bu sürecin entelektüel gelişim evreleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri hakkında derli toplu bilgiler sunmasıyla öne çıkıyor.

1520 | db

Kısaca, Howard ve Zachhuber'in çalışmaları, 19. Yüzyıl Alman üniversitelerinde bilim olarak ilahiyat projesinin nasıl organize edildiğini; ardındaki kurumsal, politik-ideolojik ve felsefi ideallerin neler olduğunu; bunlar arasındaki ilişkileri anlamak isteyen kimse için ilk elden bilgiler veriyor. Kendini "devletçi" kurumlar olarak gören, bu ideal yolunda ilerleyen beşerî bilimlerin ve özellikle ilahiyatın yerini anlama konusunda ikna edici bilgiler bulmak isteyenler için bu iki eser karşılıklı okumayı hak etmektedir.

Tüm bunların yanında her iki eser, benzer konu ve tartışmaları Türkiye bağlamında düşünmemiz için bize bazı imalarda da bulunmaktadır. Yukarıdaki konular Türkiye özelinde nasıl ele alınabilir? Söz gelimi, kurumsal bağlamın değişimi konusunda bir karşılaştırma yapabilir miyiz? Batı'daki *Kilise-üniversite* bağlamı, bizdeki *medrese-üniversite* bağlamına mı denk gelmektedir? Dahası, ülkemizde ilahiyat fakültelerinde üretilen, tartışılan ve nihayet belli bir düşünme tarzı içinde organize edilen dini, etik ve kelamî konuların, ilahiyatın bilim olarak yükselişiyle ilgisi nasıl açıklanabilir? Artık Türkiye'de bu konuların içeriğini, kapsamını ve yönünü fakülte kürsülerindeki *akademisyenler* mi belirlemektedir? Yine Almanya'da

bilim olarak ilahiyat projesinin, tarihselcilik tartışmaları bağlamında bir liberal teolojiyle sonuçlanmasından yola çıkarak, Türkiye’de de benzer sonuca doğru gittiğimize dair bir varsayımda bulunabilir miyiz? Daha açık bir ifadeyle, tıpkı Almanya’da olduğu gibi, ilahiyatın bilim olarak yükselişi, zamanla bir eleştirel-liberal ve belli ölçüde pozitivist bir ilahiyat yapma tarzına mı gitmektedir? İlahiyat fakültelerinde kullanılan din dilinin, İslam dininin rasyonelleşmesinin bir enstrümanı olarak kullanıldığını iddia edebilir miyiz? Ayrıca bunun politik-ideolojik bir zemini var mıdır? Hâsılı tüm bu sorular, Almanya özelinde olduğu gibi Türkiye’de de ilahiyatın yerinin neresi olduğu sorunuyla doğrudan bağlantılı gözükmektedir ve bize kendi gerçeğimizle yüzleşme fırsatı sunmaktadır.

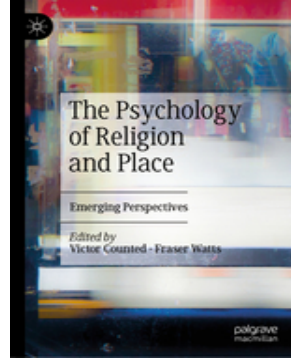




# The Psychology of Religion and Place: Emerging Perspectives

Editörler: Victor Counted, Fraser Watts, (İsviçre: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, Yıl: 2019.)

Sezai KORKMAZ\*



## Kitap Kritiği Bilgisi

**Makale Türü:** Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 18 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 28 Ağustos 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Korkmaz, Sezai. “*The Psychology of Religion and Place: Emerging Perspectives*, Editörler: Victor Counted, Fraser Watts, (İsviçre: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, Yıl: 2019.)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1523-1527.

## Article Information

**Article Types:** Book Review, **Received:** 18 June 2020, **Accepted:** 28 August 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Korkmaz, Sezai. “*The Psychology of Religion and Place: Emerging Perspectives*, by Victor Counted, Fraser Watts, (Switzerland: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, 2019.)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1523-1527.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, sezaiorkmaz@ksu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

İnsan, dünyanın bütünüyle ve evrensel olayların hepsiyle ilgili olmasının yanında içinde yaşadığı daha küçük çevre ve mekânla da oldukça ilgi içindedir. İçinde bulunduğu mekân ve çevre dünya görüşünü, dini ve manevi tecrübesini etkilemektedir. Örneğin Hristiyanlar için Roma ve Kudüs, Yahudiler için Kudüs ve Müslümanlar için Kâbe ve Kudüs önemli ibadet yerleridir. Bu mekânlar insanların zihinlerinde, anlam dünyalarında ve dini-manevi tecrübelerinde büyük izler bırakmaktadır. Ekolojik çevre bağlamında, eser bireylerin dini ve manevi tecrübeleri ile çevreleri (mekân) arasındaki ilişkilerini incelemektedir. Bu kitap, temelde insanın yaşadığı ve zihin dünyasında önemli olan kutsal yerleri, mekân, çevre ve din psikolojisi açısından açıklamaya ve incelemeye çalışmıştır. Araştırmacılar, mekân ve din psikolojisi arasındaki ilişkinin, ihtiyaçları karşılamada ve kutsal olarak algılanan nesnelere bağlarının devam etmesinde, anlamlı ilişki deneyimleri oluşturmasında insanların anlayışlarını, zihinsel düşünce yapılarını ve tecrübelerini nasıl etkilediğini ve motive ettiğini açıklamaya çalışmışlardır. Bu çalışma mekân (çevre) ve dini deneyimler arasındaki ilişkilere yönelik tartışmaları ilk kez gündeme getirdiği iddiasındadır. Bütüncül olarak bakıldığında kitabın bölümlerinde, coğrafi bölgelerin ve kutsal yerlerin bir aracı olarak günlük yaşamda anlam oluşturması, pro-sosyal davranışlar sergilenmesi ve psikolojik uyum sağlanmasında insanın tecrübe ve dini-manevi deneyimlerini nasıl oluşturduğuna dair görüşlere yer verilmektedir.

1524 | db

Kitap, Counted ve Watts'ın editörlüğünde çok sayıda yazarla meydana gelmiştir. Genel itibarıyla yazarlar psikoloji ve çevre üzerine çalışan uzmanlardan oluşmaktadır. Eser temelde giriş, teorik ve metodolojik yaklaşım ile görgül (deneysel) ve pratik uygulamalar bölümleri olarak sınıflanmıştır. Giriş bölümünde mekân (çevre, yer) ve din psikolojisine bir giriş yapılmıştır. Teorik ve metodoloji bölümünde, kutsal yerlerin geçmişten günümüze etkisi, kavramsal çerçeveden din; mekan ve bağlanma; afet sonrası somutlaşan maneviyat; sağlık/dayanıklılık ve anlam oluşturmada dini ve mekânsal bağlanma ilişkilerini keşfetmek; mekanların teolojisi ve psikolojisi: Yahudi-Hristiyan geleneği bağlamında bir yaklaşım; dini bağlamda mekanların ihtişamı: sosyoloji ve çevre psikolojisi yaklaşımı; kutsal akışkanlık aracılığıyla mekanların görünen ve görünmeyen topografya haritası; folklor ve mitolojide vahşi mekanlar, dini ve mekânsal bağlanma ve bağlanma figürü olarak Tanrı ve mekan konularında değerlendirmeler yapılmıştır.



Kitabın uygulama kısmında ise bazı bölümlerde araştırmacıların kendileri saha çalışması yapmışlar bazı bölümlerde ise literatürden toplanan verileri aktarmak yoluyla çeşitli uygulamalara yer vermişlerdir. Empirik ve pratik uygulamalar bölümünde; din, iyiolma ve terapötik manzara ilişkisi; Yahudilerin, Gazze Şeridi'nde mekân, Tanrı'ya bağlanma ve krizle başa çıkma ilişkileri; Amerikalı yönetmen John Sayles'in Limbo'sundaki mekân maneviyatına bakış; Özgünlük, özgün olmama ve mekân açısından değerlendirme; mekân inşa etme ile din ilişkisi, çevre ve dini bağlanma konuları hayat kalitesini neden ve nasıl etkilediğine dair bir inceleme ve son olarak din ve mekân psikolojisinin tanımlanması: kavramsal bir analiz konularında incelemeler sunulmuştur. Kitabın önsözünde ve giriş bölümünde ifade edilen temel hedeflerin çalışmada kısmi de olsa yerine getirildiği ifade edilebilir. Çalışmanın giriş bölümünde belli bir coğrafya, mekân ve din üzerinde yoğunlaşma olmadığı ifade edilmiştir.

Kitabın geneline bakıldığında eserin üslubu anlaşılır ve genel planlama iyi kurgulanmıştır. Editörlü olan bu kitap din psikolojisi çalışmalarına yeni açılımlar ve bakış açıları sunmaktadır. Eserde, mekân kavramı, din psikolojisine eklenerek disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiştir. Kitabın geneline bakıldığında psikanaliz, bilişsel yaklaşım, terapötik yaklaşım, tarihsel ve evrimsel yaklaşım gibi zengin ve birçok bir bakış açısı ortaya koyulmuştur. Bu bakımdan din ve mekân psikolojisi açısından oldukça verimli ve yetkin bir yaklaşım söz konusudur diyebiliriz. Ayrıca kutsal mekânların insanın zihninde, günlük hayatında, dini ve manevi hayatındaki etkilerinin ne kadar büyük olduğu kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Kitabın giriş, kavramsal çerçeve ve uygulama bölümleri olarak planlanması ve yazılması kitabın güçlü yönlerinden birini oluşturmaktadır. Önce din ve mekân psikolojisinin ne olup olmadığı, din ve mekân kavramlarının kapsamlı bir şekilde ele alınması ve ardından din ile mekânın kendi arasındaki etkileşimlerinin ele alınması oldukça önemlidir. Teorik olarak din ve mekân etkileşiminin farklı boyutlarda değerlendirilmesi ve uygulama kısmında kavramların ve ifade edilen teorilerin bazı bölümlerde kısmi bazı bölümlerde bütüncül olarak ele alınması konunun somutlaşmasında yardımcı olmuştur.

Kitapta 11 Eylül saldırıları, Katrina kasırgası ve Notre Dame Katedral yangını gibi trajedilerin, insanların dindarlık ve maneviyatı-

la ilişkisinin ele alınması ve çevrenin insanın inancını etkilemesi gayet açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca orman, dağ zirveleri, nehirler gibi vahşi ekosistemlerin, insanların inanç ve maneviyatlarıyla ilişkili olduğu belirtilmiştir. Mekân açısından Roma, Mekke gibi şehirlerin insan zihninde ve psikolojisindeki önemi de ayrıca ifade edilmiştir. Son bölümde din ve mekân psikolojisine dair kısımların bütüncül bir şekilde aktarılması ve hangi teorik arka plana dayandığının belirtilmesi kitabın diğer güçlü yönlerinden biridir. Kitap belli bir sıraya ve öneme göre planlanmıştır. Kitabın ilk bölümlerinde insandaki mekân bilincinin ortaya koyulması, tarihi arka planın açıklanması ve diğer türlerle kıyas edilmesi yeni ufuklar açmaktadır. Dinlerde hac ibadetinin önemini ifade edilmesi ve bunun mekânsal bağlanma teorisine göre açıklanması özgünlük içermektedir.

1526| db

Dindarlık ile mekân (çevre) arasındaki ilişki de Yahudi Hristiyan kültürü ve dinleri öncelenmiştir. İlk bölümde herhangi bir din ve coğrafya baz alınarak değerlendirmelerin yapılmadığı ifade edilse de Yahudi-Hristiyan toplumlar ve mekanlar daha çok öncelenmiş görünmektedir. Eserde bağlanma konusunda özellikle mekâna bağlanmaya ayrı bir önem atfedilmiştir. Bağlanma konusunda, hayatın ilk dönemlerinde ebeveyn ya da bakıcı gibi somut öğelere bağlanmanın olduğundan, çocukluk döneminde somut olan bağlanma stillerinin yetişkinlik döneminde psikolojik unsurlara dönüştüğü ifade edilmiştir. Aynı zamanda Hz. İsa'nın, dünyada Tanrının insan olarak yansıması olduğunu ve Hristiyan kültüründe bağlanmanın somut ögesi olabileceği ifade edilmiştir. Hz. İsa'nın bu şekilde bağlanma ögesine örnek verilmesinin doğru olduğu söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, Bowlby'nin bağlanma teorisi tek bir dine indirgenmiş olacaktır. Kitabın eksik yönlerinden birisi de her editörlü kitapta olduğu gibi bazı bölümlerde tekrarların söz konusu olmasıdır. Örneğin Bowlby'nin bağlanma teorisiyle birçok bölümde karşılaşmaktayız. Aynı şekilde rezonans kavramı bazı bölümlerde tekrara düşmektedir.

Travma dönemlerinde çevre, din ve maneviyat konularında dini cemaat ve cemaate üye olmanın vurgulanması kitabın zayıf yönlerinden biri olduğu düşünülebilir. Ayrıca din adamlarının ve papazların travma dönemlerinde tanrıya bağlanma ve dinin kurtarıcısı olma, kaygı giderici ve psikolojik sağlamlık sağlama rollerinin olduğunun vurgulanması sadece belli dinlerin özelliklerini ve kültürel

olarak aşırı önem verme olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan bazı dinlerin temel özelliklerinin ihmal edilmesi söz konusudur. Kitabın bazı bölümlerinde bilimsel olarak kanıtlanması zor olan parapsikolojik diyebileceğimiz değerlendirmeler bulunmaktadır. (Örneğin bkz. 8. Bölüm). Bu durum kimilerine göre zenginlik ve alanın genişlemesi olarak değerlendirilirken kimilerine göre bilimsel zafiyet olarak ele alınabilir. Mitoloji ve folklor bağlamında Hristiyan-Yahudi kültürüne göre dini ve mekânsal psikolojik analizler yapmak da aynı durumu ortaya çıkarıyor diyebiliriz.

On ikinci bölümde Gazze Şeridi konusu ve mekân ilişki sadece Yahudilerin mekânsal bağlanmalarına bağlı olarak sunulmuştur. Bu bölümde Yahudilerin yerleşim yerlerine dair davranışlarının gayet doğal olduğu yönünde psikolojik analizler yapılmaya çalışılmıştır. Yazar psikanalize dayalı çözümler yapacağını ifade etmesine rağmen yazarın Yahudilerin Gazze Şeridindeki davranışlarına yönelik psikanaliz yaklaşımına göre yorumlamaları ve analizlerine rastlamak pek mümkün değildir. Psikanaliz yaklaşımına göre Yahudilerin mekâna bağlanması konusunda saldırganlık kavramına bağlı olarak psikolojik analizler yapılabilecekken bu yönde bir analiz ve açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca yazarın yaklaşım tarzı bilimsellikten uzak olmasının yanında normatif değerler içermektedir. Bu bakımdan on ikinci bölümde, eleştirilecek çok şey olmasına karşın bilimsellikten ve rasyonellikten uzak bir yaklaşım sergilenmiş demek yerinde olacaktır. Kitabın geneline bakıldığında ilk kısımda belli bir din ve coğrafya; din ve mekan (çevre) etkileşimi çerçevesinde öncelenmeyeceği ifade edilmiştir. Tüm din ve mekânlar bazında genel değerlendirmeler yapılacağı ifade edilmiştir. Fakat kitabın geneline bakıldığında yer yer farklı dinlere de atıfta bulunulmasına rağmen Yahudi-Hristiyan geleneği bağlamında bir yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Hatta kavram ve sözcük olarak bile Yahudilik Hristiyanlık dışındaki diğer dinler çok az ifade edilmiştir. Bu bakımdan kitabın evrensel ve bütüncül olduğu iddiası göz önüne alınırsa, bütüncül (holistik) ve evrensel olduğunu ifade etmek oldukça güçtür.





# “Kur’ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum Sempozyumu” Hakkında Bazı İzlenimler ve Düşünceler

Ercan ŞEN\*



## Toplantı Özet Bilgisi

**Makale Türü:** Toplantı Özeti, **Geliş Tarihi:** 22 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 28 Temmuz 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atf:** Şen, Ercan. “Kur’ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum Sempozyumu” Hakkında Bazı İzlenimler ve Düşünceler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1529-1540.

## Article Information

**Article Types:** Symposium Summary, **Received:** 22 April 2020, **Accepted:** 28 July 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** şen, Ercan. “Some Impressions and Thoughts on “The Quran Translations and Text Centered Interpretation Symposium””. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1529-1540.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ercansen@aku.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Bir tercüme faaliyeti ne kadar başarılı olursa olsun şüphesiz mütercimın yorumundan birtakım izler taşır. Buradan bakıldığında her meâl sahibinin ortaya koyduğu meâlin, mütercimın anlam dünyasıyla paralellik arz edeceği sonucu ortaya çıkar. Şu halde her meâlin öznellik malul bir tecrübe ürünü olduğu baştan kabul edilmelidir. Nitekim kişi ya da öznenin kendi kendisinin bilincinde olan perspektif ya da bakış açısını, insanın algılarının daha ziyade onun algıları ve ihtiyaçlarıyla, algılayanın beklentileriyle belirlendiği durumu ifade eden özneliğin<sup>1</sup> öyle veya böyle bir şekilde yoruma etki ettiği bilinmektedir.

Öznellik açısından bir mukayese yapıldığı takdirde gerek meâlde gerekse tefsirde özneliğin alabildiğine geniş bir alan bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki, anlama ve yorumlama faaliyetinin öznesi durumundaki insan, gerek önceden edindiği bilgi birikiminin kendisine sağladığı anlayış ve değerlendirme düzeyinin, gerekse içerisinde yetiştiği dini ve kültürel çevrenin etkisiyle şekillenen ön kabullerinin etkisinden tamamen sıyrılmaması mümkün değildir. Bu nun yanında başta Kur’ân olmak üzere dini metinlerin mahiyet itibarıyla çok boyutlu anlam ihtiva etmesinin<sup>2</sup> onları subjektif anlamlandırmalara açık metinler haline getirdiği de düşünüldüğünde yorumun öznellik boyutu daha bir ön plana çıkmaktadır. Yine mütercimın ya da müfessirin klasik tefsir kaynaklarından yararlanma aşamasında bu kaynaklarda yer alan farklı tevillerden birini tercih ederken oluşturduğu metnin anlamına subjektiflik katması da söz konusudur. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak hem tefsirler hem de mevcut Kur’ân tercümeleleri arasında ciddi anlam farklılıkları meydana gelmektedir. Bu sebeple Kur’ân’ın farklı bir dilde tercümesi olan meâli hakkında, “İşte bu Kur’ân’dır” gibi bir yargıda bulunma imkânı bulunmamaktadır.

Kur’ân’ın anlaşılması yolunda yürütülen ilmi faaliyetlerin, özellikle meâl çalışmalarının, makul ölçüler çerçevesinde yapılacak eleştirilerle olgunlaşacağı izahtan varestedir. Bu çerçevede meâller konusunu ele alan her türlü değerlendirme, eleştiri, tavsiye, yöntem arayışları takdire değer çalışmalardır ve çok büyük önem taşımaktadır. Bu olumlu çabalardan biri de 28 Aralık 2019 tarihinde Kuramer tarafından icra edilen “Kur’ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum Sempozyumu” olmuştur.

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 264.

<sup>2</sup> Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu (İmâm Gazzâlî Örneği)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

Hemen belirtelim ki sempozyum meâl çeşitleri/biçimleri, meâller arasındaki metodolojik farklılıklar, meâl yazımının tarihsel, psikolojik, kültürel ve siyasal boyutları başta olmak üzere ilgili konularda bilgilendirici ve ufuk açıcı olmuştur. Aynı zamanda Kur'ân meâlleri ve metin-merkezci yorumun dini anlamadaki olumsuz ve olumlu yönlerini tekrar düşünmeye imkân sağlamıştır.

Sempozyum Kuramer başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun açılış konuşmasıyla başladı. Bardakoğlu'nun sözleri büyük oranda ilmi hoşgörünün önemi ve gerekliliği üzerinde yoğunlaştı. Ardından Bardakoğlu Kuramer'in mevcut çalışmalarından ve gelecekteki planlarından söz ederek konuşmasına son verdi.

Üç oturum olarak icra edilen sempozyumun ilk oturumuna Prof. Dr. Yaşar Düzenli moderatörlük yaptı. Düzenli, giriş konuşmasında Kur'ân'ı anlama noktasında muhatapların yakın ve uzak muhataplar olarak ikiye ayrıldığını belirtti. Çağdaş dönemde yaşayan bireyler olarak bizlerin uzak muhataplar konumunda olduğumuzun altını çizerek hem coğrafyanın hem de dil olgusunun bizim yaşadığımız anlama probleminin temelinde yattığını vurguladı. Kur'ân'ı anlama hususundaki bu zorunlu mesafenin bir nebze kapatılmasında ise meâllerin önemli bir işlev gördüğüne dikkat çekti. Arapça bilmeyenler açısından Kur'ân'la kurulan anlama ilişkisinin temel adımını meâller oluşturduğu için bu tespitin doğru olduğu kanaatini taşıyoruz. Ne var ki bizce burada dikkat edilmesi gereken ön önemli husus meâllerle ilgili sürecin zaman içinde nereye evrileceği meselesidir. Diğer bir ifadeyle zaman içinde Kur'ân çevirilerinin hangi yola gireceği ya da meâlcilik gibi akımların oluşturduğu problemlerin üstesinden nasıl gelineceği, üzerinde düşünülmesi gereken mühim bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Oturumun ilk tebliği Prof. Dr. Ömer Özsoy'un "Kur'ân Mesajının Anlaşılmasında Meâllerin Yeri ve İşlevi (Meâl Merkezli Din Anlayışının Genel Karakteristiği)" başlıklı sunumu oldu. Özsoy'un sunumunda çoğunlukla eleştirel bakış ve metaforlar üzerinden konuya yaklaşım hâkimdi. Özsoy, sayısı üç yüze ulaşan Kur'ân çevirilerinden dolayı meâl yazma faaliyetinin sıradan hale geldiğini belirttikten sonra meâllerle ilgili İngilizce, Arapça ve Almanca dillerinde bir hayli literatürün oluştuğunu, bu çalışmaların hem teorik hem de hermenötik açıdan meseleyi değerlendirdiğini aktardı.

Konuşmasında çeviri problemine de değinen Özsoy, çeviri faaliyetiyle ev nakliyesini bir yönüyle birbirine benzetti. Nakliye sonrasında hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağından hareketle çeviri sonra-

sında ortaya çıkan metnin de orijinalinden farklılık taşıyacağına vurgu yaptı. Bu benzetme meseleyi anlaşılabilir kılma açısından dikkat çekiciydi. Zira çeviri esnasında kaynak dilden ziyade hedef dilde bazı değişikliklerin ya da dönüşümlerin vuku bulması kaçınılmazdır. Netice itibarıyla çeviri süreci birtakım sıkıntılarla malul olduğu için her Kur'ân çevirisinin benzer problemlerle yüz yüze kalma ihtimali çok yüksektir. Ancak kanaatimizce Kur'ân çevirisi ile ev taşıma metaforu genel hatları itibarıyla birbirine benzese de esasında detayları bakımından birtakım farklılıkları barındıran iki olgudur. Şu halde bu iki olgunun birbirine tam olarak uyup uymadığı konusu tartışmaya açık bir konudur. Nitekim dini metinlerde inşâîlik hâkim olduğu için burada hem metin hem mesaj açısından meseleye yaklaşmak gerekir. Çünkü bu inşâîlik özelliği, onları hem hayatın içine müdahil kılmış hem de hayatın üstünde, olup bitene aşkın bir konumda tutmuştur. Namaz emri, ona ittiba edenlerin ikame ettikleri namazlar üzerinden hayata müdahil olurken, zaman ve mekân üstü bir teklif olarak aşkınlığını muhafaza etmiştir. Buradan bakıldığında dinî metinlerin anlaşılması, öncelikli olarak, teorik bir sorun olmaktan çok pratik bir meseledir. Ancak pratiğin teorisini/amelin nazariyesi olarak söz konusu olabilmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla dini metinleri çevirenlerin bu temel özelliği göz önünde bulundurması gerekir. Zira çeviri sadece anlamın basitçe naklinden ibaret değildir.

1532 | db

Dini metinlerin çevirisi bakımından İslam dünyası ile Batı dünyasını karşılaştıran Özsoy, Kur'ân çevirileri noktasında Müslüman dünyanın hassas/çekingen davrandığını söyledikten sonra bunun altında yatan sebebi Hristiyan dünyadaki çeviri algısıyla Müslüman dünyadaki çeviri algısının farklılığıyla izah etti. Zira halihazırdaki Tevrat ve İncillerin bizzat kendilerinin zaten tercümeden ibaret olup orijinallerinin mevcut olmadığı için batının mukaddes kitap algısındaki bu anlayışın/düşüncenin malum sonucu doğurduğunu ifade etti.

Kur'ân'ın şahit olmadığımız bir zaman ve zeminde inmesinden dolayı Kur'ân ile aramızda bir "epistemik mesafe"nin bulunduğunu öne süren Özsoy, bu mesafenin aynı zamanda bizim tarihselliğimizden kaynaklanan bir engel olduğunu söyledi. Bu epistemik me-

<sup>3</sup> Tahsin Görgün, "Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu", *Din Dili*, haz. Ahmet Baydar (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015), 199. Ayrıca bkz. a. mlf. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 11-31; 137-167.



safenin bir şekilde kapatılması gerektiğini, bunun da Kur'ân'ın dünyasını anlamakla, indiği tarihsel yapıyı bilmekle mümkün olabileceğine işaret etti. Buradan anlayabildiğimiz kadarıyla Özsoy, Kur'ân'ı anlayabilmenin en önemli yollarından biri olarak siyer ve sünnet bilgisinden azade kalınmayacağını vurgulamaktadır.

Özsoy, Kur'ân çevirileri bağlamında bir âyet ya da surenin çevirisi yapılırken “söylenebilirlik” adını verdiği bir kriteri gündeme getirdi. Bu kriter gereğince yedinci yüzyılda “alak” kelimesi için “embriyo” denmesi mümkün değildir. Yani çevirmen bir kelimeyi ya da âyeti tercüme ederken yedinci asırda ya da nüzul asrında olmayan şeylerin “söylenebilirlik” ihtimalini daima göz önünde bulundurmalıdır. Dolayısıyla bu kriter çerçevesinde 19. ve 20. yüzyılda yazılan bütün meâllere tekrar nazar etmek gerekmektedir. Ancak bu noktada “söylenebilirlik” kriterinin kısmen tavzihe muhtaç olduğunu söylememiz gerekir. Zira gerek nüzul döneminin gerekse sonraki dönemlerin insanların bir âyeti ya da âyette geçen bir kelimeyi farklı anlayabilmesi muhtemel bir durum olduğu gibi anladıklarını farklı şekillerde ifade edebilmeleri de imkân dâhilindedir.

Kısaca belirtmemiz gerekirse, özgün anlama ulaşmak çok önemli ama bir o kadar da zordur. Bu süreçte kilit nokta nüzul dönemini iyi tahlil etmek ve ilk muhatapların anlam dünyasına aşina olmaktır. Buna ilave olarak hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki anlam çevresi ve ilk eserlere müracaat hayati öneme sahiptir. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlamaya ve çeviri yapmaya çalışırken hiçbir rivayete dayanmayan ve klasik metinlerde yer almayan bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Birinci oturumun diğer sunumu “Tenzil Dönemi Sonrasındaki İlmî ve Mezhebî Gelişmelerin Meâllerdeki Yansımaları” başlığıyla Prof. Dr. Mustafa Karagöz tarafından yapıldı. Karagöz, meâlin tefsir ilminin bir meselesi olup olmadığına dair soruyla sunumuna başladı. Ardından meâl olgusu karşısında mutlak kabul ya da red yerine doğru tavrın ne olması gerektiği üzerinde durarak meâl meselesine sağlıklı bir yaklaşımın nasıl olması gerektiği üzerinde durdu. Bu çerçevede meâlin tevil değil tefsir tarafında yer alması gerektiği, tenzil döneminden sonraki manaların meâle yansıtılmasından uzak durulması gerektiği gibi birkaç ilke sıraladıktan sonra tefsirin pergelin sabit ayağını tevilin ise pergelin değişken ayağını oluşturduğunu vurguladı. Karagöz'ün vurgusunda geçen pergel metaforunun temelinde Mâtürîdî'nin tefsir ve tevil ayırımına dayandığını söylememiz

mümkündür.<sup>4</sup> Ancak Karagöz'ün bu ilkelerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Şöyle ki, meâl doğrudan tefsirin tarafında yer verilmesinden kastedilen hususun muğlak kaldığını ifade etmemiz gerekir. Öte yandan ilk dönem kaynaklarında birbirine zıt pek çok rivayet/haber varken doğru anlama ulaşmanın nasıl mümkün olacağı ve tenzil dönemine gitmenin anlama sorunlarının tamamını çözüp çözemeyeceği meselesinin vuzuha kavuşturulması gerekmektedir.

Dini muhtevalı metinlerin meâllere yansıma biçimlerinden bahseden Karagöz, din, hidayet, dalalet, fitne vb. gibi çok anlamlı kelimelerin meâllerdeki kullanım biçimlerinden hareketle konuyu somutlaştırmaya çalıştı. Bu kapsamda fıkıh ilmi ve terminolojisinin meâllerdeki yansımaları bağlamında “fıkıh”, “salat”, “yesteftüneke” lafızlarının; kelimelerin ve mezhebî yaklaşımların meâllerdeki yansımaları bağlamında “şefaât” ve “haleka” lafızlarının; tefsir ve Kur’ân ilimleri terimlerinin meâllerdeki yansımaları bağlamında ise “âyet” ve “tevil” kelimelerinin muhtelif anlamlandırmaları üzerinde durdu. Yine tasavvuf ilminin ve terminolojisinin meâllerdeki yansımaları bağlamında “nefs”, “can”, “ruh”, “yakîn” kelimeleri ve anlam değişimleri üzerinde yoğunlaştı. Ayrıca son dönemde revaç bulan ilmî/bilimsel tefsir eğiliminden kaynaklanan tercüme sorunlarına değindi.

Görebildiğimiz kadarıyla Karagöz'ün üzerinde durduğu ana fikirlerden biri, meâl yazmanın asıl amacının Kur’ân’ı toplumla buluşturmak olması gerekirken zamanla çok farklı amaçlarla meâllerin yazıldığı realitesidir. Bu noktada Karagöz'ün teklifi ise meâllerin hazırlanma gerekçelerinin yeniden gündeme getirilerek meâl yazarken asıl hareket noktasının ve amacın ne olması gerektiğinin doğru tespit edilmesi yönünde oldu.

Son olarak akıcı ve akılda kalıcı bu tebliğin -dinleyebildiğimiz kadarıyla- başlığı ile içeriği arasında kısmen uyumsuzluk olduğunu ifade etmek istiyoruz. Zira “tenzil dönemi sonrasındaki ilmî ve mezhebî gelişmelerin meâllerdeki yansımaları” başlığını taşıyan bu sunumda çoğunlukla başlıktan uzak bir içerik üzerinde durulmuş, ilmî ve mezhebî yaklaşımların meâllerdeki yansımaları üzerinde pek fazla durulmamıştır.

<sup>4</sup> Mâtürîdî'nin tefsir ve tevil ayrımı için bkz. Ebû Mansûr Muhammed bin Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne)*, thk. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/3-4.

Sempozyumun ikinci oturumu Prof. Dr. Hasan Elik başkanlığında gerçekleşti. Elik, kısa giriş konuşmasında Kur'ân'ın ilâhî ve metafiziksel boyutundan ziyade beşeri boyutunun ön plana çıkarılmasının önemine dikkat çekti.

Bu oturumun ilk konuşmasını Prof. Dr. Mustafa Öztürk, "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi" başlıklı tebliğiyle yaptı. Öztürk, tebliğin muhtevasının genişliğinden dolayı başlıkları özetlemekle yetindi. Bu bağlamda konuşmasını daha çok meâlin tanımı, tarihçesi ve meâlcilik tecrübesinin üzerine bina etti. Bu temel çerçeve dâhilinde "meâl" tabirinin ilk ne zaman kullanıldığı, bu kullanımın yaygınlaşması ve hüsn-i kabulünde Elmalılı Hamdi Yazır'ın rolünü, meâl kavramının ortaya çıkışının siyasi-dini arka planını hülasa etmeye çalıştı. Öztürk'e göre ulus devlet, milliyetçilik ve modernizm gibi faktörler meâli ve ardından meâlciliğin yükselişini tetiklemiştir. Bu kapsamda Öztürk, meâlin asıl itibarıyla siyasi-dini bir anlam havzasına sahip olduğunu, Elmalılı Hamdi Yazır'ın meâl kavramına getirmiş olduğu tanımla<sup>5</sup> bu alanda yeni bir kulvar açtığını öne sürmüştür. Görebildiğimiz kadarıyla Öztürk'ün sunumu boyunca dile getirdiği hususların tamamı daha önce kaleme aldığı benzer konudaki çalışmalarının kısa bir tekrardan ibaret kalmıştır.<sup>6</sup>

Öztürk'ün konuşmasında ısrarla üzerinde durduğu diğer bir husus ise kelimelerin ilminin tefsirin ve meâlin istikametini tayin ve tespit ettiği yönündeydi. Ona göre meâl her zaman kelâmî bir paradigmaya dayanmak zorunda kalmıştır. Diğer bir ifadeyle, kelimelerin ilmi neredeyse bütün İslami ilimleri domine ettiği gibi Kur'ân'ın nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini de belirlemiş, meâl de bundan kendi payına düşeni almıştır. Ancak Öztürk bu tenkitlerine rağmen anlayabildiğimiz kadarıyla çözüme yönelik bir çıkış yolu ortaya koymaktan uzak kalmıştır.

<sup>5</sup> Bu tanım şöyledir: "Bir sözün manasının her yönüyle aynen değil de biraz noksanı ile ifade edilmesidir." Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), I/3.

<sup>6</sup> Bu çalışmalar şunlardır: Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 7-73; a. mlf. *Meâl Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008); "Türkçedeki Telif/Tercüme Meâllerin Tanıtılması", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum-Tartışmalı İlmî Toplantı 03-04 Aralık 2010*- ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011); "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Meâlleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18 (2011), 139-189.

Osmanlı döneminde meâlin seyrine de değinen Öztürk, Osmanlıda meâl anlayışının olmadığını fakat Tanzimatla bu durumun değişmeye başladığını, yeni bir anlama ve okuma biçiminin kendini gösterdiğini, yeni bir inşa faaliyetinin zuhur ettiğini aktardı. Öte yandan meâllerin kendi içinde de bir gelişim seyri olduğuna işaret eden Öztürk, Türkiye'nin siyasi ve toplumsal dönüşümlerine paralel olarak meâller açısından 1960'a kadar farklı bir dönem, 1980'a kadar farklı bir dönem, 2000'den sonra ise yeni bir dönemin başladığını savundu. Son dönemlerde ise daha çok anlam ve yorum merkezli meâllerin arz-ı endam ettiğini, bu sürecin ise Muhammed Esed'in *The Message of the Qur'an*<sup>7</sup> isimli eserinin Türkçeye çevrilmesiyle başladığını söyledi. Ardından Mustafa Yıldırım'ın *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*<sup>8</sup> ve Hasan Elik'in *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*<sup>9</sup> ile bu sürecin devam ettiğini ve devam edecek gibi görüldüğünü belirterek konuşmasını bitirdi.

Oturumun ikinci sunumu Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'un "Meâllerde Anakronizm Sorunu" başlıklı tebliği oldu. Felsefi bir kavram olarak anakronizm, olayların gerçek düzeniyle anlatılma ve aktarılma düzeni arasındaki farklılık, tutarsızlık veya bir şeyin bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkarılması olarak tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Diğer bir deyişle anakronizmi değişik çağları birbirine karıştırma, bir olayın çağıyla ilgili yanlış veya yanlış tarihlendirme olarak adlandırmak mümkündür. Konuşmasında anakronizmin meâller üzerindeki yansımaları/etkileri üzerinde duran Koç, bu çerçevede meâller yazarken nelerin öncelenmesi ve hangi hususların göz ardı edilmesi gerektiğini detaylandırmaya çalıştı. Bu kapsamda meâllerin bir sistematığının bulunup bulunmadığı, nüzul zamanının dikkate alınıp alınmadığı, metne aşırı sadık mı kalındığı yoksa anlam-yorum merkezli mi hareket edildiği, mütercim'in Kur'an'a genel yaklaşımının nasıl olduğu, mekki-medeni ayrımının dikkate alınıp alınmadığı, mütercim'in zamirlere, deyimlere, mecazi unsurlara ve rivayetlere yaklaşımının nasıl olduğu, tabii bilimlere yaklaşımı ve âyetleri bilimlerin kaynağı olarak görme

<sup>7</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997).

<sup>8</sup> *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, haz. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009).

<sup>9</sup> *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, haz. Hasan Elik-Muhammed Coşkun (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015).

<sup>10</sup> Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 17.

eğilimine sahip olup olmadığı gibi hayati sorular üzerinden birtakım sorgulamaların yapılması gerektiğine dikkat çekti.

İdeoloji ağırlıklı anakronizmin büyük bir sorun oluşturduğunu aktaran Koç, birkaç çeviri üzerinden bu durumu örneklerle delillendirdi. Böylelikle ideolojik kaygıların meâl yazarlarını sürüklediği konumu gözler önüne sermeye çalıştı. Meâl yazarının tutumunu/tavrını belirleyen ana unsurun kaynak dile ve hedef dile iyi derecede hâkim olmasından öte Kur’ân algısının hangi yönde olduğunun altını çizmeye çalıştı. Kanaatimiz bu tespitin doğru olduğu yönündedir. Zira bir mütercim/ meâl sahibinin Kur’ân algısı, meâlinin ana omurgasını oluşturacak, onu yönlendirecek en temel hareket noktasıdır. Sözelimi bu noktada meâl sahibinin sadece ilk anlamı, sahabe ve tabiini öne alan bir yaklaşıma mı sahip yoksa “Kur’ân her çağa hitap eder” anlayışından hareketle, bulduğu her manayı Kur’ân’a yakıştıran, herhangi bir ölçüye uymayan bir fikri altyapıya mı sahip olduğu oldukça önem arz etmektedir.

Sempozyumun üçüncü ve son oturumu Prof. Dr. Mustafa Yıldırım’ın başkanlığında tamamlandı. Yıldırım açılış konuşmasında Kur’ân’ın hitaptan kitaba uzanan bir sürecin adı olduğunu ifade etti. Meâl hazırlama işinin zor bir iş olduğunu fakat Allah kelamına küçük de olsa bir hizmet kabilinden saygıya layık bir uğraş olup asla boşa gitmeyeceğini bizzat bir meâl sahibi olarak vurguladı. Meâllerin Kur’ân’ın anlamını tanıma noktasında ilk adımı oluşturmasına karşılık asla nihai adım olmayacağını altını çizdi. Kur’ân’ı anlamaya katkı sağladığı için meâllerin bu kadar çok olmasının zararlı değil aksine faydalı olduğuna inandığını belirtti. Ancak her meâlin sistemli ve bir yönleme bağlı olması gerektiğini, her meâlin giriş kısmında mutlaka o meâlin metoduna dair bilgi verilmesinin şart olduğunu ekledi.

Bu oturumun ilk tebliğinde Doç. Dr. Fatih Tiyek, “Meâllerde Bağlam ve Otantik Anlam Sorunu” başlıklı bir sunum yaptı. Tiyek anahatlarıyla meâlin tanımı, niçin meâl hazırlamaya ihtiyaç hissedildiği, meâl yapma ve Kur’ân tercümesinin caiz olup olmadığı meselesi, meâlin Kur’ân ile ilişkimizdeki rolü hakkında özet bilgiler verdi. Konuşmasının devamında ise genel hatlarıyla bağlamın tanımı, bağlam bilgisinin meâl yazmadaki vazgeçilmezliği, bağlama riayet etmenin doğru anlama ve aktarımdaki önemi, zihni hazırlık yapmadan meâl işine girilmemesi gerektiği ve meâllerin yazılmasında eksik kalan hususlardan bahsetti. Kısaca ifade etmek gerekirse Tiyek, Kur’ân’ın iç ve dış bağlamı dikkate alınmadan anlaşılama-

yacağı ve anlaşılamayan bir metnin de doğru bir tercümesinin mümkün olmayacağını vurguladı.

Son konuşmacı olan Prof. Dr. Abdülcélil Bilgin ise meâl yazıcılığını tetikleyen psiko-sosyal refleksler üzerinde durdu. Tebliğinde eleştirel bir yaklaşım sergileyen Bilgin, meâl yazıcılığını harekete geçiren hususları maddeler halinde sıralamış ve bunları tenkit nazarıyla ele almıştır. Bilgin, söz konusu sıraladığı maddeleri bizzat meâllerin önsözlerinden alıntılar yaparak tahlil etme yoluna gitmiştir. Bilgin'e göre kişileri meâl yazmaya sevkeden güdülerden bazıları şöyledir: En iyi ve en doğru meâli yazma, farklı bir meâl yazma, ihtiyaç kaynaklı meâl yazma, iddialı bir meâl yazma, sorumluluk refleksiyile meâl yazma, sosyal teşvikten dolayı meâl yazma, belirli bir mezhep veya ideolojiyi yansıtmak için meâl yazma, tutarlı, kolay, anlaşılabilir bir meâl yazma. Bu reflekslere çoğu yayınevinin ve bazı grupların "bizim de bir meâlimiz olsun" şeklindeki düşüncelerini de eklememiz mümkündür. Bilgin konuşmasının sonunda halihazırdaki meâl sayısının çok fazla olmasını doğru bulmadığını ifade ederek bu kadar meâlin hangi ihtiyacı karşılayacağı hususunun belirsiz olduğunu ifade etti.

1538 | db

İlgiyle takip edilen sempozyum Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun teşekkür ve kapanış konuşmasıyla sona erdi.

Bu önemli sempozyum vesilesiyle konu ile ilgili bazı görüş ve düşüncelerimizi paylaşmak istiyoruz.

Çağdaş dönemde Kur'an meâlleriyle ilgili edebiyatın oldukça fazlaşması, önümüzdeki süreç içerisinde bu konunun müstakil bir alan olarak ele alınmasını zaruri kılmaktadır. Sözelimi meâllerin kaleme alınış gerekçeleri, hedefleri, metotları, muhatap kitlesi vb. açılardan incelenmesinin ilmî ve akademik açıdan bir gereklilik haline geldiğini düşünüyoruz. Bu çerçevede meâllerin halk dindarlığı üzerindeki etki alanı, halkın itibar ettiği meâller ve bu tercihin altında yatan hususlar, halkın Kur'an'ı anlama noktasında meâllere mi yoksa tefsirlere mi daha fazla müracaat ettiği, gençler arasında meâllere rağbetin ne durumda olduğu gibi konular araştırılmaya değer konular olarak öne çıkmaktadır.

Bugün gelinen noktada daha özel nitelikli ya da halkın belli kesimlerini önceleyen tefsir ve meâl çalışmalarının yapılmasının daha elzem hale geldiğini söyleyebiliriz. Zira bugünün değişen ve gelişen şartlarında doğrudan çocukların ya da gençlerin anlam dünyasına hitap eden, onların yabancı olmadıkları bir dil ve üslubu öne çık-

ran tefsir ve meâl çalışmalarına ağırlık verilmesi önem arz etmektedir.

Kimi meâllerde kendini gösteren yöntemsizlik problemi meâl çalışması yapılırken mutlaka bir usulün/metodun izlenmesinin zaruretini göstermektedir. Zira meâl sahibi bir usulü izlemediği takdirde kendi şahsi düşüncesini veyahut Kur'ân'ın tasvip etmeyeceği bir manayı âyete söyletme gibi bir yanılaşa düşebilmektedir. Kısaca usul olmadığı zaman meâller âyetlerin manasını aktarmaktan çok meâl sahibinin düşüncelerini aktarmaktan başka bir vazife icra edememektedir.

Meâllerin çokluğu meselesinin de üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Zira bu kadar meâlin bir ihtiyaçtan kaynaklanıp kaynaklanmadığı hususu tartışılmayı beklemektedir. Aynı şekilde meâl sahiplerinin genel itibarıyla kimlerden oluştuğu, bu alanda birikim sahibi olup olmadığı da ayrı bir araştırma konusudur. Bilindiği üzere meâl sahipleri arasında birbirinden çok farklı alanlara mensup kimseler yer almaktadır.

Meâllerde yer alan hataların muhtemel nedenleri üzerinde de durulması gerekmektedir. Bu noktada Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'un gündeme getirdiği ve pek kullanılmayan "review" geleneğinin, bir başka deyişle tahlil ve tenkid geleneğinin aktif şekilde uygulamaya konmasının olumlu katkı sağlayacağı ortadadır. Bu şekilde muhtemel hatalar tamamen yok olmasa bile en aza indirgenebilir. Yine bu yöntemle değişen ve gelişen ilmî gerçeklere, ulaşılan yeni bilgilere bağlı olarak anlamadaki yenilik ve süreklilik sağlanabilir.

Tefsir geleneğini/kültürünü iyi bilmeden meâl yazmaya girişmenin birçok hatayı beraberinde getireceği de ayrıca not edilmelidir. Bundan dolayı önce tefsir kültürünü içselleştirmek ardından meâl yazımına adım atmak isabetli bir yaklaşım olacaktır. Çünkü meâl yazımı tefsirden daha zor ve sorumluluğu daha ağırdır. Haliyle müfessir ya da mütercim tefsir yazabilecek bir düzeye geldiği zaman ve hatta bir tefsir yazdıktan sonra meâl yazmaya niyetlenmelidir.

Son olarak şu kritik sorularla değerlendirmelerimizi bitirmek istiyoruz: Meâller tefsir okumanın önüne mi geçiyor yoksa tefsir okumaya bir yol mu açıyor? Meâllerin tefsir okumayı sonralayan bir yanı var mıdır? Bir meâle ya da meâllere bağlanıp kalmak tefsir okumayı gölgeliyor, o yolu kapatıyor mu?

Bir taraftan bu ve benzeri soruların üzerinde düşünürken, diğer taraftan meâllerin Kur'ân'ı tanıma ve Kur'ân kültürü oluşturma sü-

recinde önemli bir katkı sunduğu gerçeği önümüzde durmaktadır. Meâl okuma yoluyla Kur'ân üzerinde düşünmek, âyetleri/ilâhî mesajı anlamaya çalışmak, Kur'ân'ı gündemimizde tutmak her halükarda olumlu bir gelişmedir. Fakat bu uğraş bizi tefsirlere götürüyorsa süreç sağlıklı yürüyor demektir. Aksi takdirde sadece meâli/meâlleri yeterli görmek en baştan yanlış yola girmek, usulü yanlış belirlemek anlamına gelmektedir.

### KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Görgün, Tahsin. "Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu". *Din Dili Çalıştayı*. Haz. Ahmet Baydar. 177-203. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtu Ehli's-Sünne)*. Thk. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 17. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005).
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu (İmâm Gazzâlî Örneği)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Meâlleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18(2011), 139-189.
- Öztürk, Mustafa. "Türkçedeki Telif/Tercüme Meâllerin Tanıtılması". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*. Ed. Murat Sülün. 149-201. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Meâl Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Tevhît Mesajı: Özlü Kur'ân Tefsiri*. haz. Hasan Elik-Muhammed Coşkun. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10. Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. Haz. Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009.

