

---

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

YIL: 17

SAYI: 28

TEMMUZ-ARALIK 2012

ŞANLIURFA

---

---

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**


---

*Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

ISSN: 1303-2054

**Sahibi**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

**Editör**

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU-Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

**Bilim Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE Iğdır Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Sadı ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü. Kelâm	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E.	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez.T	Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D.ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ  
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR, Yrd.  
Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER

**Adres**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa  
[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**HAKEMLER / REFEREES**

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Iğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK	Harran Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsametin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

**28. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler**

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şadi EREN	İğdır Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M.Kazım YILMAZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhit MERT	Fatih Ü. İlahiyat Fak.
Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Necmeddin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal SÖZEN	Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Kazım PAYDAŞ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Doç.Dr. Cevher ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Kadir PAKSOY	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Celil ABUZER	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİLEK	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. N. Kemal KARABİBER	Harran Ü. İlahiyat Fak.

## İÇİNDEKİLER

Editörden.....	6
“Yed”in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar.....	7
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN	
Osmanlılar’da Yazı Çeşitleri.....	477
Doç. Dr. A.Vahap YILDIZ	
Kur’ân’ın Öngördüğü Dostluk.....	63
Yrd. Doç. Dr. M.Vehbi ŞAHİNALP	
İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları.....	101
Recep VARDI	
139 خبر صحيفة مقاطعة قریش بني هاشم تحليل ونقد *د. علي صالح مصطفى: إعداد	
Şeyh Müslüm Zâviyesi.....	151
Doç. Dr. M. Emin ÜNER	
Zorunlu Göç Zor(un)lu Kabul: Ceylanpınar Afgan Göçmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma .....	171
Yrd. Doç. Dr. Şevket ÖKTEN	
دراسة تطبيقية في واقع مرويات المتهمين بالضعف في الصحيحين	
.....	1877
الدكتور: حذيفة شريف الخطيب	

### **Editörden**

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Temmuz-Aralık 2012 tarihli 28. sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Bu sayıda kelim, Türk-İslam sanatları tarihi, tefsir, din sosyolojisi, İslam tarihi ve hadis alanlarında sekiz telif makale yer almaktadır. Telif makaleler arasında Fakültemiz öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Ali Mustafa ve Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe el-Hatib'in Arapça makaleleri de bulunmaktadır. Bu şekilde dergimiz, önceki sayılarda başlattığı, Arapça makale yayımlama geleneğine devam etmektedir. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer vermeye özen gösterilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

## “Yed”in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar

Recep ARDOĞAN\*

### Özet

Haberî sıfatlara Kelam ilminde oldukça önemli bir meseledir.

Haberî sıfatlar, el, yüz, kadem, parmak gibi nasslarda geçen ancak akli deliller nedeniyle zahirî manalarıyla; nasslar içindeki bağlamları (siyak, sibâk ve sevk) dışında, tek başına Allah Teâlâ’ya nispet edilemeyen sıfatlardır. Bu sıfatların anlaşılması, teşbihten ve nassları yanlış değerlendirmekten kaçınmak açısından önemlidir. Bu sıfatların te’vili, tenzih ve takdis ilkesinin bir gereği olarak akıl ve dilbilimsel yöntemlere başvurularak ortaya çıkmıştır.

*Anahtar kelimeler:* haberî sıfatlar, el, parmak, tevil, teşbih, tenzih, tasdik.

### Abstract

*“Muslim Theological Approaches to Concept of “Yadullah” in The Koranic Verses”*

God’s habari (informed by Devine message) attributes are important matter in Kalam. Haberî (informed by Devine message) attributes are mentioned in the Devine text but must be comprehended word for word owing to rational arguments. They can’t be ascribed to God and can’t be considered abstractly from its context in the Devine text. Explaining them is exceedingly important in order to avoid from comparing God with something else. The explanations of these informed attributes come to light as a necessity of the principles of tanzih and takdis (declaring God to be perfect, glorifying God). Its method is putting the linguistics knowledge and rational rules into practice.

---

\* Doç. Dr., Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

**Keywords:** informed Devine attributes, hand, finger, interpretation, anthropomorphism, glorifying God, attesting.

### Giriş

Kelam ilminde, ele alınan konuların odağında yer alan ilahî sıfatlar, genelde,

- selbî sıfatlar,
- subûti sıfatlar,
- fiilî sıfatlar,
- haberî sıfatlar olarak gruplandırılır.

Aslında, “haberî sıfatlar” kavramlaştırması da tüm ilahî sıfatların **aklı sıfatlar** ve **haberî sıfatlar** şeklinde iki grupta toplandığına işaret eder. Bu gruplandırmada akli sıfatlar, selbî, subutî ve fiilî sıfatları; haberî sıfatlar ise bunlar dışındakileri kapsar. Haberî sıfatlar, el (يَد), yüz (وَجْه), ayak (قَدَم), parmak (إصْبَع) gibi, ayet ve hadislerde geçen ancak *akli deliller* nedeniyle zahiri manalarıyla; özellikle de bağlamlarından (siyak, sibâk ve sevk) soyutlanarak tek başına Allah Teâlâ’ya nispet edilemeyen manalardır. Bu sıfatların anlaşılması, teşbih ile tenzih arasında bir ayrım noktası olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan bu sıfatlar konusundaki farklı görüşler, bazı âlimlerce, ilahî sıfatların isbatı ya da nefyi olarak da nitelenir. Bu nitelendirmeler de teşbih-tenzih arasındaki ayrımı güçleştirir.

Haberî sıfatlar içinde “yed”in önemli bir yeri vardır. Kur’an’da çeşitli yerlerde “yed”, tekil, ikil ve çoğul formuyla Allah’a izafe edilmiştir. Bu ayetlerin her birinde de “yed”in Allah’a izafesinin, farklı bir bağlamı vardır. Ayrıca hadislerde en çok geçen haberî sıfatın da “yed” ve “yemîn” olduğu söylenebilir. Örneğin, Hz. Peygamberin bazı hadislerde “Nefsim elinde olana andolsun (والذي نَفْسِي بِيَدِهِ!)” diye yemin ettiği görülür.<sup>1</sup> Bu nedenle, “yed”in hangi anlamlarda Allah’a izafe edildiğinin incelenmesi kelam açısından oldukça önemlidir.

Ayrıca ayetlerde ve hadislerde yed ve yeminin Allah’a izafe edilmesinin ne anlama geldiği konusundaki farklı görüşlerin ve bu görüşleri temellendirmek üzere naklî ve akli delillerin nasıl kullanıldığının ortaya konması ve değerlendirmesinin yapılması, kelamcıların teşbih ve tenzih konusundaki yaklaşımlarını da yansıtabilir. Ayrıca ilahî mesajı anlamada akli delillerin ve semantik tahlillerin ortaya konması, kelamcıların anlama

<sup>1</sup> Müslim, “Kader”, 2.



ve tevil yöntemlerine; dinde akla nasıl bir konum verdiklerine ışık tutacaktır. Bu durum, konunun kelimeler ilmi açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Bu makalede yed, yemin, isba' ve kabzanın Allah'a izafe edildiği ayetlere kelamcılarının başlıca yaklaşımları verilecek, bu yaklaşımların dayandığı deliller açıklanacak ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Konu, çok geniş bir mesele olan haberî sıfatlardan yalnızca yed, yemin, isba' ve kabza ile sınırlandırılacaktır.

### 1. Müşebbihe-Mücessime

Kelam tarihinde, "yed", "isbe'" ve "vech" gibi tek başına alındığında bir uzuv ismi olan kelimelerin, zengin bir mesaj içeriğine sahip olan ayetlerde Yüce Allah'a izafe edildiğini gören bir grup, teşbih ve tecsime yönelmiştir. Nasların zahiri anlam düzeyinde kalan bu grup, ilgili nasları, Allah'ın hissedilebilir bir varlık olduğu sonucu çıkacak şekilde yorumlamışlardır. Bunlar, müşebbihe ve mücessime olarak isimlendirilir.

Müşebbihe'den bazıları Allah'ın Arş'ın üzerinde ve zatıyla ona temas eder halde olduğunu, indiğinde yer değiştirdiğini ve hareket ettiğini söylemişler; Allah'ın zatını sonlu, sınırlı saymışlardır. Onlar, "*Rabb'imiz her gece, gecenin son üçte biri girince, dünya semasına iner ve 'Kim bana dua ediyorsa ona icabet edeyim. Kim benden bir şey istemişse onu vereyim, kim bana istiğfarda bulunursa ona mağfirette bulunayım'* der ( *يُنزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ بَيَقَى ثَلَاثٌ* ) (اللَّيْلِ الْآخِرُ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَعْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ<sup>1</sup>)."<sup>1</sup> hadisiyle istidlalde bulunmuşlar ve "*yukarıda olmayan inmez*" demişlerdir. Onlar nüzülü, cisimlerin nitelendiği hissî bir olgu olarak yorumlamışlardır.<sup>2</sup> Allah'ın istivasından, gelmesinden (mecî ve ityân) söz eden ayetlerde, Müşebbihe yaratılmışlardan birçoğunun nitelenmeyi hak ettikleri şeylerle, benzer şekilde Allah'ın da reel olarak vasıflandığını zannetmiştir.<sup>3</sup>

Bazıları da Allah cisimdir, demişlerdir. Bu görüş, Hişam b. Hakem'in, Ali b. Mansur'un, Muhammed b. Halil'in, Yunus b. Abdurrahman'ın görüşüdür. Onlar aralarında ihtilaf etmişler, bazıları "*Allah, cisimler gibi bir cisimdir.*" derken bazıları da "*Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir.*" demiştir. Yine onlardan bazıları Allah nurdur, bazıları beyaz altın külçesi

<sup>1</sup> Buhârî, "Tevhid", 35, "Teheccüd" 14, Daavât 13, Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirin" 166; Muvatta, "Kur'ân" 30; Tirmizî, "Davât", 80; Ebû Dâvud, "Salât" 311.)

<sup>2</sup> İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, (Dâru'l-Fikr), Beyrut, 1421/2001, s. 79.

<sup>3</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005, I, 69.

suretindedir, demiştir.<sup>1</sup>

Mücessime'den bir grup, Allah'ı cisimlere ait reel özelliklerle vasıflandırmış; Allah'ın uzuvlardan ve parçalardan oluştuğunu söylemiştir. Ğuluvv noktasına varan bu grup arasında Davud el-Harezmi ve Hişam b. Hakem gibi isimler sıralanır.<sup>2</sup> Davud el-Hivârî, Allah'ın cisim, et, kan olduğunu, uzuvları ve organları bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>3</sup> Bu görüş, Mukatil b. Süleyman el-Ezdî'ye (ö. 150/767) de atfedilir.<sup>4</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, onun da teşbih ve teccimi benimsediği söyler.<sup>5</sup> eş-Şehristânî ise hadis ehli selef olarak nitelediği Malik b. Enes ve Mukatil b. Süleyman'ı olumlu anlamda birlikte zikreder. Ahmed b. Hanbel'in, Davud b. Ali el-İsfehânî'nin (Davud ez-Zahirî, ö. 270/884) onları izlediklerini; teşbihten de tevilden de kaçındıklarını belirtir. <sup>6</sup> Bir değerlendirmeye göre Mukâtil, *kelamı anlama* ile *kelamın konusu olan varlığı anlama* arasında, dolayısıyla da bir meselenin mutlak gayb alanına özgü olması ile hem gayb hem de duyular alanına ait yönünün bulunması arasında ayırım yapmıştır. O, bunlardan mutlak gayb alanına ait ayetleri tevil etmezken ikinci grupta yer alan ayetleri, rivayetler, lügavî bilgiler ve istidlallerden hareketle yorumlamıştır. Onun selefin tevilden kaçındığı haberî sıfatları yorumladığı anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Şehristânî'nin Müşebbihe hakkında, Allah'ın rasulü (s.a.s.) adına uydurdukları ve çoğu İsrâiliyyât'tan olan rivayetler yaydıklarını söylemesi de dikkat çekicidir.<sup>8</sup> Bu, teşbih ve teccim ifade eden bazı rivayetlerin mevzû' olduğu anlamına gelir.

<sup>1</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>2</sup> el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Umer, Beyrut 1460/1999, s. 132.

<sup>3</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>4</sup> el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, s. 132. Ancak Mukâtil hakkında nakledilen ve aşırı teşbihi (antropomorfizm) ifade eden görüşlere onun günümüze ulaşan eserlerinde rastlanmadığı gibi bunların çoğu eserlerinin muhtevası ile çelişmektedir. Nitekim, yukarıda kaydedilen sözleri Şehristânî, Râfizilerden Davud ed-Cevâribî'ye atfetmektedir. Türker, Ömer, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, İst. 2006, XXXI, 135. Davud el-Cevâribî, Tanrı'nın cisim, et ve kan olduğunu; el, ayak, baş, dil, iki göz, iki kulak gibi uzuvları bulunduğunu söylemiştir. Ona göre Allah, cisimdir ama cisimler gibi değildir; ettir ama etler gibi değildir... ne ona bir yaratılmış benzer ne de o bir yaratılmış benzer. eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995, I, 121.

<sup>5</sup> en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1994, I, 159.

<sup>6</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 118-119.

<sup>7</sup> Ömer Türker, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 135.

<sup>8</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 121.

Mücessime'nin en önemli ismi, Hişam b. Hakem'dir. Ona atfedilen görüşler arasında, cismin anlamının "vücut" dan ibaret olduğu görüşü de yer alır.<sup>1</sup> O, Allah'ın saf altın külçesi gibi parıldadığını söylemiş, bir yılda Allah hakkındaki teşbih içeren 50 farklı görüş ileri sürmüştü, sonunda, Allah'ın kendi karışıyla 7 karış olduğunu ileri sürmüştür.<sup>2</sup>

Müşebbihe ve mücessime, "yed" kavramının Allah'a izafe edildiği nasları, kendi görüşlerini delillendirecek şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre, "...İki elimle yarattığım için (لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)..." ifadesinde Allah, kendisinin iki eli olduğunu bildirmiştir. Bu onun cisim olduğuna delildir.<sup>3</sup> Müşebbihe ve mücessime, Kur'an'ın erişilemez bir edebî üslup ve belağata sahip olduğunu; belîğ ifadelerin içerdiği kelimelerin tek başına taşıdığı anlamlardan daha farklı bir mesaj verebileceğini göz ardı etmiştir. Onlar, cümlenin mesajı yerine, kelimelerin ve izafetlerin bağlamları dışında taşıdığı lügat manaları üzerine odaklanmışlardır. Bu kusurlu yaklaşım, onların teşbih ve teccime düşmelerine yol açmıştır.

## 2. Kerrâmiyye

Sıfatlar konusunda teşbihe düştüğü belirtilen gruplardan biri de Ebu Abdillah ibn Kerrâm'ın öncülük ettiği Kerramiyye'dir. Kerramiyye, Allah'ın iradesinin ve sözünün insanların kelamı ve iradesi cinsinden, hâdis olduğunu ileri sürmüştür.<sup>4</sup> Zat-ı Bârî'ye hâdislerin hulul edebileceğini;<sup>5</sup> Allah'ın zatında hadis varlıklarının ve niteliklerin kaim olabileceğini kabul etmiştir. Onlara göre ihdas, *harflerden oluşan "Kün!" sözü ve fiili varlığa tahsis etme iradesi* gibi, Allah'ın zatında sonradan var olan sıfatlardan ibarettir. Geçmiş ve gelecek işlerden haber veren sözler, elçilere indirilen kitaplar, kıssalar, va'd ve va'id, hükümler, emirler, nehiyeler, **Allah'ın zatında** ezeli kudretiyle **sonradan** var olur.<sup>6</sup>

Allah'ı "cisim" olarak nitelendiren Kerramiyye'nin iki ayrı görüşü kaydedilir:

İlkinde göre onlar, Allah cisimdir, demişler ama bununla Allah'ın

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>2</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, s. 78; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 158-159.

<sup>3</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, el-Hemedanî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Usman, Kahire 1988, s. 228.

<sup>4</sup> el-İsferâyînî, ebu'l-Muzaffer, *et-Tefsîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hêlikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 109.

<sup>5</sup> İbn Cevzî, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>6</sup> eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 114.

kısımlardan ve cüzlerden oluştuğunu, mürekkep olduğunu değil zatiyla kaim olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bu görüşe göre “cisim”, “varlık” manasını; “Allah cisimdir” sözü de “Allah vardır.” anlamını ifade eder.<sup>1</sup>

İkinci görüşe göre Kerramiyye, Allah’ın cisim olduğunu, sınırlı ve sonlu, hâdislere mahal ve Arş’a temas etmekte olduğunu söylemiştir.<sup>2</sup>

Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Kerramiyye hakkındaki farklı görüşler kaydedilmesinin muhtemel nedenini şöyle açıklar: İlk Kerramîler, Allah’ın cisim olduğunu söylerken onun cüzlerden oluşan, fizikî anlamda cisim olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü onların Allah’ın Arş’a temas ettiğini söylemeleri, bunu doğrulamaktadır. Ama bu görüşün çürük olduğu açık olduğundan, sonraki Kerramîler, Allah’a cüzlerden oluşmayan ve kendi zatiyla kaim anlamında cisim demişlerdir.<sup>3</sup> Bu değerlendirme, fikirlerin süreç içinde olgunlaşması gerçeği açısından, doğru görünmektedir.

İbn Haldun, “Allah, başkaları gibi olmayan bir cisimdir.” ifadesinin teşbih ve tecsimden kurtulmadığını söyler.<sup>4</sup> Bâkîllânî de Allah’ın “vücûd” ve “kıyam bi-nefsih” manalarıyla nitelendiğini ama cisim kavramının dilde, bu manaları ifade etmek üzere konulmadığını vurgular.<sup>5</sup> O, “*Temhîd*” de “Allah’ın diğer şeyler gibi olmayan bir şey olduğunu söylerken niçin onun cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu kabul etmiyorsunuz?” sorusunu da yanıtlar. Ona göre “şey” sözcüğü, yapı olarak farklı cinslerden belli birini veya cüzlerden oluşma anlamını ifade etmez. Dolayısıyla bir şeyin hâdis bir cinsle ait olmaksızın, hâdis bir cins oluşturmaksızın var olması mümkündür. Oysa cisim, dilde, cüzlerden oluşan varlıklar için hususen kullanılır. Kadim Teala’nın muhdesler gibi olmayan bir muhdes olduğu söylenemeyeceği gibi cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu da söylenemez.<sup>6</sup> Kelamcılar, lafzî ihtilaflardan söz ettiğimiz meselelerde bu ilme ait bir konu ve *ıstılah* ile *onun tanımı*, bir *mana* ile *sözcük* arasındaki uygunluğu tartışmışlardır. **Lafzî tartışmalar, ilmî yaklaşımı ortaya koymasından oldukça önemli ve kelam literatürünün ayırt edici özelliklerindedir.** Bu konu kelam dilinin önemli bir boyutunu gösteriyor. Kelam, insanın Yüce Yaratıcı hakkında konuşmasıdır ve bu konuşmada insan son derece titiz olmalıdır. Dolayısıyla Allah’a izafe edilen “yed”e sıfat

<sup>1</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 132; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>2</sup> el-İsferâyînî, *a.g.e.*, s. 108-109.

<sup>3</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 159.

<sup>4</sup> İbn Haldun, Ebî Zeyd Abdîrahman b. Ebî Bekr Muhammed, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, Ankara 2004, Yeni Şafak Yay., II, 665.

<sup>5</sup> el-Bâkîllânî, Kâdî Ebu Bekir b. Tayyib, *Temhîdü’l-Evâil ev Telhîsü’d-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü’l-Kütünbi’s-Sekâfiyye, Kahire 1407/1987, s. 224 vd.

<sup>6</sup> el-Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 222.

denilmesinin, Allah'ın eller gibi olmayan eli olduğunun söylenmesinin, yalnızca anlatılmak istenen mana yönüyle değil lafzın dildeki kullanımı yönüyle de doğru olup olmadığı ortaya konmalıdır. Dolayısıyla Kerrâmiyye, en azından, mananın nasıl ifade edileceği noktasında yanılmıştır.

## 2. Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile

Allah'ın sıfatları konusunu ilk kez kelamî bir yaklaşımla ele alan ve bu konuda tenzih ve takdis esasları yönünde görüş bildiren grup, Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'dir. Onların tenzih konusunda daha titiz oldukları açıktır.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre Cehmiyye, Allah'ın vech, sem', basar ve ayn'ı olmadığını söylemiştir. Onlar Hristiyanların görüşlerine muvafık olmuşlardır. Çünkü Hristiyanlar Allah'ın "semî (her şeyi işiten)" ve "basîr (gören)" oluşunu ancak "bilen" anlamında kabul ederler. Cehmiyye de bu hristiyan teologlar gibi "Allah şüphesiz bilendir deriz; bilen anlamı dışında Allah'ın işiten ve gören olduğunu söylemeyiz." demişlerdir.<sup>1</sup>

Mu'tezile, el-esmâü'l-hüsna'yı ve dolayısıyla "*Sifât-ı Ma'nevîyye*"yi yani Allah'ın Âlim, Mürîd, Kâdir, Mütekellim... sıfatlarını kabul eder. Ancak, Mu'tezile'nin çoğunluğu "müstakil manalar" diye adlandırılan "meânî sıfatları" kabul etmez. Onlara göre Allah'ın ilim, irade, kudret ve kelam gibi meânî sıfatlarını, bunların ezeli sıfatlar olarak var olduklarını kabul etmek, "*teaddüd-i kudemâ*"ya yani "kadimlerin çokluğu"na yol açar. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre Allah, nâbita'nın<sup>2</sup> dediği gibi kadim bir ilimle veya Rafıza'nın dediği gibi hâdis bir ilimle değil *zâtıyla (bi-nefsih) âlimdir*. el-Hayyât, bu görüşün "Mu'tezile'nin kıyasına göre Allah, ilim ve kudrettir." şeklinde açıklanmasını cehalet olarak niteler.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu görüş, onların Allah'ı sıfatlardan tecrit (ta'til) ettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte onlar, muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir.<sup>4</sup>

Mu'tezile'nin dikkat çekici yönlerinden biri, insanların dini anlamada

<sup>1</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen b. İsmail, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, ta'lik: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1426/2005, s. 51.

<sup>2</sup> Mu'tezile, (ot, diş, saç vb.) filizlenmek, bitmek, çıkmak anlamındaki nebete kökünden gelen bu kelimeyi kendi istidlal seviyelerine ulaşamayacağını düşündükleri grupları nitelerek üzere kullanmıştır. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 242.

<sup>3</sup> el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'ala'bni'r-Râvendîyyi'l-Mülhûd*, thk. H. S. Nyberg, Kahire 1413/1993, 59.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 491.

rivayetleri temel alındığı ve felsefî düzeyde düşünmenin gelişmediği bir ortamda, felsefî kavramları kullanması, akıl yürütmeyi bir yöntem olarak öne çıkarması ve aklî delillerin gereği olarak nassın teviline başvurmasıdır. Mu'tezile'yi nassları teville yönelten etkenlerin başında tenzih anlayışı gelir. Onlar, ayet ve hadislerdeki müteşabih ibareleri, insanları teşbih ve tecsim anlamından uzaklaştıracak şekilde yorumlamışlardır. Yine de Mu'tezile'nin tescime karşı yeterli temellendirme yapamamakla itham edildiği görülebilir.<sup>1</sup> Dahası, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, Mu'tezile'nin teşbihe düştüğünü ileri sürer. Ona göre, Müşebbihe içinde Allah'ın sıfatlarını başka varlıkların sıfatlarına benzeten grup, Basra Mu'tezile'sidir. Onlar, Allah'ın insanların iradeleri gibi, onlarla aynı cinsten, hadis bir iradesi olduğunu söylemişlerdir. Allah'ın kelimasını da insanların kelimasına benzetmişler ve onun cisimlere hulul eden bir araz olduğunu söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Aklî bir gerekçeyle naklin tevili, bir yenilikti. Mu'tezile'nin *ehl-i bid'a* olarak nitelenmesinde bu özelliğinin de rolü vardır. Ehl-i bid'at- ehl-i sünnet kavramlaştırması, öyle görünüyor ki, İslam'ı anlama konusunda sahabe ve onları takip edenlerde görülmeyen yeni kavramlar, yaklaşımlar, yöntemler, temellerle belirginleşen yeni bir anlayış ile ilk İslam toplumundan itibaren mevcut olduğu kabul edilen anlayış arasındaki karşılaştırmadan çıkmaktadır. Mu'tezile, anlama çabasında eser dışında akıl yürütme ve yorumlamaya ağırlık verdiği için kendi içinde çok farklı görüşler ve hararetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun bir nedeni, akıl yürütme ve istidlalle ulaşılan ilkelerle ayet ve hadisleri ilk/zahirî manası dışında bir manayla yorumlama yönteminin çok çeşitli görüşlerin çıkışına neden olmasıdır. Diğer bir nedeni de farklı dinî ve felsefî geleneklerden gelen kavram ve görüşlerin henüz tartışılmakta oluşu, karşılaşılan kelami meselelere ilişkin çözümlerin de yeterince tartışılmamış ibaret olmasıdır. Bu ikinci nedenin Mu'tezile'yi özel bir konuma taşıdığı düşünülebilir. Mu'tezile kendi muhalifini de yetiştirmiştir. Mu'tezile'yi eleştirmek

<sup>1</sup> el-Cüveynî "eş-Şâmil"de "Kadim'in Cisim Olmasının İmkânsızlığını Delillendirmekte Mu'tezile'nin Aczinin Anlatımı" konusuna yer verir. el-Cüveynî, *a.g.e.*, 218.

<sup>2</sup> el-İsferâyîni, *a.g.e.*, s. 109.

Basra Mu'tezilesi, Allah'ın semî', basîr ve algılanabilirleri müdrîk (algılayıcı) olduğunu; müdrîk oluşunun Allah'ın diri (Hayy) oluşuna zait olduğunu söylemişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi ise Allah'ın algılanabilirleri "bilen (âlim)" anlamında "algılayıcı (müdrîk)" olduğu; Allah'ın diri oluşuna zaid olarak müdrîk sıfatı bulunmadığı görüşündedir. Kadî Abdulcabbâr da müdrîk olanın müdrîk olmakla bir sığata sahip olduğunu; bir insanın da bu sığatla ancak duyusunun sağlıklı olması ve engelli olmama şartını taşıyan bir canlı olmakla vasıflandığını söyler. Ona göre, Allah zatında herhangi özür ve engel bulunmayan diri bir varlık olduğuna göre onun müdrîk olması gerekir. Kadî Abdulcebbâr, *a.g.e.*, s. 168.

kalamcılar için bir gereklilik olmuştur. Çünkü, Mu'tezile'nin göz ardı edilemez fikirleri ve bu fikirleri temellendirmekte kullandığı önemli kavramları ve argümanları vardır. Bunlar incelenmeden bir mesele etraflıca ve ilmi düzeyde tartışılmış olamaz. Ayrıca onların ilkelerinin ve görüşlerinin cevaplanması, Mutezilî'ye temayülün önüne geçmek için de gereklidir. Mâturîdî ve Eş'ari kalamcılarının Mu'tezile'nin yöntemlerini, ilkelerini ve kavramlarını kullanarak kendi kalam sistematiğini oluşturmaları, aslında, Mu'tezile'nin en güçlü iki muhalifi arasına sızdığı şeklinde de yorumlanabilir. Mu'tezile, doğrusu, yöntemleri, kalam ilmine kazandırdığı terimler ve tanımlar ile kalam geleneği içinde etkisini ve gölgesini hala hissettirmektedir. O, onu yerinden eden Eş'ari ve Maturidi kalamı içinde değilse de bir ilim olarak kalam içinde varlığını, hayatiyetini ve etkisini sürdürmektedir.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de Kâdî Abdulcebbar, Allah'a izafe edilen yed, vech gibi kelimeleri geçtiği yerdeki en uygun anlamı verecek bir kelimeyle formüle etme eğilimindedir. Örneğin, Kâdî Abdulcebbar'a göre, "Küllü şeyin hâlikün ille vecheh( )..." ayetiyle anlatılan, "Onun zatı/kendisi dışında her şey yok olucudur." manasıdır. Kâdî Abdulcebbar'ın bu manayı vermek için iki gerekçesi vardır: İlk olarak, Vechin zat anlamında kullanımı dilde yaygındır. "( وَجْهٌ هَذَا التَّوْبِ جَيِّدٌ )" sözü, "Bu elbisenin **kendi** güzeldir.", demektir. İkinci olarak, ayet Allah'ın yüzü olduğu şeklinde anlaşılırsa, bu durumda, Allah'ın da yüzü dışında her şeyinin yok olacağı sonucu çıkar.<sup>1</sup> Allah'ın, zatının bir kısmı olan ya da kendisiyle beraber kadim bir sıfat olan yüze sahip olması yanlıştır. O halde geriye tek bir seçenek kalır: "sizi ancak li-vechillah doyuruyoruz." vb. ayetlerde vechten söz edilmesi, işin veya görüşün vechinden söz edilip o işin veya görüşün kendisinin kastedilmesi gibidir. Nitekim ve "Bu, o işin aslıdır ( هَذَا وَجْهٌ الْأَمْرِ )." "Bu, o görüşün kendisidir ( هَذَا وَجْهٌ الرَّأْيِ )." derken vech, kendisi, aynı, aslı manasındadır. el-Hayyât, el-İntisâr, 76.

"...İki elimle yarattığım için..." ifadesinde el, Kâdî Abülcebbar'a göre, "kuvvet" anlamındadır. Dilde "Benim bu işe gücüm yok ( مَا لِي عَلَي هَذَا الْأَمْرِ يَدٌ ) " denir. "Neden ayette yed kelimesi ikil kullanılmıştır?" sorusuna da Abdülcebbar dilde böyle kullanımlar da olduğu yanıtını verir. Örneğin, Şair Urve b. Hızâm şöyle demiştir:

فَقَالَ شَفَاكَ اللَّهُ ، وَاللَّهُ مَا بِنَا  
لِمَا حَمَلَتْ مِنْكَ الضَّلُوعُ يَدَانِ

Allah sana şifa versin. Vallahi yoktur,  
göğüs kafesinin senden taşıdığına  
gücümüz."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 227.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 227-228.

Kâdî Abülcebbâr'a göre 36/Yasin, 71. ayet, uzuv manasında elin Allah'a izafe edildiği şeklinde anlaşılırsa, yed çoğul geldiği için (*eydî*), Allah'ın üç ya da daha fazla eli olduğu anlamı çıkar. Bu da kimsenin söylemediği bir şeydir. Bu durumda bu gibi ayetlerin tevil edilmesi gerekir ki, bu ayette "yed" kelimesinin çoğul gelmesi, tekid içindir. Dilde birinden meydana gelen fiilden söz ederken "Bu senin ellerinde yaptığındır." denir. Burada "el" in kullanımı, insanın eylemde bulunduğu araçların en kuvvetlisi olması yönünden, eylemin kişiye izafe edilmesini vurgulama işlevi görür.<sup>1</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'a göre "Allah'ın iki eli açıktır" ibaresindeki "yed" ise "nimet" anlamındadır. "Fılanın üzerimde eli var (فُلَانٌ عَلَيَّ يَدٌ)." denir ve "Onun benim üzerinde minneti (iyiliği) ve nimeti var." manası kastedilir.<sup>2</sup> Kavrama en uygun ama tek anlam verme eğilimi, her zaman eleştiri konusu olmuştur. Çünkü burada, nassın farklı bir mesaj içerebileceği ve bir anlam zenginliğini içinde barındıracağı esasıyla uyumsuz bir iddia vardır. Bunun yanında, bir ayetteki "yed" kelimesi, diğer ayettekinden farklı bir bağlamda, farklı bir deyim içinde geçmekte, örneğin, "eli açık olmak" deyimindeki mana, "eliyle yaratmak" ifadesindeki manadan ayrılmaktadır.

Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'nin Allah'ı tenzih noktasındaki aşırılığı, tam da istenmeyen bir noktaya, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeye, deizme ve hatta Arito'da görüldüğü üzere hareketsiz ilk muharrik kavramına varacaktır. Elbette Mu'tezile, deizm ve sıfatları ta'til noktasına varmamıştır. Onlar, Allah'ın hayy, âlim, kâdir ve tüm kemal niteliklerine sahip olduğunu vurgulamışlar, ancak meânî sıfatları, "teaddüd-i kudemâ" ya yol açacağı düşüncesinden hareketle nefyetmişlerdir. Tenzih noktasındaki bu çabaları, elbette teşbihe yol açan ifadeleri Allah hakkında kullanmaktan onları alıkoymuştur.

Allah'a izafe edilen "yed" vb. ibarelerin tevili konusunda, Eş'arî ve Mâturîdî kelimciler tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitler de iki konuda yoğunlaşır:

Birincisi, ilerde açıklanacağı üzere, "yed" e kudret manası vermelerinin onların temel ilkesiyle çeliştiğidir.

İkincisi ise dildeki çeşitli kullanımlarında farklı anlamlar taşıdığı görülen ibarelere Mu'tezile'nin tek bir mana vermesidir. Örneğin Mu'tezile'den bir grubun, Allah'a izafe edilen "yed" sözcüğünün kudretten

<sup>1</sup> Kâdî Abülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, Beyrut, trz. (Dâru'n-Nehdati'l-Hadis), s. 350.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 228. Nüshada "Li-fülânin 'aleyye..." cümlesini naklederken, "yed" kelimesi yerine sehven "minnet" kelimesinin yazılmış olduğunu düşündük.



ibaret olduğunu, <sup>1</sup> Ebu Ali el-Cübbâî'nin de "yed" in nimetten ibaret olduğunu söylediği kaydedilir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Cübbâî'nin görüşüne karşı şu itirazda bulunur: Allah Hz. Âdem'i iki eliyle yarattığını bildirmiştir. Nimet, yaratılmıştır; yaratılmış olanla da başka bir şey yaratılmaz. Ayrıca nimetin diğerlerinden esirgenip yalnızca birine tahsisi doğru değildir. Oysa, "iki el" e nimet anlamı vermekle Cübbâî nimeti, Hz. Âdem'e özgü kılmış olmaktadır. Sağ el zikredilir ve bazen onunla uzuv bazen de kuvvet kastedilir.<sup>2</sup> Mutezili kelimcilerin farklı ayetlerde Allah'a izafe edilen, yed, yemin, kabza gibi sözcüklere tek bir mana vermiş olmasının muhtemel nedeni, Allah hakkında insan zihninin teşbih içeren bir tasavvura yönelebildiği lafızları dildeki kullanımlarına göre doğruya en yakın anlamlarını tespit etmek gayreti içine girmeleri olabilir. Bu tek mana verme eğilimi, bu ibarelerin ilk kez Mutezililer tarafından tevil ediliyor olması; farklı bilgi ve yorumların henüz beliriyor olmasından da kaynaklanabilir. Ya da Mu'tezile'nin tevillerine ilişkin yanlış aktarımlar veya bilgi eksikliği de söz konusu olabilir. Bu ihtimaller bir yana, özellikle müfessirler de görüldüğü üzere, ilgili ibareleri Kur'an'ın anlatımına, Zat-ı Akdes'e uygun *mana zenginliğini* göz ardı etmeden açıklamak, ama anlam zenginliğini artırmak üzere zorlama tevillere yönelmekten de kaçınmak, daha ilmî bir yaklaşım olacaktır.

### 3. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet kavramının burada, Eş'ariye ve Mâturîdiyye'den ibaret olmadığı hatırlanmalıdır. Ehl-i sünnet, teşbih, tecsim, teşeyyû' ve itizalden uzaklaşan; naslara farklı yorumlar getirse ve değişik görüşler ileri sürse de temelde Hz. Peygamber ve ashabından gelen din anlayışını sürdüren ve din anlayışını temelsiz-türedi görüşler üzerine bina etmeyen Müslümanların yoludur. Kelamî bir ekol olarak ehl-i sünnet, Eş'ariyye ve ve Maturidiyye ile teşekkül etmişse de Ehl-i Sünnet, geniş kapsamıyla, bu iki mezhebi önceleyen bir yaklaşımı ve Hz. Peygamber ve ashabından itibaren izlenen ana damarı da ifade eder. Bu ana damar içinde haberî sıfatlar ve "yed" in Allah'a izafesi konusunda iki temel yaklaşım vardır.

#### 3. 1. Selefin Yolu: Te'vilden kaçınma

Haberî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin izlediği iki yol

---

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>2</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 174.

olduğu vurgulanır. Bunların ilki, müteşabih nasları tasdik edip te'vilini Allah'a bırakmaktır. Allah'ı zatına yaraşmayan hal ve özelliklerden tenzih etmekle birlikte ne ibareyi zahirî ilk anlamıyla alan ne de te'vile yönelen bu yaklaşım, selef-i salihin yoludur.

Başka bir ifadeyle, selef, haberi sıfatları

- hem tevil etmek ve onlara mecazi manalar yüklemekten

- hem de onları zahirî manalarıyla almak suretiyle teşbihe düşmekten kaçınmışlar; onların gerçek manaları ve iç yüzüne ilişkin bilgiyi Allah'a bırakmışlardır (tevfid). Onların tasdik ilkesi, Kur'an'ın okunan ibaresini; insanlarca kesin olarak bilinmese de Allah'ın zatına yaraşır bir manayı kastettiğine inanarak kabul etmektir. Müteşabihlerin manasını, onlarla bildirilenin keyfiyetini araştırmamaktır.

Selefin teville girişmemesinin iki nedeni vardır.

Birincisi, Âl-i İmrân sûresi 7. ayette, onlara göre, tevilin menedilmesidir. Ebu Amr ve çoğu kıraat imamına göre, ayette "Allah" lafzında durulur. Bu durumda mana, "müteşabihlerin tevilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler de 'İman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' derler." şeklindedir. "ve'r-râsîhûne.." ifadesindeki "ve" edatı, öncesine atf için değil başlangıç içindir.<sup>1</sup> Diğer bir görüşe göre "ilim" lafzı okununca durulur. Buna göre ayetin manası, "müteşabihlerin tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden başkası bilmez, ilimde derinleşenler 'iman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' derler" şeklinde veya "Müteşabihlerin tevilini Allah'tan ve 'İman ettik, hepsi Rabb'imizin katındandır.' diyerek ilimde derinleşenlerden başkası bilmez." şeklindedir.<sup>2</sup> İbn Kuteybe de "Müşkilü'l-Kur'ân" da Kur'andaki müteşabihleri ilimde derinleşenlerin bilemeyeceğini iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre ayetin böyle yorumlanması dil ve mana bakımından yanlıştır. Kur'an'da ne varsa insanların yararlanması içindir. Dolayısıyla ayetteki "ve" bağlacı, atf içindir.<sup>3</sup>

İkincisi tev'ilin zannî oluşunda ittifak edilmesidir. Allah'ın sıfatları konusunda zan ile görüş bildirmek caiz değildir. Çünkü bazen ayeti Allah'ın kassetmediği bir manayla tevil eder ve sapkınlığa düşeriz.<sup>4</sup>

Burada, selefin yaklaşımına ilişkin önemli bir soru da akla gelmektedir. O da "yedullah" ve "vechü Rabbi-k" gibi ibareleri, naslardaki bağlamı

<sup>1</sup> Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlû't-Te'vilât li-Ahbâri's-Sıfât*, thk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî, Dâru'l-İlâf, Kuveyt 1407, s. 59.

<sup>2</sup> el-Cüveynî, a.g.e., s. 315-316.

<sup>3</sup> Ebu Ya'lâ, a.g.e., s. 59.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 119-120.

dışında, tek başına kullanıp kullanmadıkları; “**keyfiyeti meçhul sıfatlar**” veya “**keyfiyetsiz** (بلا كيف) **sıfatlar**” olarak Allah’a izafe edip etmedikleridir. Çünkü, bu ifadeleri, nasslardaki bağlamı dışında kullanmak, zımmen, onlara farklı bir anlam yüklemek demektir. Muhammed b. Hasan’a Allah’ın, zahiri teşbihe yol açan sıfatların söz konusu olduğu ayet ve hadisler hakkında soru sorulduğunda, O, “Onları (Allah katından) geldiği gibi bırakırız, onlara iman ederiz ve keyfiyeti hakkında söz söylemeyiz.” demiştir.<sup>1</sup> İmam Malik b. Enes de “*Rahman Arş’a istiva etti* (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ) (استَوَى).”<sup>2</sup> ayetinin anlamı sorulduğunda, “İstiva malumdur; keyfiyeti akılla anlaşılmaz; ona iman vaciptir; hakkında soru sormak ise bid’attir.” yanıtını vermiştir. Onlardan kimse bu ayet ve hadislerin teviliyle meşgul olmamıştır.<sup>3</sup> Mukatil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfahânî (Davud ez-Zahirî) gibi âlimler de “Kitap ve sünnette gelenlere iman eder, Allah’ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediğini, hayalde tasavvur olunan bir şeyin (benzeri değil) yaratıcısı ve belirleyicisi olduğunu kesiklikle bildikten sonra bu nassları teville girişmeyiz.” demişlerdir.<sup>4</sup> Bu yaklaşımı, İshak b. Râheveyh, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Ebu Davud es-Sicistanî, Mâturîdilerden Ebu ‘Isme Sa’d b. Muaz el-Mervezî, Abdullah b. Mubarek, Ebu Muaz Halid b. Süleyman da benimsemiştir.<sup>5</sup>

Hanbelî âlim Ebû Mansur Ma’mer el-İsfahânî de “Sünnet”i şöyle açıklar: Rivayet ve hadise tabi ve teslim olmak; Allah’ın sıfatlarına ve sıfatlar konusunda hadislerde geçen ibarelerin tümüne teşbih, temsil, ta’til, tevil yapmadan iman etmektir. Bu şekilde iman edileceklerle, “*Kürsi, ayağın konulduğu yerdir.*” “*Allah, ayağını cehenneme kor, cehennem büzülür ve ‘yeter, yeter’ der.*”<sup>6</sup> “*Sizden biri kardeşiyle dövüşünce yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Âdem’i suretinde yarattı* (إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ. فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى) (صُورَتِهِ).”<sup>7</sup> “*Allah’ın eli müezzinlerin başı üstündedir.*” “*Kalppler, Rahman’ın parmaklarından iki parmak arasındadır.*”<sup>8</sup> “*Allah gökleri bir parmağı üzerine yerleri de bir parmak üzerine koyar.*” rivayetleri örnektir.<sup>9</sup>

Selefin, bu konudaki 7 ilkesi aşağıdaki gibi sıralanır:

<sup>1</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 172.

<sup>2</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>3</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 316; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 119.

<sup>5</sup> el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 316; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>6</sup> Buhârî, “Tefsir-i Kâf” 1, “Tevhid” 25; Müslim, “Cennet”, 35, (2846); Tirmizî, “Cennet”, 22, (2564).

<sup>7</sup> Müslim, “Birr”, 112.

<sup>8</sup> Tirmizî, “Kader” 7, (2141).

<sup>9</sup> Ebû Mansur Ma’mer el-İsfahânî, “Kitâbü’l-Menâhic”, *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, Beyan Yay., İst. 1998, s. 334.

**Takdis:** Allah Teâlâ'yı cismaniyet ve onunla ilgili niteliklerden tenzih etmek.

**Tasdik:** Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğru sözlü; söylediğinin doğru, ifade ettiği ve anlatmak istediği şekliyle hak olduğuna iman etmek.

**Aczi itiraf:** (Müteşabih) naslarda anlatılmak isteneni bilemeyeceğini; bunu bilmenin onun işi ve uzmanlığı olmadığını itiraf etmek.

**Sükût:** Müteşabih nasların manasını sormamak, o konuya dalmamak; bu konuda sorulmamasının bidat; bu konuya dalmasının tehlikeli olduğunu, dalarsa farkına varmadan küfre düşüreceğini bilmek.

**İmsak:** Müteşabih naslardaki lafızlarda, onları farklı bir kipe veya başka bir dile aktarma, onlara ekleme veya eksiltme yapma, onları birleştirme veya ayırma gibi değişiklik yapmaktan kaçınmak; bilakis bu lafızları aynen geldiği gibi, irabı, çekimi ve kipi üzere dile getirmek.

**Keff:** Kalben ve zihnen müteşabih nasları araştırmaktan ve onlar üzerine düşünmekten uzak durmak.

**Marifet ehline teslim:** Kendisine kapalı görünen müteşabih nasların Rasulüllah'a (a.s.v.), peygamberlere, sıddiklere ve velilere de kapalı olduğunu zannetmemek. Bu 7 ilke, gerçekte, Gazzalî'nin avam için belirlemiş olduğu ve selefin de avam için gerekli gördüğünü söylediği ilkelerdir. O, bunların tüm selefin bütün avama vacip olduğuna inandığı yedi vazife olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1</sup> Selefin yolu olarak görmesi hasebiyle, Gazzalî'nin "*İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*"da serdettiği görüşlerden bazılarını burada değinmeyi gerekli görüyoruz. Gazzalî'nin düşüncesinde, müteşabihleri anlayamayacakları için avamın bunları bilme yükümlülüğü olmamasının ötesinde onların manalarını sormaktan ve araştırmaktan da kaçınma yükümlülüğü vardır.<sup>2</sup> Bu görüş, çoğu kelamcılar tarafından vacip kabul edilen imanda tahkiki sınırlandıran; avam için tahkiki müteşabihât dışındaki konulara hasreden bir yaklaşımdır. Gazzalî, "İnsanlara anlamadıkları şeyle hitap etmekte ne yarar var?" sorusunu da yanıtlar. Ona göre, bu hitapla manayı ehli olana anlatmak amaçlanmıştır. Onlar da veliler ve ilimde derinleşenlerdir ve onlar manayı anlamışlardır. Gazzalî, "**marifet ehline teslim**" ilkesiyle de te'vil kapısını ehline açar. O, müteşabihlerin manalarını bilebilecek gruba önce velileri dâhil ederken, sonra bu grup içinde ilimde derinleşenlerin (er-râsîhûn)ve âriflerin yer aldığını ifade eder. Bunun yanında Gazzalî'nin ilk vecibe olan "**takdis**"e

<sup>1</sup> el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* ("el-Munkız mine'd-Dalâl" içinde), İstanbul 1414/1994, s. 4-5.

<sup>2</sup> el-Gazzalî, *a.g.e.*, s. 15.

ilişkin açıklamalarından, **sınırlı bir tevilin; lafzın ne anlama gelmediğine ilişkin bir kavrayışın da gerekli olduğu** anlaşılmaktadır. Gazzâlî, “Allah hakkında imkânsız olanı ondan nefyetmek” olan “Allah’ı takdis”in mufassal/ayrıntılı olması gerektiğini vurgular. Nefyedilen, cisimlik ve onun gerekleridir.<sup>1</sup> “Takdis”i Gazzâlî şöyle örneklendirir: “Allah, Âdem’in çamurunu eliyle yoğurdu.” ve “Müminin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.” hadislerini işitince, avamdan olanlar da dâhil herkes, kesinlikle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu hadisle et, kan ve kemikten oluşan bir uzuv olan cisim manasını kastetmediğini; bu mananın Allah için imkansız olduğunu kavramalıdır. Kim Allah’ın uzuvlardan oluşan bir cisim olduğunu düşünürse, o puta tapıcıdır. Her cisim mahlûktur ve mahlûka ibadet küfürdür.<sup>2</sup>

Gazzâlî, “Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka” adlı eserinde ise teviden uzak duran Ahmed b. Hanbel’in de “Hacerü’l-Esved, Allah’ın arz’daki sağ elidir.”, “Müminin kalbi, Rahmân’ın parmaklarından iki parmak arasındadır.” ve “Rahmân’ın nefesini Yemen tarafından hiss ediyorum.” hadislerini tevil ettiği kaydeder. Onun teville başvurması, bu hadislerde geçen “yemin”, “isbe’ayn” ve “nefes”in zahirî manalarını Allah’a atfetmenin imkânsız olduğuna ilişkin kesin delile ulaşmasındandır. Onun ilk hadisiyle ilgili tevil şöyledir: Sağ el, âdeten, sahibine yakınlaşmak için öpülür. Hacerü’l-Esved de Allah’a yakınlaşmak için öpülür. Dolayısıyla Hacerü’l-Esved, zatı veya zatî sıfatları bakımından değil arizî bir niteliği bakımından, sağ el gibidir. Bunun için sağ el olarak isimlendirilmiştir. el-Gazzalî’ye göre, bu tevilde “sağ el”e, Gazzalî’nin “şibhî vücud” olarak isimlendirdiği bir vücud atfedilmiştir ki bu, ibarenin hakiki manasından en uzak tevidir.<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel’e göre Allah’ın hissî manada iki parmağının olması da imkânsızdır. Çünkü insanın göğsü açılıp bakılırsa kalbin iki parmak arasında olmadığı görülür. Bu nedenle o, iki parmağa, aklî-ruhi bir varlık atfederek hadisi tevil etmiştir. Yani, buradaki espri, eşyayı kolaylıkla evirip çevirebilmektir. İnsanın kalbi şeytan tayfası ile melek tayfası arasındadır. Allah, o ikisi ile insanın kalbini evirip çevirir.

<sup>1</sup> el-Gazzalî, a.g.e., s. 12-13.

<sup>2</sup> el-Gazzalî, a.g.e., s. 6.

<sup>3</sup> el-Gazzalî, *Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka* (“Mecmû’atü Rasâilü’l-İmâm el-Gazzalî” içinde, “Faslu’t-Tefrika” ismiyle yer almaktadır.), Beyrut 1429/2008, s. 243. Burada tevilin doğrudan en uzak olduğu değil tevil’de verilen mananın hakiki manadan en uzak olduğu kastedilmiş olmalıdır. Çünkü, zahirî manasıyla alındığında sağ el, “zatî vücud” a sahip olurken tevilde “şibhî vücud” söz konusudur. Zatî vücud ile şibhî vücud arasında, “hissî vücud”, “hayalî vücud” ve “aklî vücud” kategorileri vardır. el-Gazzalî, a.g.e., s. 240-241.

Allah şeytan ve melek tayfalarına kinaye yoluyla iki parmak demiştir.<sup>1</sup> Bu açıklamalar, selevin yaklaşımın, haberî sıfatlar üzerinde düşünmemek ve kelam etmemek şeklindeki yaklaşımın, uzun süre korunamadığını ortaya koymaktadır. İleride görüleceği üzere önce bunların ne olmadığına ilişkin sonra da bunların ne manaya geldiğine ilişkin açıklama yapılma yoluna gidilmiştir.

### 3. 2. Kelamcıların Yolu

Yukarıda Ehl-i Sünnet'in haberî sıfatlar konusunda başlıca iki yaklaşımı olduğu açıklanmıştır. İlki, müteşabih nasları tasdik edip te'vilini Allah'a bırakmak; ikincisi, bu ibareleri (1) Allah'ın zatına yaraşır surette ve (2) dilcilerin kullanımına uygun olarak te'vil etmektir. Ancak, yakından bakıldığında, bu ikisi arasında üçüncü bir yol olduğu da görülmektedir.

#### 3.2.1. SIFAT OLARAK NİTELEMEK

Haberî sıfatlar konusunda selevin yaklaşımını, bir farkla, Eş'arî ve Ebu Hanife'de de görmekteyiz. Bu fark nedeniyle onların selev ile mütekellimler arasında bir geçiş noktasında oldukları söylenebilir.

el-Eş'arî, "Şüphesiz Allah Âdem'in sırtını eliyle meshedip ondan zürriyetini çıkardı."<sup>2</sup> rivayetiyle elin sabit olduğunu söyler. O, 'el' veya 'iki el'in 'nimet' ya da "kudret" olarak te'viline karşı çıkar. el-Eş'arî, Allah'ın iki eli olduğunu Fetih sûresi 10. ve Sâd sûresi 75. ayetleriyle de delillendirir. Sâd sûresi 75. ayetiyle ilgili olarak "Doğrusu Allah Âdem'i eliyle yarattı; adn cennetini eliyle yarattı; Tevrat'ı eliyle yazdı; Tuba ağacını eliyle dikti."<sup>3</sup> rivayetine yer verir. Ayetteki "...ellerimle (بِيَدَيِّ) yarattığıma..." ibaresinde Allah'a iki elin izafesinin şu dört mananın dışında olmayacağını söyleyerek sebr ve taksim yöntemine başvurur: Ya iki nimet ya iki uzuv veya iki kudret manasındadır ya da bu nimet, kudret ve uzuv anlamlarına gelmeyen iki eldir. O, iki nimet manasına gelemez çünkü dilcilere göre bir kimsenin "elimle yaptım." demesi ve bu sözle "nimetimle yaptım" manasını kastetmesi mümkün değildir. İki elin iki uzuv olması da ne Eş'arî'nin ne de Mu'tezile ve Cehmiyye'nin yaklaşımına uygundur. İki elle iki kudretin kastedilmesi de ezeli sıfatlardan söz etmenin tevhide aykırı olduğunu ileri süren Mu'tezile açısından mümkün değildir. Onlar, Allah'a tek bir kudreti izafe edemezken nasıl iki kudret izafe edebilirler? O halde

<sup>1</sup> el-Gazzalî, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>2</sup> Tirmizî, "Tefsir", 6,7; Muvatta, "Kader", 2.

<sup>3</sup> Ebu Davud, "Sünnet1, 16; Tirmizî, "Tefsir", 2, 7; Muvatta, "Kader", 2.

geriye tek bir seçenek kalır: *iki uzuv veya iki kudret ya da iki nimet olmayan; yalnızca 'bizim ellerimiz gibi olmamak'la nitelenebilecek* iki elden söz etmek. el-Eşarî, zamanla gerek Eş'arilerce gerekse Mâturîdilerce genel kabul gören "Allah'ın kelimında zahirî ve hakiki anlam esastır; zahirî manadan mecazî manaya geçiş, ancak kesin bir delil nedeniyle olabilir." ilkesinden hareket eder. Ancak ona göre, uzuv olmayan ve yaratılmışların ellerine benzemeyen ellerden söz edildiğinde, teşbihten uzaklaşmış olur ve nasları tevile gerekçe kalmaz.<sup>1</sup>

el-Eşarî'ye ve "Tahavî Akîdesi" şarihi Ali b. Ebi'l-İzz'e göre Sâd sûresi 75. ayette "...iki elimle yarattığım için..." ifadesine, "kudretimle" anlamı verilirse bu durumda Hz. Âdem'in İblis'e karşı yaratılış açısından bir meziyeti, üstünlüğü olmaz. Çünkü Allah tüm varlıkları kudretiyle var etmiştir. Oysa Allah yalnızca Âdem'i elleriyle yarattığı için onun bir üstünlüğe sahip olduğunu göstermek istemektedir. Dolayısıyla Allah, iki eli olduğunu bildirmek istemektedir.<sup>2</sup> el-Bâkılânî de 38/Sâd 75. ayetteki "بِيَدَيْ" ifadesinin kudretimle veya nimetimle manasının verilmesine karşı çıkar. Çünkü yed sözcüğüne kudret anlamı verilirse Allah'ın iki kudreti olması gerekir. Nimet anlamı verilmesi de Allah'ın nimetinin sayısız oluşuyla çelişir. Dolayısıyla ayet, Allah'a *bir sıfat* olarak iki elin izafe edilmesini gerektirir. Bakıllanî, meânî sıfatları kabul etmeyen Cehmiyye, Kaderiye ve Mu'tezile'ye "Allah'ın bir kudreti olduğunu kabul etmezken nasıl onun iki kudretinden söz edebilirsiniz?" sorusunu yöneltir.<sup>3</sup> Mu'tezileye yönelik bu tenkit, "yed" in kuvvet ve kudret anlamına gelebileceğini kabul eden Mâturîdî ve Eş'arî kelimciler tarafından da, bu tevilin Mu'tezile'nin temel ilkesine göre doğru olmayacağı noktasında yinelenir. Çünkü Mu'tezile, Allah'ın zatıyla kadir olduğunu, ezeli bir kudreti olmadığını kabul eder.<sup>4</sup>

Eş'arî, "Bilakis onun iki eli de açıktır." mealindeki Mâide sûresi 63. ayetle ilgili olarak da "Onun her iki eli de sağdır."<sup>5</sup> rivayetini zikreder.<sup>6</sup> Nitekim, iki el (yed-ân) Kalanisi'ye göre de tek bir sıfat iken bazı Eş'arîlere göre iki sıfattır.<sup>7</sup>

Ancak Ebu Hanife, bir adım ileri giderek bu naslardaki yed, vech gibi

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 52-54.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 52-53; İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, thk. A. M. Şakir, Arabistan 1418, s. 192.

<sup>3</sup> el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 297-298.

<sup>4</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>5</sup> Müslim, "İâre", 18.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>7</sup> en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 173.

ifadeleri “keyfiyetsiz sıfatlar” olarak tanımlar. Ona göre Kur’an’da zikrettiği gibi Allah’ın eli, vechi, nefsi vardır. Allah’ın Kur’an’da zikrettiği vech, el ve nefis, onun keyfiyetsiz sıfatlarıdır. “Onun eli, kudretidir veya nimetidir denilemez. Çünkü bunda sıfatın iptali söz konusudur. Bu da Kaderiyye ve Mu’tezile’nin görüşüdür. Allah’ın eli, onun keyfiyetsiz sıfatıdır. Allah’ın gazabı, rızası da keyfiyetsiz olarak onun sıfatlarındandır.<sup>1</sup> Bu yaklaşımla Ebu Hanife, seleften farklı olarak bu ibarelerin uzuv olarak anlaşılmasının önüne geçecek bir tanımlama yapar. Bu sıfatların ne olmadığını söylerken aslında keyfiyete ilişkin bir kelam eder. Ancak ne olduğuna ilişkin bir keyfiyet açıklaması yapmaz ve onu uzuv olmama dışında insanlar tarafından tasavvur edilecek her türlü keyfiyetin dışına koyar: “Allah’ın eli onların eli üzerindedir.”<sup>2</sup> Fakat kulların eli gibi değildir; bir uzuv değildir. O ellerin yaratıcısıdır. Onun yüzü yarattıklarının yüzü gibi değildir. O bütün yüzlerin yaratıcısıdır. Onun nefsi yarattıklarının nefsi gibi değildir. O, nefislerin yaratıcısıdır.”<sup>3</sup>

“Yed”in Farsçası dışında Âlimlerin Allah’ın sıfatlarından Farsça zikrettiklerini, Allah için kullanmak caizdir. Teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak “be-rûy-i hoda [li-vechi’llâh, Allah rızası için]” denilmesi de caizdir. Allah’ın yakınlığı ve uzaklığı, mesafenin uzunluğu veya kısalığı değil bilakis onurlandırma ve zillet manasındadır. Allah’a itaat eden ona keyfiyetsiz olarak yakındır, asi de keyfiyetsiz olarak Allah’a uzaktır; yakınlık, uzaklık ve yönelme yalvaran kulda gerçekleşir. Allah’ın cennete komşuluğu (civâr) veya O’nun önünde durma (el-vukûf beyne yedey-hi) da keyfiyetsiz biçimdedir.<sup>4</sup>

“Tahavî Akidesi”nin şarihi Ali b. Ebî’l-İzz de Ebu Hanife gibi yed, vech... ifadelerini sıfat olarak tanımlar ve bu sıfatların uzuv, organ, araç ve rukün olmadığını vurgular. Çünkü rukün mahiyetin bir cüzüdür, Allah ise cüzlerden oluşmaz. Bununla birlikte, ona göre “...ellerimizin yaptıklarımızdan (مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيُّدِينَا)...”<sup>5</sup> ayetinde el, izafe edildiği zamirin çoğul olmasından dolayı çoğul gelmiştir ve buradaki “ellerimiz (أَيُّدِينَا)” lafızları, “mülk” ve “azamet”e delalet eder. Bu ibare, “bi-yedeyye” ibaresi gibi değildir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhü’l- Ekber”, *İmâm-ı A’zamın Beş Eseri*, nşr. M. Öz, İstanbul 1992, s. 71-72.

<sup>2</sup> 48/Fetih, 10.

<sup>3</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhü’l-Ebsad”, *İmâm-ı A’zamın Beş Eseri*, nşr. M. Öz, İstanbul 1992, s. 63.

<sup>4</sup> Ebû Hanife, a.g.e., s. 76.

<sup>5</sup> Yasin 36/71.

<sup>6</sup> İbn Ebî’l-İzz, *Şerhu’t-Tahâviyye fi’l-Akîdeti’s-Selefiyye*, s. 192.



Anlaşılacağı üzere, ilk mütekellimler, naslarda el, vech, ayn gibi Allah'a izafe edilen manaları Allah'ın "keyfiyetsiz sıfatları" olarak tanımlar. "Keyfiyetsiz" tanımlamasında,

- Teşbih içerikli ve Allah'ı tenzih ilkesine aykırı
- Allah'ın hudûstan ve hâdislere mahal olmaktan uzak oluşuyla da çelişen bir tasavvurdan kaçınma çabası vardır.

"Sıfat" tanımlamasında da tevilden kaçınma söz konusudur. Çünkü ayet ve hadislerdeki müteşabih ibareleri te'vil edenler; Allah'ın ezeli, zata zaid ilim, kudret, sem' ve basar gibi meânî sıfatlarını da reddetmişlerdir. Bu da tenzihin ta'tile (sıfatları işlevsizleştirme ve kaldırma) döndüğü bir yola girmek olarak değerlendirilmiştir. Yed ve vech gibi kavramların Allah'a izafe edildiği ayetlere yaklaşım biçimi, Eş'arî ve başka bazı âlimler tarafından yalnızca teşbih ve tenzih kavramlarıyla ilişkilendirilmemiştir. O, aynı zamanda ilahî sıfatları ve naslarda bildirilenleri kabul edip etmemek olarak da nitelendirilmiştir. Bu tutum, nas karşısında "tevil"e karşı "teslimiyet"i birbirine zıt tutumlar olarak konumlandırmaktadır. Burada Eş'arî'nin şu ifadelerine yansıyan önemli bir çekince vardır: "Cehmiyye, Allah'ın ilmi, kudreti, işitme ve görme sıfatları olmadığını söylemişler ve tevhidi kaldırmaya ve Allah'ın isimlerini yalanlamaya yönelmişlerdir. Tevhit ve ilahî isimleri lafzen dile getirmişler; manayı ifade eden bir söz söylemişlerdir. Eğer kılıç korkusu olmasaydı Allah'ın semî, basir, âlim olmadığını açıkça ifade ederlerdi."<sup>1</sup> Bu ifadelerde haberî sıfatların tevil edilmesinin, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın meânî sıfatlarını nefyeden anlayışının bir uzanımı olarak görüldüğü izlenimi oluşmaktadır. Eş'arî'nin, tevilin, zat-ı ilahî'nin sıfatlardan soyutlanması ve işlevsiz hâle getirilmesine kapı açacağı endişesinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu kaygıyla o, Mu'tezile'nin sonraları ehl-i sünnet tarafından benimsenecek olan akli delillerle nasları ilk anlaşılan mananın dışında manalara te'vil etme yöntemine karşı çıkmış, cedel yöntemini öne çıkarmıştır. Bu olgular karşısında selefin müteşabihlerin keyfiyeti hakkında düşünmeme ve konuşmama (keff, sükût) tutumu, bunları *keyfiyetsiz sıfatlar* olarak tanımlamaya dönüşmüştür. "Sıfat" olarak nitelenmekle söz konusu sözcükler, belli uzuvlar için isim olmaktan çıkmıştır. Bunların keyfiyetsiz oluşu da tasavvur ve hayallerin önüne geçmektedir. Mâturidîler ve sonraki Eş'arîler ise "keyfiyetsiz sıfat" yaklaşımını terk etmişlerdir. Onlar, ayet ve hadislerin Zat-ı Akdes'e yaraşır bir mana taşıdığı hakikatine teslimiyet içinde bu doğru manayı tespit için teville başvurmuşlardır. Yine de bazı maturidî kelamcılarının "yed" in Allah'a izafesi gibi müteşabihleri tevilde

<sup>1</sup> el-Eş'arî, a.g.e., s. 51.

zaman zaman isteksiz olduğu görülür. İmam Mâtürîdî'nin belirttiği gibi, onlardan bazıları “Yed, kuvvettir.” demiştir, bazıları da bunu söylemekle birlikte telvilden kaçınmanın üstün olduğunu söylemiştir.<sup>1</sup> Bu gibi ayetlerde gerek fiil gerekse başka bir açıdan Allah ile yaratılanlar arasında benzerlik söz konusu olmadığını kabul etmek gerekir. Kitap'ta dile getirildiği şekilde ona iman etmek; yaratılmışlara benzerlikten Allah'ı tenzih etmek, bu ayetlerden kastedilen manayı Allah'a tefvîd etmek, kesin olarak ancak Allah'ın bileceğini kabul etmek gerekir.<sup>2</sup> Benzer yaklaşımı İbn Humâm'ın şu ifadelerinde görebiliriz: “**El, parmak vd. uzuv anlamında olmamak üzere, zatına yaraşır bir manada Allah'ın sıfatıdır.** Allah, bu sıfatın manasını en iyi bilendir. El ve parmak, bazen *kudret* ve *üstün olma (kahr)* manasıyla tevil edilir. Burada nasları yorumlamada, “ne dedi?” sorusundan “ne demek istedi?” sorusuna, ifadeleri sözcük olarak dildeki kullanımlarının ötesinde konu içindeki vurgusuyla açıklamaya geçildiği görülür. Örneğin, “*Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir.*” hadisindeki sağ el de onurlandırma ve şereflendirme manasına hamledilir. **Bu teviller, umum halkın cisim anlamı çıkarmasını önlemek içindir.** Bu ibarelerle tevil edildiği mananın kastedilmiş olması da mümkündür. Ancak, hususiyetle Maturidilerce yapılan bu tevillerin kastedildiğine kesinlik verilemez. Onlar müteşabih nasslardır ve müteşabihin hükmü, onunla kastedilenin manasını bu teklif dünyasında bilmekten ümit kesmektir. Yoksa, müteşabihlerin bilinebileceğini düşünmek, “...onun tevilini ancak Allah bilir.” anlamına gelecek şekilde ayette “*ille'llâh*” ibaresinden sonra durma (cümleyi noktalama) konusundaki cumhurun görüşüne aykırıdır.<sup>3</sup> İbn Haldun da müteşabih ayetleri Arapça kurallarına göre yorumlayanlar, yerilmiş ve “kalplerinde sapma olanlar” olarak nitelendirilmiş dediği bölümde,<sup>4</sup> yaratılmışların sıfatları olan, lafız olarak Allah'a izafe edilmesi Zat-ı ilahîde eksiklik vehmedilmesine neden olan istiva, nüzûl, mecî, yed ve ayn gibi sıfatları muhaddislerin ve sonraki Hanbelilerin ‘*Allah'ın sabit ama mahiyeti meçhul sıfatları*’ şeklinde yorumlamalarına da karşı çıkar. Bu durumun, Eş'arîlerin bu sıfatları teville yönelmelerini gerektirdiğini vurgular. Tevilden uzak duranlar, Allah'ın Kur'an'da kendine izafe ettiği bir şeyi iptal etmekten kurtulmak için lafzı, zihinsel tasavvurların tamamen dışında bir sıfat olarak kabul etmeye çalışmışlardır. Ancak İbn Haldun'a göre bu grup, *dildeki kullanımına göre*

<sup>1</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz-Bekir Topaloğlu, İstanbul 2008, XII, 281.

<sup>2</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, XII, 369-370.

<sup>3</sup> İbn Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *el-Müsâyere fi Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhira*, İstanbul 1979, s. 34-35.

<sup>4</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 660.

*cismanî bir durum veya oluşa işaret eden bu lafızları sıfat olarak kabul etmekle bir çeşit teşbihe düştüklerinin farkında değillerdir. Oysa tevilde Allah'a ait bir sıfatın iptali değil lafzın iptali söz konusudur; bunda da bir sakınca yoktur: çünkü sakınca nassda sabit olanın kendisinin ve mahiyetinin reddedilmiş olmasıdır.<sup>1</sup> Doğrusu, te'vilde bir nefy varsa o da nassın zahirinden anlaşılan teşbih içerikli mananın nefyidir.*

Ebu Hanife, İmam el-Eş'arî gibi âlimlerin vech, yed gibi kavramları sıfat olarak tanımlaması, kanaatimizce, selefin yaklaşımından oldukça farklıdır. Öncelikle, bunlar **sıfat olarak nitelenirken, nasslardaki siyakından soyutlanmaktadır**. Hâlbuki bunların ilgili **nasslar içinde taşınması muhtemel anlamlardan birçoğu onlar, siyakı dışında alındığı ve sıfat olarak nitelendiği zaman kaybolabilir**. İkinci olarak, "sıfat" demek, onların ne olduğuna ilişkin bir açıklamadır. Bu da onların ne olmadığını açıklayan; daha açık ifadeyle onların bir uzuv olmadığını; mahlukatta bulunan bir özelliği taşımadığı belirten tevellere nispetle, nassın zahirinden ve hakikatinden daha uzak görünmektedir.

Burada, önemli bir noktaya da değinmek açıklayıcı olacaktır. Allah'ın zatının değil yarattıklarının ve nimetlerinin düşünülebileceği ve kavranabileceği, Hz. Peygamber'den nakledilen bir esastır. Bununla birlikte, sıfatlar üzerinde düşünmek, felsefî bir boyuta ulaştığında, nihayetinde zat üzerinde düşünme sınırına uzanmaktadır. Zat-sıfat, zat-vücut, vücut-beka ilişkisine ilişkin tartışmalar bunun örneklerindedir. Dolayısıyla, nasslardaki siyakı içinde Allah'a izafe edilen bir kelimeyi sıfat olarak nitelemek, basit bir çözüm gibi görünse de işin aslı böyle değildir. Gerçekte, böyle bir kelimenin Allah'ın sıfatı olduğunu söylemek, onun ne olduğuna ilişkin bir açıklama değil midir ve bu açıklamaya temel oluşturacak kesin bir delil, bunların Allah'ın sıfatı olduğunu bildiren bir nass veya aklî delil var mıdır?

Nasslarda geçen bu kavramları, **siyakından koparmadan** ya tevil etmek ya da siyakın verdiği manayla yetinip tasavvur ve teville başurmamak ve hakkında soru sormamak gerekir. Birincisi çoğunluk mütekellimlerin yoludur, ikincisi ise Muhammed b. Hasan ve İmam Malik'in yukarıda nakledilen ifadelerine göre, selefin yolu olmalıdır.

### 3.1.2. TEVİL ETMEK

İmam Mâturîdî, çoğu mâturîdiler; İbn Füreke, Cüveynî ve sonrasındaki Eş'arîler, nasslarda Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn, nuzûl ve mecî gibi

<sup>1</sup> İbn Haldun, *a..g.e.*, II, 664.

fiilleri, dildeki kullanımlara bağlı kalarak ama Allah'ın zatına yaraşır biçimde anlamlandırma yoluna gitmişlerdir.

Mâturîdiyye'nin ikinci önemli ismi Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, muhkem ayetlerin esas alınması ve **müteşabih ayetlerin muhkem ayetlerin manasının korunduğu bir çerçevede anlaşılması** gerektiğini vurgular. Ona göre "...Onun benzeri gibi bir şey yoktur (أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)..."<sup>1</sup> ayeti tevîl ihtimali olmayan muhkem bir ayettir. Müteşabih ayetlere bununla uyuşmayan bir mana yüklemek, Allah ile cisimler arasında parçalardan oluşma (terkip), birleşme, kısımları olma (teba"ud), cüzlere ayrılma (tecezzî), sonluluk, sınırlılık, bir yönde bulunma gibi bir benzerlik kurmak, Kur'an'ın ayetleri arasında çelişki kabul etmek olacaktır. Bu nedenle, müteşabih ayetleri ve haberleri tevhidin delilleriyle ve muhkem ayetlerle çelişmeyen muhtemel manalara yöneltmek gerekir. Bu yöntemi benimseyen ehl-i sünnet kalamcılar, zahiri dışında, tevhitte ve tevhidin delilleri ile uyumlu muhtemel tek bir tevîli olması halinde, bu tevîlin Allah'ın kastettiği mana olduğunu kesin olarak belirlemişlerdir. **Muhtemel birden fazla tevîli bulunması ve bunlardan her birinin delillerle sabit olan manaya uygun olması halinde** de Allah'ın muradının bu manalardan hangisi olduğunu saptayan bir delil olmadığı için, **onlardan birinin Allah'ın kastettiği mana olduğunu kesin olarak söylememişlerdir.** Allah'ın muradı, nassın zahiri değil, bu manalardan biridir, demişlerdir. Onlara göre nasslarda, bazen "yed (el)" zikredilir ve onunla kuvvet, kudret; üstün gelme (galebe); egemenlik (sultan), hükümdarlık (memleket); kesin delil (hucet); bolluk (yüsr), zenginlik; avuç içi/avuç miktarı (keff), [bazı ayetlerde de Allah'a izafe edilmez ve] bedeninin bir organı olan el kastedilir. "Yed", tevhide aykırı olmayacak şekilde Allah'a izafe edilir.<sup>2</sup>

Aşağıda haberî sıfatları te'vil eden Mâturîdî ve eş'arî kalamcılarının "yed" in Allah'a izafe edildiği ayetleri nasıl manalandırdıkları ayrı ayrı ele alınacaktır.

**a.**

"Her şeyin melekûtu elinde olan Allah ne yücedir ( فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ )..."<sup>3</sup> ayeti Allah'ın kudretini, üstünlüğünü ve dolayısıyla her şeyi kontrolünde tuttuğunu veciz biçimde anlatmaktadır. Mülk suresi 1. ayette de benzer bir anlatım vardır: "Hükümranlık elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)." Zihinlerde teşbihî bir tahayyül oluşmaması için bu ayetlerdeki belağatin açıklanması

<sup>1</sup> Şura 42/11.

<sup>2</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 171, 173.

<sup>3</sup> Yasin, 36/83.

ve ifade ettiği anlama ilişkin bilgi eksikliğinin giderilmesi oldukça önemlidir.

“Yed” kelimesinin bazı deyimlerde güç, kudret anlamına geldiği görülür. Rağıb el-İsfehânî’ye göre “Filanın bunda eli var”, “Benim bunda elim yok (ما لي به يد / يدان)” gibi kullanımlarda “gücü olmak, gücü yetmek” manalarına gelir. 38/Sâd 17. ayetteki “ذَا الْأَيْدِ” de kuvvetli anlamındadır.<sup>1</sup> Kudretli, kadir kimseye “*racülun eydin*” denir.<sup>2</sup> Bu anlamla ilişkili olarak “elinde olmak”, “güç ve kontrolü altında olmak” manasına gelir. “*Bi-yedi şimâlin zimâmu-hê (Yuları kuzey rüzgarının elindedir/kontrolündedir).*” dizeleri, rüzgarın bir gücü olması nedeniyle bu kelimenin güç, kuvvet manasındaki kullanıma bir örnektir. Yine “Ben senin elinim (أَنَا يَدُكَ).” ifadesi de bu manadadır.<sup>3</sup> Fahrüddin er-Razi, “yed” kelimesinin kudret anlamındaki kullanımına “Sultanın eli raiyenin elinin üstündedir.” ifadesini örnek verir. Bu ifade, emirin kudreti raiyenin gücüne baskındır, demektir. Bazen bir emirin eli kesik de olsa “Bu belde emirin elindedir.” denebilir.<sup>4</sup> Emirin bir uzvunun ismi olarak hakiki anlamıyla değil, mecazen emirin kudretini ve hakimiyetini anlatmak için kullanıldığından, bu ifade doğrudur.

“Yed” sözcüğü bazen de “mülkiyetinde olma, sahip olma (milk, havz)” anlamında kullanılır. “هذا في يد فلان” ifadesi, “Bu falanın mülkiyetindedir.” manasına gelir. Nitekim 2/Bakara, 237. ayetteki “...*Nikâh bağı elinde bulunan erkek (الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ)*...” ifadesi, nikâhı akdetmek salahiyetine sahip olan demektir. “Adaletin ellerine düştü (وَقَعَ فِي يَدِ عَدْلٍ)” sözünde de bu anlamdadır.<sup>5</sup>

“*el-Müsâyere*” şârihi Kemal b. Ebi Şerif’e göre yukarıda geçen melekût ayeti, Allah, her şeye kadirdir ve her şey onun üstünlük ve galebesi (kahrı) altındadır, demektir. “*Âdemoğullarının kalplerinin tümünü, tek bir kalp gibi, Rahman, iki parmağı arasında, dilediği gibi döndürür.*” hadisi, kulların kalplerinin tümünün Allah’ın kudreti açısından istediği yöne çevireceği kolay bir şey olduğu şeklinde tevil edilir.<sup>6</sup> “Nefsim elinde olana yemin ederim ki” hadisinde de “yed”den kastedilen kudrettir.<sup>7</sup> Ancak, bu

<sup>1</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfradât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 846.

<sup>2</sup> el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 297.

<sup>3</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, *a.g.y.*

<sup>4</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986, s. 162.

<sup>5</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, *a.g.y.*

<sup>6</sup> İbn Ebî Şerif, Kemalüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, (*Kitabu'l-Musâyere* içinde), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 34.

<sup>7</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 166.

hadislerde mananın, kudretle ilgisini korumakla birlikte, hakimiyet ve hükümlerlik olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir.

**b.**

*“Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)...”<sup>1</sup>*

Bu ayetten hareketle Allah’ın eli olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bunu söyleyen kimsenin, onun elinin insanların elleri üzerinde olduğunu, fiziken böyle bir şeyin gerçekleştiğini ispat etmesi gerekir.<sup>2</sup> Ayetin siyaki, “fevka” sözcüğünü yer ve yön anlamı dışında anlamayı gerektirmektedir. Allah’ın hiçbir şeye benzememesi de, buna ilaveten, “yed”i uzuv ismi olarak anlamayı nefyetmektedir. Bu ifade, siyaki içinde tek başına verilecek meallerde olduğundan çok daha fazla manayı zihinde çağrıştırmaktadır.

Sıkça karşılaşılan bir yoruma göre ayet, biat esnasında *“Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.”* demektir. Çünkü onlar Peygambere biat ederken [aşlında, olayın hakikati açısından] Allah’a biat ediyorlardı.<sup>3</sup> “Yedullah” ile kastedilen Rasulüllah da olabilir.<sup>4</sup> Çünkü Allah’ın elçisinin eli, [âdeta] Allah’ın elidir. Rasulüllah’ın eli biat eden müminlerin üzerinde olduğunda, Allah’ın eli [konumunda] onların elleri üzerinde olur.<sup>5</sup> Zemahşerî’ye göre de ayette, biat edenlerin elleri üzerinde bulunan Rasulüllah’ın elinin Allah’ın eli olduğu kastedilmektedir. Ayetin anlamı da *“Kim Rasul’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur...”*<sup>6</sup> ayetinde olduğu gibi, Allah’ın rasulü ile yapılan misak akdinin tıpkı Allah ile yapılan akit gibi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>7</sup> *“Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir”* ifadesi, öncesinde gelen *“Sana biat edenler ancak kesinlikle Allah’a biat etmişlerdir.”* ifadesiyle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, peygambere biat, Allah’a biat olarak nitelendiği gibi, *“Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.”* ibaresi de bu manayı tekit etmektedir. Zemahşerî’ye göre bu vurgu (tekit), tahyil (izlenim oluşturma, hayal ettirme) şeklindedir.<sup>8</sup> Elmalılı da bu yorumu

<sup>1</sup> Feth, 48/10.

<sup>2</sup> Kâdî Abülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-Metâ’in*, Dâru’n-Nehdati’l-Hadîs, Beyrut, trz., s. 393.

<sup>3</sup> et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şakir, Dâru İbn Hazm – Dâru’l-E’lâm, Beyrut 1423/2002, XIII, 94.

<sup>4</sup> el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. M. Masum Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul 2009, XIV, 20.

<sup>5</sup> er-Râğib el-İsfehânî, a.g.y.

<sup>6</sup> Nisâ, 4/80.

<sup>7</sup> Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl*, Mısır trz. (Dârü’l-Fikr), III, 543.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl*, III, 543.

benimser.<sup>1</sup> Nâsiruddin el-İskenderî'ye göre doğru olan bunun [tahyil değil] temsil yoluyla olduğunu söylemektir.<sup>2</sup>

Râğıb el-İsfehânî de şu açıklamayı yapar: “*Fülanün yedi fülânin* ( فُلَانٌ يَدُ (فُلَانٍ) ifadesi, bir kimsenin bir kimseye “dost ve yardımcı” olmasını ifade eder. Evliyâullah için de “onlar, Allah’ın dostudur” manasında “هُمُ أَيْدَى اللَّهِ” denir. Biat ayeti de bu mana üzeredir.<sup>3</sup>

Diğer bir anlam da şöyledir: Elçisine yardımda, Allah’ın kuvveti onların kuvvetleri üstündedir. Çünkü onlar düşmanına karşı Allah’ın Rasulü’ne yardım etmek üzere ona biat ediyorlar.<sup>4</sup> Razî de bu ayetin, Allah’ın kudreti insanların güçlerinin üstünde, onlara galiptir, şeklinde anlamlandırılabilceğini söyler.<sup>5</sup> Bunun yanında biat ayetindeki kullanımda “*yedullah*”a, Allah’ın yardımı, nimeti ve kudreti anlamı da verilebilir. “Yed” kelimesinin “yardım etme, yardımcısı olma” gibi manalara gelen ifadeler içindeki kullanımına dilde, bolca örnek vardır. “يَدَيْتُ إِلَيْكَ” ifadesinde olduğu gibi, bu kelimenin fiil kipi, yardım etme ve destekleme manasına gelir. “أَيْدٍ” kipi de destekleme anlamına gelir. 5/Mâide, 110. ayetindeki “أَيْدِيكَ”, “elini güçlendirdim, destekledim ( قَوَّيْتُ فَيْدَكَ) demektir.<sup>6</sup> Yine “Her elin üstünde başka bir el vardır.” sözünde olduğu gibi bu ayette anlatılan da “iktidar, üstün gelme ve galebe bakımından yücelik ve başarıdır.” denilmiştir.<sup>7</sup>

Ayet, Allah’ın sizi başarıya ulaştırması ve size yardımı sizin Rasulüllah’a biat etmenizden daha üstün (fevk ‘alâ) ve ona verdiğinizizi sözü yerine getirmenizden daha hayırlıdır, anlamında da olabilir. Bu anlatım, “...zafer/yardım ancak Allah katındandır...”<sup>8</sup> ayetindeki gibidir. Nitekim yardım ve zafer ancak Allah ile gerçekleşir.<sup>9</sup>

Bazılarına göre ayetin manası, Allah’ın eli, biatleşmenin karşılığı(nı verme konusu)nda sahabenin biat, söz vb. haldeki ellerinin üzerindedir. Ayete şu mana da verilebilir: Allah’ın eli, karşılığını verme konusunda, verdikleri sözü yerine getirirlerse onların Rasulüllah’a biat eden ellerinin

<sup>1</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve dğr., Azim Dağt., İstanbul, VII, 161.

<sup>2</sup> Nâsiruddin el-İskenderî, Ahmed. b. Muhammed ibn’ul-Münîr, *el-İnsâf fî-mâ Tedammunuhu’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl* (el-Keşşâf içinde), Mısır trz. (Dârü’l-Fikr), III, 543.

<sup>3</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.y.

<sup>4</sup> et-Taberî, a.g.e., XIII, 94.

<sup>5</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 163.

<sup>6</sup> er-Râğıb a.g.e., s. 846-847.

<sup>7</sup> el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 72.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân, 3/126.

<sup>9</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XIV, 21.

üstündedir.<sup>1</sup> Yani Rasul'e biatın gereğini yerine getirmeleri karşılığında Allah'ın vereceği mükâfat, onların amellerinin kat kat üstündedir. Bey'atleşme bir alım satım gibi elele vererek karşılıklı bir antlaşma ve şartlaşma halinde ise de hakikatte bundan faydalanacak olanlar onlardır. Çünkü Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."<sup>2</sup> Bu konuda Allah'ın onlara lütuf ve yardımını, onların çabalarının fevkindedir.

c.

"'Ey İblis! Ellerimle yarattığım için saygı ile eğilmekten seni ne alıyordu?' dedi (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي)..."<sup>3</sup> ayeti de lafzî anlamıyla alınması durumunda teşbihe yol açmaktadır.

Taberi, bu ayetteki "لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي" ifadesine "elimini yarattığı (لِخَلْقِ بِيْدِي)" anlamını verir. Allah'ın bu ifadeyle Âdem'i iki eliyle yarattığını haber verdiğini vurgular. Taberi, İbn Ömer'in Allah'ın dört şeyi; Arş'ı, Adn cennetini, Kalem ve Âdem'i eliyle yarattığını, sonra (onlar dışındaki) her şey için "ol!" dediğini, onların da varolduğunu söylediğini nakleder.<sup>4</sup> Ancak Taberi'nin, ilgili diğer ayetlere ilişkin açıklamaları, onun nasslardan teşbihî bir mana çıkarmadığı anlamına gelir.

Bu ayetteki "iki elimle (بِيْدِي)" ifadesine kudret manasının verilemeyeceğine dair bazı deliller ileri sürülmüştür. İlk olarak, bu ifade, Hz. Âdem'in yaratılıştaki bir hususiyetine, ayırt edici özelliğine işaret etmektedir. Oysa "bi-yedeyye" ifadesine kudretimle manasının verilmesi durumunda Hz. Âdem'in yaratılışında ayırt edici bir özellikten söz edilemez. İkinci olarak aslında her şey Allah'ın kudretiyle yaratıldığı için secde edilme nedeni, Hz. Âdem dışındaki varlıklar için de gerçekleşmiş olurdu. Dolayısıyla bu ifadeye kudretimle manasının verilmesi, ayetteki secde edilme (ye değer olma) hususiyetini temellendirmez. Üçüncü olarak

<sup>1</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XIV, 20.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., VII, 161.

<sup>3</sup> Sâd, 38/75.

<sup>4</sup> et-Taberi, a.g.e., XII, 226. Bir rivayette Hz. Peygamber, "Allah Hz. Âdem'in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu." demiştir. Gazzalî'ye göre Allah'ın hissî ve hayalî bir eli (uzvu) bulunmasının imkânsız olduğuna dair kesin delili kavrayanlar, Allah'a aklî ve ruhanî el, yani elin suretini değil manasını, hakikatini ve ruhunu izafe ederler. Elin ruhu ve manası da kendisiyle tutulan, eylemde bulunulan, verilen ve engel olunan şeydir. Allah Teala melekleri vasıtasıyla verir ve engel olur. el-Gazzalî, *Faysalu't-Tefrika*, 242. el-Gazzalî bu açıklamalarla, Allah'ın eli olmayacağını söyleyenlerin, aslında nasslarla sabit bir hakikati inkâr etmediklerini, nasslarda bildirileni hissî ve hayalî varlık olarak değil aklî veya şibhî varlık olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadır. Böylelikle tevili, sıfatın nefyi ve inkârı olarak niteleyen gruba cevaben, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelamcıları tarafından yapılan tevilin nassda bildirilenin inkârı manasına gelmediğini söylemektedir.



Allah'ın kudreti tek bir kudrettir, oysa ayetteki “yed”, ikil hâlde gelmiştir. Ayrıca Yâsîn sûresi 71. ayette “Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar. (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمَلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ)” denir. Eğer, Hz. Âdem’in iki elle yaratılması, onun seçilmiş olmasını gerektirse, hayvanların (ikiden çok) ellerle yaratılması da onların seçilmişlikte Hz. Âdem’e üstün olmaları gerekir.<sup>1</sup>

Yukarıdaki ayette geçen “ellerimle (بِيَدَيِّ) yarattığım’ ifadesine, kudret manası dışında, teşbihi kaldıran çeşitli anlamlar da verilmiştir. Bunlardan biri, Hz. Âdem’in yaratılışındaki inayet ve özenin vurgulanmasıdır. Çünkü insan, bir şeyi özen göstererek yaptığını vurgulamak için “Bunu kendi ellerimle yaptım.” der. Buna göre, ayetteki ifade de onurlandırma, şerefendirme bakımından Hz. Âdem’in özel olarak yaratılması anlamına gelir. “Allah, Hz. Âdem’i kendi eliyle yarattı” ve “Teorât’ı kendi eliyle yazdı.” “Allah mahlukatı yaratınca eliyle nefsi üzerinde muhakkak rahmetim gazabımı geçer, diye yazdı (إِنَّ اللَّهَ حِينَ خَلَقَ الْخَلْقَ كَتَبَ بِيَدِهِ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي).”<sup>2</sup> “Âdem’in hamurunu kendi eliyle yoğurdu.” hadislerinde anlatılan da Allah’ın hususen bunların değer ve asaletini artırmasıdır.<sup>3</sup>

Zemahşerî’ye göre de bu ifade, yaratmanın Allah’a izafesini vurgulamaktadır. İnsan işlerinin çoğunluğunu iki eliyle yapar. İki elle yapılan işler, başka şeylerle yapılan işlere baskın gelmiş hatta kalp fiilleri için bile ayette “O, iki elinle yaptıklarındandır (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكَمُ)...” denilmiştir... Bu kullanım o dereceye varmıştır ki “iki elinin yaptığı” demek ile “senin yaptığın” demek arasında fark kalmamıştır. Allah’ın “ellerimizin yaptıklarından” ve “iki elimle yarattığım için” ifadeleri, bu türdendir.<sup>4</sup> Fiilin zât-ı ilahîye ait oluşunun vurgulanmasını ifade eder. **Hiçbir sebep araya girmeksizin doğrudan doğruya Allah’ın kudreti ile demektir.**<sup>5</sup> Bu da Hz. Âdem’e verilen özel mananın, değer ve onurun beyanıdır.

“Allah’ın evi”, “Allah’ın mescitleri”, “Doğrusu mescitler Allah’ındır”, “Rasulüllah”, “veliyullah” vb. gibi ifadelerde olduğu gibi belli bir varlığın Allah’a izafesi, o varlığın yüceltilmesi ve onurlandırılmasıdır. Her yer ve tüm mahlûkat Allah’a ait olsa da bu varlıkları, kendisine izafet etmek suretiyle, onlara bir saygınlık/üstünlük vermek (tazim) üzere, onları hususileştirmiştir. Âdem’i yaratmayı Allah’ın kendine izafe etmesi de

<sup>1</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 164-165.

<sup>2</sup> Tirmizî, “Deavât, 109.

<sup>3</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 165-166.

<sup>4</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 382-383.

<sup>5</sup> Yazır, *a.g.e.*, III, 280-281; VI, 481.

böyle, Âdem (a.s.) için bir tazimdir... Her şeyin ve tüm yaratılanların tümel olarak Allah'a izafesi, Allah'ı tazim ve onu övme anlamına gelirken onlardan yalnızca birinin Allah'a izafe edilmesi, o yaratılan varlığı tazim manasına gelir.<sup>1</sup> Bunun bir örneği de İsrâ suresinin ilk ayetinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) "kulu (عَبْدِهِ)" şeklinde söz edilmesidir. Bu anlatımda "kul olmak" da özel bir değer kazanır.

Diğer bir yoruma göre de Yasin sûresi 71 ve Sâd sûresi 75. ayetlerde eşsiz yaratmanın yalnızca Allah'a özgü olduğu, ancak onun tarafından yapılabileceği vurgulanır. Bu anlatımda el kelimesinin kullanımı, bu mananın zihinde canlandırılması içindir, çünkü insanların nazarında bir işi yapmanın en mükemmel yolu kendi elleridir.<sup>2</sup> 36/Yasin 71. ayetteki "ellerimizin yaptıklarından" ibaresi, bizden başkasının var etmeyi üstlenemediği, ancak bizim var etmeyi üstlendiklerimizden, demektir. Bu ifade, Allaha başka hiç kimsenin kadir olmayacağı yaratıştaki eşsizlikleri ve hikmetleri dile getirmek için kullanılmıştır. "Amalü'l-eyd (ellerin yaptığı)" ifadesinde istiare yoluyla Allah'ın yaratmasını, elleriyle yapanların ameline benzetme vardır.<sup>3</sup>

"Göğü ellerimizle biz kurduk (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ)..."<sup>4</sup> ayetteki "أَيْدٍ" kelimesine Zemahşerî, "kuvvet" manası verir ve "أَيْدٍ - يَبِيدُ" kökünden geldiğini söyler.<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbar da "kudret ve kuvvet" manası verir. Aksi halde Allah'a üç veya daha çok el izafe etmek gerekeceğini söyler.<sup>6</sup> Buna göre "yed" kelimesinin ikil veya çoğul olarak izafesi, sadece tekit içindir. Çünkü Evrenin ve Hz. Âdem'in yaratılışında Allah'ın kudretinin açık ve sayısız tecellileri vardır.<sup>7</sup>

#### d.

"Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)..."<sup>8</sup> ayetinde de "yed" kelimesi tekil ve ikil formlarıyla Allah'a izafe edilmiştir ve ayette verilen mesajın teşbih içermeyecek şekilde anlaşılması oldukça önemlidir.

<sup>1</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XII, 280.

<sup>2</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e., 847.

<sup>3</sup> Zemahşerî, a.g.e., III, 330; Yazır, a.g.e., VI, 425.

<sup>4</sup> Zâriyât, 51/47.

<sup>5</sup> Zemahşerî, a.g.e., IV, 21.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, Beyrut, trz. (Dâru'n-Nehdati'l-Hadis), s. 402.

<sup>7</sup> Yazır, a.g.e., VI, 481.

<sup>8</sup> Mâide, 5/64.

İbn Abbas, İkrime ve Dahhâk'ın bildirdiğine göre önceleri bolluk içinde bulunan ve hatta yaşadıkları yerlerde halkın en zengini olan Yahudilerin sonradan Allah'a isyanları yüzünden darlığa ve sıkıntıya düşmüş olmalarından dolayı, Finhas b. Azura "Allah'ın eli bağlıdır." demiş, bunun üzerine yukarıdaki âyet inmiştir. Mukâtil ise Finhas ile birlikte bazı yahudilerin istikraz (ödünç para alma) ayetlerine karşı, "Muhakkak Allah fakirdir, biz ise zenginiz" <sup>1</sup> dediklerini; Bühtünnassar ve hristiyanlar tarafından Beyt-i Makdis'in tahribi olayıyla ilgili olarak da "Eğer Allah'ın eli bağlı olmasaydı bunları bizden men ederdi." şeklinde konuştuklarını rivayet etmiştir. Yahudilerin bu sözü Resulullah'ın ashabının çok fakirlik ve ihtiyaç içinde buldukları sırada "Muhammed'in Allah'ı fakir, eli bağlıdır, onun için onları sıkıntıdan kurtaramıyor." şeklinde müslümanlarla alay etmek için söylemiş olmaları da muhtemeldir.<sup>2</sup>

Mutezilî kelamcı Kâdî Abdulcebbar'a göre yukarıdaki ayette, Allah, **iki el ile** müşebbihenin düşündüğü gibi **uzuv** ve **meçhul bir sıfatı kastetmemiştir**. Aksine onunla nimetleri kastetmiştir. Nitekim din ve dünya nimetleri, açık ve gizli nimetleri irade ettiği için Allah'a senada bulunur. Allah el ile uzvu kastetseydi, "bast (açma)" ve "infak (verme)"ı zikretmesinin bir manası olmazdı.<sup>3</sup> Arapça'da "el" istiâre yoluyla "nimet" anlamında da kullanılır ve çoğulu "أَيْدِي" dir... Bir şiirde "Üzerimde filanın elleri ve nimetleri var (فَإِنَّ لَهُ عِنْدِي يَدِيًّا وَ أَنْعَمًا)." denilmiştir. "يَدُهُ مُطْلَقَةٌ" ifadesi nimet vermek manasına, "يَدُهُ مَغْلُولَةٌ" eli sıkı olma manasına gelir.<sup>4</sup> El, nimet verme uzvu olduğu için, nimet verme anlamını ifade etmek için "yed" lafzının mecazen kullanılmasında bir güzellik de vardır. Buradaki mecaz, sonucu onun sebebiyle ifade etmek şeklindedir.<sup>5</sup> "Eli sıkı olmak" ya da "eli açık olmak" deyimlerinin vermek, bahşetmek manasına geldiğini Taberî de vurgular. Çünkü insanların vermesi ve bilinen işlerinin çoğunluğu elleriyle olur.<sup>6</sup> Dolayısıyla, "eli sıkı" veya "eli açık" deyimleri, cimrilik ve cömertliğin mecazi anlatımıdır. "Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma (وَلَا...)"<sup>7</sup> ayetindeki kullanım da bu manadadır. Çünkü bir deyim veya mecazi anlatımın manası, onun oluşturan kelimelerin ayrı ayrı taşıdığı anlamların toplamı değildir. "Eli sıkı-bağlı olma" ve "eli açık olma" deyimleri de bir uzvun varlığını ve onu

<sup>1</sup> Âl-i İmran, 3/181.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., III, 277.

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s. 120.

<sup>4</sup> er-Râğib el-İsfahânî, a.g.e., 846. Gazzalî, isbe' (parmak) kelimesinin de istiâre yoluyla bu şekilde kullanıldığını söyler (el-Gazzalî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 17).

<sup>5</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 162.

<sup>6</sup> Taberî, a.g.e., IV, 385.

<sup>7</sup> İsra 17/29.

kapama veya açmayı anlatmak için kullanılmaz. Aksine, elini kullanmadan, yalnızca bir göz işaretiyle hediye veren veya vermeye engel olan kral için de kullanılabilir. Omzuna kadar kolu kesik biri, çok bağışta bulursa onun için “*Hediye vermekte eli ne açık!*” denir. Çünkü eli açıklık ve eli sıkılık (elini açma ve elini kapama) cimrilik ve cömertliğe mukabil kullanılan iki deyimdir. İnsanlar, bu iki deyimi, [uzuv olarak] elden söz edilmeyecek şekilde kullanmışlardır. Örneğin;

جَاءَ الْحَمَى بِسَطِّ الْيَدَيْنِ بِوَابِلِ  
شَكَرْتُ نَدَاهُ لِإِغَاهِهِ وَوَعَاءَهُ

İki elin açılması, koruya bol yağışla  
cömertlik etti. Dereleri ve tepeleri  
cömertliğine şükretti.”

Şair Lebîd de şu dizelerinde poyrazın eli olduğunu söylemiştir:

إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمْمُهَا  
وَغَدَاةَ رِيحٍ قَدْ شَهِدَتْ وَفَرَّةَ

Onun dizgini poyrazın elinde olunca  
rüzgar sabahı bir ağırlık görür.”

Yine denir ki, “*ümitsizlik iki elini açtı göğsümde (بَسَطَ الْيَأْسُ كَفَيْهِ فِي صَدْرِي)*.” bu ifadeyle de cevher ve cisim değil bir mana olan ümitsizliğin iki eli olduğu söylenir.

Zemahşerî ye göre Yahudiler “*Allah’ın eli kapalı/sıkıdır.*” derken ayette “*Bilakis Allah, iki eli açıktır.*” denilerek Allah’a tek değil iki el izafe edilmesinin nedeni de Allah’ın son derece cömert olduğunu beliş bir biçimde ifade etmek ve Yahudilerin sözlerini vurgulu bir anlatımla reddetmektir.<sup>1</sup> Elmalılı da Zemahşerî’nin bu yorumunu benimser. Ona göre Yahudilerin “*Allah’ın eli bağlıdır, sıkıdır,*” sözü ya doğrudan cömertliğin inkârı ya da kudretin inkârı ile beraber cömertliğin inkârından kinayedir. Türkçede de “*eli bağlı*” demek, “*el darlığı*” gibi bir darlık, fakirlik veya aciz olma ve engel manası ifade eder. El sıkılığı ise, esasen yine darlıktan alınmış olmakla beraber bu mana düşünülmezsizin servet ve kudreti de varken cimri olmayı ifade eder. Arapça “*gulliyet*” ise, her iki manaya müsaittir... Yahudiler, eli, hem bağlı, hem sıkı manasını kastetmişler ki, cevapta “*Hayır, onun eli açıktır, dilediğine infak eder*” buyurulmuş, hem kudret ve hem tam irade ile cömertlik isbat olunmuştur.”<sup>2</sup>

Kemal b. Ebi Şerif’e göre “*Şüphesiz Allah gündüz günah işleyen tövbe etsin diye gece elini açar; gece günah işleyen tövbe etsin diye de gündüz elini güneş batıdan doğuncaya kadar açar.*” gibi hadisleri, beyan ilminde anlatılan **temsîl** türündendir. Bu anlatımda, bir insanın bağışta bulunmak için elini açmasına benzetme vardır. Hadis, Allah’ın güneş batıdan doğuncaya kadar gece gündüz tövbeleri kabul ettiği ve tövbe edeni refüze etmediği şeklinde

<sup>1</sup> Zemahşerî, a.g.e., I, 627-628.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., III, 277-279.

tevil edilir.<sup>1</sup>

e.

“Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydursaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik ( وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ )”<sup>2</sup> ayetinde de “sağ el” anlamına gelen “الْيَمِينِ” kelimesi geçmektedir. Zemahşeri, “بِالْيَمِينِ”i “بِيَمِينِهِ” olarak açıklar. Yani ayette yemin, Allah’a değil, peygambere izafe edilmektedir.<sup>3</sup> Buna göre mana, “onu sağ elimizle yakalardık.” değil “onu sağ elinden yakalardık” şeklindedir. Razî de aynı yorumu yapar, “Çocuğun elinden tuttum ve onu mektebe götürdüm...” derken olduğu gibi yemin’in Allah’a değil, yakalanan insana izafe edildiğini söyler. Ayrıca Allah’a izafe edilmesi hâlinde, bu kullanımda “yemin”in kuvvet ve kudret manasında olacağını belirtir.<sup>4</sup>

f.

Kur’an’ın Kıyamet tasvirlerinin yer aldığı “...Yer, kıyamet günü Allah’ın avucundadır. Gökler de sağ elinde dürülmüştür ( وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ) (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)...”<sup>5</sup> ayetinde de avuç anlamına gelen “kabda” ve sağ el manasına gelen “yemîn” sözcükleri Allah’a işaret eden “hû” zamirine izafe edilmiştir. Kelamcılar bu ayeti de teşbihe mahal vermeyecek biçimde anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Mutezilî Kâdî Abdülcebbâr ve Mâturîdî Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, bu ayetteki “yemîn”e “kuvvet” ve “kudret” anlamını verirler. Yeminin bu anlamda kullanılmasını da Arâbe’nin kahramanlığını anlatan dizelerle örneklendirirler:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيِّ يَسْمُو إِلَى الْعَلْيَاءِ  
مُنْقَطِعِ الْقَرِينِ  
إِذَا مَا رَابِيَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلْقَاهَا عَرَابَةٌ  
بِيَمِينِ

Gördüm Evsli Arâbe’yi yükselirken  
arkadaşları olmadan, yücelere.

Şeref için taşınacağı zaman bir sancak  
onu kudretiyle üstlenir Arâbe.”<sup>6</sup>

Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî de Zümer sûresi 67. ayetteki “Yer, kıyamet günü Allah’ın avucundadır.” ifadesiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapar: “Şu belde filanın elinde ve avucundadır” veya “Şu iş filanın elindedir”

<sup>1</sup> İbn Ebi Şerîf, a.g.y.

<sup>2</sup> Hâkka 69/45.

<sup>3</sup> Zemahşeri, a.g.e., IV, 155.

<sup>4</sup> er-Râzî, Esâsü’t-Takdîs, s. 173.

<sup>5</sup> Zümer, 39/67.

<sup>6</sup> Abdülcebbâr, a.g.e., s. 228; er-Râzî, Esâsü’t-Takdîs, s. 173.

denir ve bununla o kişinin güç ve erki kastedilir. Kabza, yed, yemin gibi Kur'an'da geçen ifadeler de bu esas üzere, Allah'ı güç, kudret ve sulta gibi vasıflarla anlatmaktadır.<sup>1</sup> Çünkü "filan, filanın avucundadır." denir. Onun yönlendirmesi ile emri altında demektir. "...Sağ ellerinin malik olduğu ( وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ)..."<sup>2</sup> ifadesinden maksat da kendilerinin mülki olmasıdır. "Şu ev filanın elinde, filanın avucunda ve filanın eline geçti." derler ki, halis mülki olduğunu söylemek isterler. Hem bunlar, kullanılan ve meşhur olan mecazlardır. İbnü Atiyye de demiştir ki, "avuç (قَبْضَةٌ)" kudretten ibarettir. Dilimizde de pek çok kullanılan "kabza" kelimesi esasında "kabız"dan "masdar bina-i merre"dir. Bir kabız, bir sıkma veya bir tutma demektir. Avuçla tutulan miktara da "قَبْضَةٌ" (tutam veya sıkım) denildiği gibi "قَبْضَةٌ" da denir. Demek ki kabza, bir sıkım, bir tutam veya bir avuç manalarına olabiliyor. Burada "bir sıkım" diye ifade edilmesi, kıyametin sıkıştırmasını anlatması itibarıyla daha açık olur."<sup>3</sup>

Zümer sûresi 67. ayet, Mâturîdî, Zemahşerî, Elmalılı gibi âlimlere göre evrenin yaratılması ve kıyametin kopması gibi muazzam fiillerin Allah'ın kudresi açısından bakınca, çok küçük ve önemsiz olduğunun **temsili anlatımı**la insanların hayal dünyasında sahneleştirilmesidir. **Bu ayetten kelimelere ayrı ayrı, dilde hangi manayı ifade etmek üzere konulduğuna göre anlam vermek suretiyle, yaratılanlarda olduğu gibi avuç, dürme (tayy), sağ el gibi manalar çıkartılamaz.** Bu yaklaşım, "bir işe el koymak" deyimi, el ve koymak kelimelerinin manalarına sözlükten bakarak anlamaya çalışmak gibidir. Bilakis, mezkur ayetin **tümünden** "İrade ettiğimizde bir şeye sözümüz, ona "kün!" demektir, o hemen oluverir."<sup>4</sup> ayetinde anlatılan anlaşılır. Kabza, tayy (dürme) ve yemin gibi zikredilenlerin tümü "kün"; kâf ve nûn veya bundan bir şey altına girer. Lakin Allah "Kün!" [lafzını] zikretmiştir; çünkü dillerdeki kelamın en hafifi, en vecizidir.<sup>5</sup> Zemahşerî'ye göre de "avuç (قَبْضَةٌ)" ve "sağ el (بِئْمِين)" kelimelerinin **hakikat veya mecaz olmaları yönü düşünülmezsizin**, bu ilahi kelimeler **olduğu gibi cümle olarak, bütün olarak alındığında** onun amacı, Allah'ın azametini tasvir etmek ve onun celalinin künhüne vakıf olmayı sağlamaktan ibarettir. Burada ancak zihinde sahneleştirme, temsil yoluyla kavratılmak istenen bir mana vardır. O da Allah'ın göz kamaştırıcı kudretine, zihinlerin ve anlayışların hayret ettiği muazzam fiillerin Allah için kolay ve önemsiz

<sup>1</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 370.

<sup>2</sup> Ahzab, 33/50.

<sup>3</sup> Yazır, a.g.e., VI, 504.

<sup>4</sup> Yasîn, 36/82.

<sup>5</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 368-369.

oluşudur.<sup>1</sup> Elmalılı'ya göre de ayet, Dolayısıyla, “*Şâbet limmetü'l-Leyl (gecenin zülfüne kır düştü).*” deyimi gibi “**topyekûn bir tasvir**” dir.<sup>2</sup> Burada Mâturîdî, Elmalılı gibi âlimlerin tefsir yönteminde görülen, ama kendilerinin de bazen ihmal ettiklerini söyleyebileceğimiz önemli bir ilke karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke nasslarda Allah'a izafe edildiği için haberî sıfatlar olarak nitelenen kelimeleri siyakından soyutlayarak tek başına almamak; bu kelimeleri cümle içinden sıyrıp hakikat veya mecaz olarak nitelemek yerine içinde yer aldığı cümlenin bütün olarak verdiği mesajı anlamaktır. Bu durumda “Allah'ın sağ eli”nden söz edilmeyecek; “بِيَمِينِهِ” ibaresinin geçtiği mezkûr ayette, evrendeki tüm olgu ve oluşların Allah'ın kudretine bağlı oluşunun belîğ ve parlak ifadesinin olduğu görülecektir. Bu yaklaşım, aslında kelimada haberî sıfatlar tartışmasının menşei hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Denebilir ki:

- Bu tartışmaların arkaplanında, mezkûr kavramların geçtiği ayetlerin hem parçacı hem de dildeki farklı kullanımları görmeyen yüzeysel bir yaklaşımla bağlamından kopararak teşbihî bir tasavvura yönelmek vardır.

- Kelamcıların ilgisi de bu tasavvurun Kur'an'a nispet edilmesini önlemeye çalışmak olmuştur. Bu çaba Allah'ı yaratılmışlara ait özelliklerden tenzih esasına uymayan dar anlayışlara karşı ayeti, asıl manaya göre açıklamaktır.

- Buna karşı gelişen itiraz da ayetin asıl manaya göre açıklanmasının yeni ve türedi (bid'at) olduğuna ilişkin zandan kaynaklanmaktadır.

Yine Kur'an'da Enfâl sûresi 51. ve Şurâ sûresi 30. ayetlerde olduğu gibi “ellerinizle kazandıklarınız, ellerinizle takdim ettikleriniz” ifadelerinde anlatılan, elleri kullanmak suretiyle yapılanlar değildir, çünkü iman ve küfür de ayetlerde kastedilenleri içerir ve bunlar el ile yapılmaz.<sup>3</sup> Bunun esası, Allah'tan nefyedilmiş olsa da insanlara aralarında gerçekten anlaştıkları ibarelerle hitap edilmesidir. “...Allah'ın ve resulünün önüne geçmeyin (لَا تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ)...”<sup>4</sup> ve “bu ellerinizle takdim ettikleriniz sebebiyledir (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ)...”<sup>5</sup> ayetlerinde olduğu gibi.<sup>6</sup> Arapçada “iki el” ve arasında” kelimelerinden oluşan “بَيْنَ يَدَيْ” terkibi de ön, önünde manasına gelir ve “... Ne önünden ne de arkasından ona batıl gelmez...”<sup>7</sup> ayetinde olduğu gibi eli, organı, uzvu olmayan bir varlığa izafe edilir. Hiç

<sup>1</sup> Zemahşerî, a.g.e., III, 408-409.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., VI, 504.

<sup>3</sup> el-Mâturîdî, a.g.e., XII, 281.

<sup>4</sup> Hucurat, 49/1.

<sup>5</sup> Âl-i İmran, 3/182.

<sup>6</sup> Mâturîdî, a.g.e., XII, 369.

<sup>7</sup> Fussilet, 41/42.

kimse, bu ayette Kur'an için "yed" in ve "half" in zikredilmesinden, bu kelimeler yaratılanlar için kullanıldığında anlaşılmanayı anlamamıştır.<sup>1</sup> Yine Mücadele sûresi 12. ayette ve Arâf sûresi 58; Furkan sûresi 48; Neml sûresi 63. ayetlerde geçen fıslıtı ve rahmetin "el" olarak isimlendirilen iki eli olması mümkün değildir.<sup>2</sup> Bunun gibi burhanın ve hakkın gelmesinden (مَجِيء), bâtılın geçip gitmesinden (زُهُوق) de insanların gelmesi ve gitmesi gibi yer değiştirme manasını anlamamışlardır.<sup>3</sup> Görünür âlemde, el ile takdim edildiği ve sonraya bırakıldığı için zikrettiği şey el ile yapılmış olmasa da "el ile takdim" ifadelerini kullanmıştır. İki eli arasında/önünde olmasa da görünür âlemde böyle takdim olunduğu için, "بَيْنَ يَدَيْهِ" demiştir. Zatından nefyedilen harflerden kendisine izafe ettikleri bu esas üzere anlaşılmalıdır.<sup>4</sup>

Eş'ariyye ve Maturîdiyye'nin gelişim sürecinde akıl-nass ilişkisinde, daha önceden "aklî bir delil nedeniyle nassın tevili"ne karşı çıkıldığı bir yaklaşımın ardından, zahiri mana, mecazî mana ayrımı yapılmıştır. Aklın bu ikisinden hangisinin esas alınacağında hakem yapıldığı görülür. Yani aklî delil nedeniyle nass tevil edilir; ancak tevil, **dilin imkânları çerçevesinde kalmak; ibarenin dildeki çeşitli kullanımları ve taşıdığı farklı anlamlardan birine uygun olmak** zorundadır. Sonraları ise akıl-nass ilişkisi, sıklıkla, aklı asıl yapan bir yaklaşım içine oturtulmuştur. Çünkü ibare zahiri anlamıyla da alınsa mecazi bir manayla tevil de edilse akıl tarafından anlaşılmaktadır. Bu durumda, akıl asıl olmaktadır. Bu yaklaşım Fahrudin er-Razî'nin ifadelerinde çok açık ortaya konur. er-Razî, bunun küllî bir kanun olduğunu vurgular. Naklî delillerin zahirlerinin aklî delillere aykırı olduğunu gördüğümüzde; her ikisini de tasdik edersek bir şeyi aynı anda hem yok hem de var kabul etmiş oluruz. Her ikisini de yalanlarsak o zaman da aynı anda bir şeyin ne yok ne de var olduğunu kabul etmiş oluruz. Eğer **naklî delillerin zahiri manalarını tasdik edersek kesin aklî delilleri yalanlamış oluruz ve bu, naklî delillerin zahiri anlamlarını tan etmeyi yine de gerektirir. Çünkü akli deliller, naklî delillerin zahiri manalarının da aslıdır; fer'in doğrulanması için aslın yalanlanması, aslın ve fer'in birlikte yalanlanmasına yol açar.** Bu durumda (doğru seçenek olarak) yalnızca aklî delillerin tasdiki kalır. Buna bağlı olarak ya naklî delillerin zahirlerinin te'viliyle meşgul olunur ya da onun bilgisi Allah'a havale edilir (tefvîd). Her iki durumda da ortaya çıkıyor ki, naklî delillerin zahirlerini, aklî kesin delillere aykırı olarak almak

<sup>1</sup> el-Maturîdî, *a.g.e.*, XII, 281.

<sup>2</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 162.

<sup>3</sup> el-Maturîdî, *a.g.e.*, XII, 281.

<sup>4</sup> el-Maturîdî, *a.g.e.*, XII, 369.



uygun değildir. Bu konudaki küllî kanun budur.<sup>1</sup> Yakın zaman âlimlerinden Said Nursî de “Akıl ve nakil çatıştığında akıl asıl alınır ve nakil tevil olunur.”<sup>2</sup> diyerek Eşariyye ve Mâturîdiyyenin bu yaklaşımını sürdürür.

Ayrıca ilahî kudretin nişaneleri olarak, doğada **irrasyonel** durumlar vardır. Suyun yanıcı ve yakıcı maddeden oluşmakla birlikte söndürücü bir niteliğe sahip olması böyledir. Kişinin ateşi yükseldiğinde bazen, üşümesi ve titremesi, soğuk sayılabilecek ortamda psikolojik nedenlere bağlı olarak terlemesi gibi. “bilgimizin rasyonel olması, konusunun (nesnesinin) rasyonel olmasını gerektirmez.”<sup>3</sup> Doğada irrasyonel oluşların varlığı, şahidden gaibe varırken, akıl ve mantığı aşan durumların olabileceğine, aklın konuya tamamen hâkim olamayacağına işaret eder. Bu da hakikatleri insan kavrayışına yaklaştırırken teolojik dilde çeşitli anlam zenginleşmeleri olabileceğini gösterir. Daha açık ifadeyle ilahî vahyin verdiği mesaj nassı cümle öğelerine ayırarak anlaşılmanın ötesinde, ama nassın bütününde olabilir.

Burada İbn Rüşd’e ait havasçı bir yaklaşıma da dikkat çekelim. İbn Rüşd’e göre haberî sıfatlar, burhan ehlinin tevil etmesi gereken ve zahiri anlamıyla almalarının /zahirine hamletmelerinin küfür olan; burhan ehli olmayanların ise zahiri anlamıyla almaları gereken, onlar tarafından tevil edilmesi küfür ve bidat olan konulara örnek, istiva ayeti ve nüzul hadisidir.<sup>4</sup> Oysa zahiri anlam, sıyakından soyutlanmış kelimelere tekabül eder ve bu durum, teşbihe yol açabilir. Halbuki, teşbihci, insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna halkı mahkum etmek, asla doğru değildir.

Mu’tezile ve Ehl-i Sünnetin te’vili, Batniyyenin yorumundan kesin olarak farklıdır. Te’vili gerektiren yani nassın zahirdeki ilk anlamını bırakıp ibarenin dildeki kullanımlarında kazandığı diğer manalarla tefsir etmeyi gerektiren aklî bir delil vardır. Bu durumda te’vil, dilin imkânları içinde kalınarak, zahiri anlamlardan ilk anlaşılana karşı ibarenin çeşitli kullanımlarında kazandığı değişik anlamlardan aklen ve ilmen uygun olanı tercih etmek suretiyle olur.

Yukarıda ifade edilenler dışında, yed kelimesi çeşitli kullanımlarında “mahir ve becerikli olma”, “el atma, girişme bir işe koyulma; “bir işten el

<sup>1</sup> er-Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009, s. 114.

<sup>2</sup> Said Nursî, *Muhakemat*, sadeleştiren: Ali Ünal, Şahdamar Yay., İstanbul 2005, s. 23.

<sup>3</sup> Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İstanbul 1996, s. 26.

<sup>4</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, nşr. ve çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1993, s. 93.

çekme, vazgeçme” gibi manalara gelen ifadelerin bir parçası olabilir. Örneğin, “رَجُلٌ يَدِي” ifadesinde “mahir, becerikli” manasına gelir. “وَضَعَ يَدَهُ فِي كَذَا” ifadesi de bir işe el atmak, başlamak manasındadır. “نَفَذْتُ يَدِي عَنْ كَذَا” deyimini “bir şeyden el çekmek” manasındadır. Yarattığının künhünü bilen ve en iyi şekilde yapan Allah için fikrini değiştirmek, planından vazgeçmek ve bedâ söz konusu olmaz. Bu anlamda gelen bir ifade Allah için kullanılamaz. Ayrıca, bu kelime, bazen fiilin zata izafesini vurgulamak için “-bi” harfi ceri ile kullanıldığında, uydurma, söylenen ve yapılanın hakikate uygun olmayıp mükellef varlık tarafından kurgulanmış olduğunu da anlatır. 2/Bakara 79’da “بِأَيْدِيهِمْ” ifadesi, uydurduklarını ifade eder. Bu 9/Tevbe 30. ayetteki “ağızlarıyla/ağızlarından (بِأَفْوَاهِهِمْ)” ibaresi gibidir.<sup>1</sup> Bu olumsuz manada, onun Allah’a izafesi makul ve mümkün değildir. Çünkü Allah’ın ilmi ve kelamı, neye ilişirse, o bir hakikate sahip olur.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan bir sonuç da Maturidi ve Maturidiyye ile sonraki Eşariler arasındaki ihtilafli noktalardan birinin de müteşabihlerin tevil edilip edilemeyeceği olduğu şeklindeki ifadelerin<sup>2</sup> aslında gerçeğe yansıtmadığıdır.

Oysa, İmam Eş’arî müteşabih ayet ve hadisleri tevil etmekten kaçınmış ve yapılan tevillere karşı çıkmıştır. Bu yaklaşımı Ebu Hanife’de ve Aliyyü’l-Kârî gibi bazı Mâturîdîlerde de görmekteyiz. Ancak İ. Maturidî “Kitabu’t-Tevhid” ve “Tevilatu’l-Kur’ân” da müteşabih ayetleri teviline yer vermiştir. Onu izleyen Maturidiler ve bazı istisnalar dışında Eş’ariler, tevili benimsemişlerdi. Bu gerçek, Eşariler ile Maturidiler arasındaki farklılıkları çoğaltmaya ve temel konularda birleşen bu iki ekol arasındaki itilafli konulardan *maturidilerin daha isabetli olduğunu göstermeye* çalışan eserlerde, bu gayretten kaynaklanan bilgi eksiklikleri ve yanlışları olduğunu sonucuna götürmektedir.

## Sonuç

Yed’in bir sıfat olarak kabul edilmesi ehl-i sünnet kelamının ortaya çıkışını önceleyen bir ara-çözüm olarak gözükmektedir. İlk anlamı beden bir uzvunu veya fiziksel bir yer değişimini ifade eden ibarelerin sıfat olarak nitelenmesi, aynı anda hem teviden hem de teşbihten kaçınmayı sağlayan bir yol olarak düşünülmüş olmalıdır.

Mâturîdî, Ebu Hanife tarafından keyfiyetsiz sıfat olarak kabul edilen

<sup>1</sup> er-Râğıb el-İsfehânî, a.g.e, 846-846.

<sup>2</sup> Örneğin, bkz. Süleyman Uludağ, “Giriş” (Kelam İlmi ve İslam Akâidi içinde –“Şerhu’l-Akâid” tercümesinin sunuş yazısı-), Dergâh Yay., İstanbul 1980, s. 43.

yed, vech gibi kavramları tevil eder.

Haberî sıfatların kullanımının dilin yetersizliğinden kaynaklandığına dair açıklamalar vardır. Ancak sonraki kelamcılar bunları tevil etmeleri, bunu yaparken de yine insanlara tarafında kullanılan dilin nasslardaki anlatımları farklı farklı anlamaya imkân vermesiyle temellendirildiği görülmektedir. Buradan hareketle dinî hakikatlerin insanın kavrayışına mecazî bir dille sunulması yanında problemin oluşmasında insanların dil konusunda eksik bilgilerinin de rolü olduğu akla gelmektedir. Lüğat, belağat, tefsir ve kelim ilimlerinin rolü de bu bilgilerin elde edilmesidir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılar, "yed" vb. ifadelerin Allah'a izafesini tevil ederken, aynı zamanda Mu'tezile'yi de tenkit ederler. Bu tenkit, Allah'a izafe edilen bu ibarelerin, dildeki çeşitli kullanımlarında farklı anlamlar taşıdığı görülürken Mu'tezile'nin onlara tek bir mana vermesidir.

Kur'an üslubundaki i'câz ile bağdaşmayacak yorumları; temelsiz ve Batnî te'villeri reddeder; ama aynı zamanda Kur'an'daki lafızları Kur'an'daki anlamının dışında bir mana yüklü olarak tekrarlayan açıklamaları; lafzî yorumları da çürütür.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetin te'vili, Batniyyenin yorumundan kesin olarak farklıdır. Te'vili gerektiren yani nassın zahirdeki ilk anlamını bırakıp ibarenin dildeki kullanımlarında kazandığı diğer manalarla tefsir etmeyi gerektiren aklî bir delil vardır. Bu durumda te'vil, dilin imkânları içinde kalınarak, zahirî anlamlardan ilk anlaşılana karşı ibarenin çeşitli kullanımlarında kazandığı değişik anlamlardan aklen ve ilmen uygun olanı tercih etmek suretiyle olur.

Allah'a yaraşmayan hulûl, ittihad, bir mekânda (temekkün) ve yönde olma gibi yaratılmışlara özgü özelliklerden tenzih nedeniyle bu kavramların ilk anlaşılana dışında bir manada kullanılmış olması gerektiğini vurgular. Bu manaların neler olabileceğini de mezkur kavramların dildeki farklı kullanımlarında taşıdıkları farklı manaları,

1. İlgili ibarenin başka ayetlerdeki veya hadislerdeki kullanımlarından,
2. Arap şairlerinin beyitlerinden,
3. Araplar arasında kullanılan gelen deyim ve cümlelerden hareketle saptamaya yönelir.

Bu konuda tespit edebileceğimiz önemli bir ilke de nasslarda Allah'a izafe edildiği için haberî sıfatlar olarak nitelenen kelimeleri tek başına almanın doğru olmayacağını; bu kelimeleri cümle içinden sıyrıp hakikat veya mecaz olarak nitelemek yerine içinde yer aldığı cümlelerin bütün olarak verdiği mesajın anlaşılması gerektiğidir. Bir ayet veya hadisi,

cümlenin öğelerine ayırarak, içerdiği her kelimenin tek başına taşıdığı lügat anlamını belirleyerek anlamaya çalışmak yanıltıcı olabilir. Çünkü asıl mana, siyakından soyutlanmış olarak kelimelerin tek başına ifade ettiği manaların ötesinde ama nassın bütününde olabilir. Dolayısıyla, ayet ve hadislerde Allah’a izafe edilen ve kendi başına uzuv, bir yerde bulunma ve yer değiştirme gibi manalar içeren kelimeler, siyakından soyutlanmadan, dildeki farklı manalardaki kullanımları göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Bu husus anlaşıldığında, “Allah’ın sağ eli”nden söz edilmeyecek; “bi-yemîni-h” ibaresinin geçtiği mezkur ayette, evrendeki tüm olgu ve oluşların Allah’ın kudretine bağlı oluşunun belîğ ve parlak ifadesinin olduğu görülecektir.

Bu yaklaşım, aslında kelimada haberî sıfatlar tartışmasının menşei hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Bu tartışmalar, temelde, mezkûr kavramların geçtiği ayetlerin hem parçacı hem de dildeki farklı kullanımları görmeyen yüzeysel bir yaklaşımla bağlamından koparan bir yaklaşımın eseri olmalıdır. Kelamcılarının ilgisi de antropomorfik eğilimli bir tasavvurun Kur’an’a nispet edilmesini önlemeye çalışmak olmuştur. Buna karşı gelişen ihtilafın da aslında Allah’ı yaratılmışlara ait özelliklerden tenzihe uymayan dar anlayışlara karşı ayetin asıl manaya göre açıklanmasının yeni ve türedi (bid’at) olduğuna ilişkin zandan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Müşebbihe ve mücessimenin kelimada tarihinde bir tartışmayı başlatmak dışında etkisi ve kalıcılığı olmadığını; bir zaman tartışıldıktan sonra taraftar bulmadığını göz önünde bulundurunca, derin bilgi ve düşünceden yoksun bir grubun fevrî fikirleri olarak tanımlanması mümkündür.

Tevîl konusunda aslında iki ayrı delilden söz edilebilir. Birincisi, tevîl edilecek ibarenin manasının ne olmadığına ilişkin, delillerdir. Bunlar;

1. “...Onun benzeri gibi bir şey yoktur...”<sup>1</sup> mealindeki naklî delil,

2. Vacibu’l-vücudun, hadis varlıklara benzemeyen, uzuv ve cüz’lerden oluşmayan tek olması gerektiğine ilişkin aklî delildir.

Bunlar, müteşabih ibarelerin manasının ne olmadığına yani onların uzuv manasında alınamayacağına ilişkin delillerdir. Müteşabih ibarelerin anlamının ne olduğuna ilişkin de delilin bulunması gerekir. Aksî halde keyfî yorumlara kapı aralanmış olur. Bu delil de ilgili ibarelerin gerek başka ayet ve hadislerde gerekse dilde ne gibi anlamlarda kullanıldığıdır.

Kelam ve tefsir âlimlerinin buraya kadar serd edilen görüşlerinden hareketle “yed” kelimesi, tekil, ikil ve çoğul kipleriyle dildeki çeşitli

<sup>1</sup> Şura 42/11.

kullanımlarında farklı manalar ifade ettiğini söyleyebiliriz. Onun bedeninin bir uzvuna isim olma dışında, farklı manalardaki başlıca kullanımlarını şöyle sıralayabiliriz:

**Nimet:** “Yed” kelimesi, istiare yoluyla “nimet” anlamında kullanılır ve çoğulu “eyâd (أَيَادِي)”dir. Bir şiirde “Üzerimde (indî) filanın elleri ve nimetleri var (Fe-inne lehû ‘indî yediyyen ve en’umen).” denilmiştir. “Yedü-hû mutlakatun” ifadesi nimet vermek manasına, “yedün mağlûletun” eli sıkı olma manasına gelir.

**Kontrol ve gözetiminde, yetki ve mülkiyetinde olma:** “Hezâ fî yedi fulân.” ifadesi, “Bu falanın mülkiyetindedir.” manasına gelir. Nitekim Bakara sûresi 237. ayetteki “...Nikâh bağı elinde bulunan erkek (bi-yedi-hî ukdetün’n-nikâh)...” demek, nikâhı akdetmek salahiyetine sahip olan demektir. “Adaletin ellerine düştü (veka’a fî-yedi adl)” sözünde de bu anlamdadır.

**Kuvvet ve kudret:** “Fılanın bunda eli [yahut parmağı] var”, “Benim bunda elim yok (Mâ lî bi-hi yedün/yedân)” gibi kullanımlarda “gücü olmak, gücü yetmek” manalarına gelir. Kudretli, kadir kimseye “racülün eydin” denir. Sâd sûresi 17. ayette “ذَا الْأَيْدِ” “kuvvetli” manasındadır.

**Yardım ve destekleme:** Bu kelimenin fiil kipi, “yardım etme” manasında kullanılmaktadır. “يَدَيْتُ إِلَيْهِ” “Ona yardım ettim.” demektir. “أَيْدٍ” kipi de “destekleme” anlamına gelir. Mâide sûresi 110. ayeti “kavveytü yede-k” yani “elini güçlendirdim, destekledim” manasını ifade eder.

**Dost ve yardımcı olmak:** “فُلَانٌ يَدُ فُلَانٍ” ifadesi, bir kimsenin bir kimseye “dost ve yardımcı” olmasını ifade eder. “Sana bîat edenler ancak Allah’a bîat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...” mealindeki biat ayeti de bu mana üzere olabilir. Allah’ın kudreti, destek, yardım ve nimetiyle müminleri gözettiğini vurguluyor olabilir.

**Filinin faile izafesini; fail nezdindeki önem ve değerini vurgulama:** Yasin sûresi 71. ayette ve Sâd sûresi 75. ayetlerde Allah’ın yaratmayı bizzat yaptığını ve bu yaratmanın eşsizliğiyle ancak onun tarafından yapılabileceğini vurgular. Bu anlatımda el kelimesinin kullanımı, bu manayı zihinde canlandırılması içindir, çünkü insanların nazarında bir işi yapmanın en mükemmel yolu kendi elleridir.

**Hakikate değil kurguya dayanma:** Bakara sûresi 79. ayette “bi-eydî-him” ifadesi, uydurduklarını ifade eder. Bu Tevbe sûresi 30. ayetteki “bi-efvâhi-him” ibaresi gibidir. Allah’ın sözünün reel olana uygun olmaması akıldışıdır. Çünkü reel olan, Allah’ın ilmi ve iradesi ile reel olmuştur.

Bu anlamlara ilaveten bu kelime, “racülün yediyyün” ve “imraetün

*yediyetün*” ifadelerinde “mahir, becerikli” manasına gelir. Arıca o, dahil, müdahale etme anlamına gelecek şekilde de kullanılır. “*Vada’a yede-hû fi kezâ*” ifadesi de “bir işe el atmak, başlamak” manasındadır. “*Nefedtü yedî an kezâ*” deyimini ise “bir şeyden el çekmek, vazgeçmek” manasındadır. Fikrini değiştirmek, planından vazgeçmek de (bedâ) Allah için düşünülemez bir eksikliklerdir. Yed kelimesi, bedeninin bir uzvuna işaret eden bir isim olarak asla Allah Teâlâ'ya nisbet edilemez. Onun Allah hakkında, eksiklik bildiren bir manada kullanılması da düşünülemez.

Bunun yanında, tespit edilen manaların aklı, lügavî ve ilmî delilleri olması gerekir. Manaların tespitinde de iki ayrı durumu göz önünde bulundurmak gerekir:

- Eğer, müteşabih bir ibarenin tevhitte uyumlu, aklı, lügavî ve ilmî deliller açısından muhtemel tek bir tevil olması. Bu durumda müteşabihin tevili budur, denebilir.

- Tevhide uygun ve delillerle sabit birden fazla tevili bulunması. Bu durumda, ayet ve hadislerin anlam zenginliğinin bilincinde olunmalı ve onları muhtemel tevillerinden yalnızca biriyle açıklamaktan kaçınılmalıdır.

İlahî hakikatlerin farklı yönlerine işaret etmesi durumunda ayeti tek bir manaya münhasır kılma eğiliminden kaçınmak, haberî sıfatların tevilde ehl-i sünnet kelimcilerin dikkat çeken diğer bir ilkesidir. Çünkü bir ibare, ne anlama geldiğine işaret eden karinelere tecrit edilmeksizin, siyakına uygun biçimde farklı anlamlara gelebilir. Onun siyakı ve cümle bütünlüğü içinde bir anlam zenginliği taşıması ve bu anlam zenginliğinin Allah tarafından irade edilmiş olması da mümkündür. Bu bağlamda, kelimelerde zaman zaman görülen tek bir mana tespit etme; kalıp ifade olarak manalandırmak yerine tek başına anlamlandırma eğiliminden kaçınmak doğru olacaktır. Örneğin, biat ayetinde Allah’a izafe edilen “yed” kelimesinin “kudret, nimet” anlamına geldiğini söylemek yerine bu ayette, müminlerin Allah’ın rasulüne biat etmekle aslında Allah’a biat ettiklerinin ve Allah’ın da kudreti ve yardımı... ile müminlerin yanında olduğunun, onları koruyup gözettiğinin anlatıldığını söylemek daha doğru olacaktır, kanaatindeyiz.

Akli deliller, naklî delillerin zahiri manalarının da aslıdır; fer’in doğrulanması için aslın yalanlanması, aslın ve fer’in birlikte yalanlanmasına yol açar. Bu durumda (doğru seçenek olarak) yalnızca akli delillerin tasdiki kalır. Buna bağlı olarak ya naklî delillerin zahirlerinin te’viliyle meşgul olunur ya da onun bilgisi Allah’a havale edilir (tefvîd).

## Osmanlılar'da Yazı Çeşitleri

Doç. Dr. A.Vahap YILDIZ \*

### Özet

Osmanlılar, yazı çeşidi olarak aklam-ı sitte (sülüs, nesih, tevki', rika', muhakkak, reyhanî,) ile ma'kili, kûfiyi kullanmışlardır. Bununla birlikte kendilerinin geliştirip, zenginleştirdikleri, muhasebe ve vesikalar, edebî eserlerin (divânlar, şiirler) yazımında ta'lik; Divân-ı Hümayunda önemli belgelerin yazımında divânî; yazılması ve okunması özel eğitim gerektiren mali kayıtların yazımında siyakat; yazımı kolay olduğu için günlük hayatta rik'ayı kullanmışlardır. Adı geçen bu yazı çeşitleri ayrıca hat sanatı olarak, levhalarda, kitaplarda diplomalarda, camilerde, çeşitli yapıların duvarlarında, mezar taşlarında, pencere, kapı kanadı üstlerinde, halı bordürlerinde, vazo, tabak, kaşık, elbise gibi gündelik eşyada da tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Hat, Sülüs, nesih, tevki', rika', muhakkak, reyhanî, ma'kili, kufî, divânî, rik'a, siyakat.

### Styles in the Ottoman script

#### Abstract

The Ottomans mostly used aklam-ı sitte (sülüs, naskh, tevki', rika', muhakkak, reyhani); Ma'kili; Kufi; and muhasebat (exchequer) that they developed and enriched themselves; ta'lik that they used in certificates, in literary works, and especially in diwans and poems; divani that was used in significant documents written in the Supreme Court of the Ottoman Empire; siyakat that required special training to read and write financial records; and rik'a that was generally used in daily life as it was easy to write. These styles were also preferred on signboards, in books, in diplomas, in mosques, on the walls of various buildings, on gravestones, on

---

\* Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

windows, on door-wings, on carpet curbs, and on tools used in daily life such as vases, plates, spoons, and causal clothes.

**Keywords:** Ottoman, Script Hat, Sülüs, nesih, tevki', rika', muhakkak, reyhanî, ma'kili, kufî, divânî, rik'a, siyakat.

Hat, çizgi, satır, yazı, uzun ve doğru yol; mastar olarak yazı yazmak anlamlarına gelir. Çoğulu hutut veya ahtatdır. Batıda hüsn-ı hat karşılığında calligraphy kelimesi kullanılmaktadır. Güzel yazı, çoğunlukla estetik kurallara bağlı kalarak ölçülü yazma sanatı şeklinde tarif edilmektedir. Hüsn-ı hat, tabiri İslâm yazıları için kullanılmaktadır. Sanatkarına kâtib, küttab, verrak ve hattat denilmektedir. İranlıların ise hattat kelimesine karşılık hoş nüvis

veya hub-nüvis gibi kelimeler kullandıkları bilinmektedir. Osmanlılarda hattatlara yazı çeşidine göre, ta'liknüvis, celi-nüvis, siyakat nüvis, çep-nivisan gibi isimler verilmiştir.<sup>1</sup>

Arap coğrafyasında ve çevresinde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda, Arap yazısının menşei ile ilgili genel olarak iki görüş ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi Arap yazısının Kuzey Sami alfabelerinden olan Ârâmî-Nabatî alfabelerinden türediği, diğeri ise Güney Arabistan'da ortaya çıkan ve Güney Sami alfabelerinden biri olan Himyerî ya da Musnedadı verilen bir yazıdan ortaya çıktığı zikredilmektedir. Klasik Arap kaynaklarının çoğunda ise Arap yazısının el-Himyerî ya da el-Musned adı verilen Yemen menşeli bir yazıdan türediği görüşünün hakim olduğu kaydedilmektedir. Bugün Arap yazısının kökeni konusunda müsteşriklerin üzerinde durduğu bilimsel verilere en uygun görüş ise, bu yazının Kuzey Sami alfabelerin bir kolu olan Ârâmî yazısından gelme Nabatî yazısından ortaya çıktığıdır.<sup>2</sup>

Araplardan başka, başta Türkler, İranlılar, Afganlar, Malezyalılar gibi hemen hemen bütün İslâm coğrafyasında bu yazının kullanıldığı bilinmektedir. Türkler XI. Asırdan itibaren Arap yazısını benimsemiş ve dinî ve edebî eserlerini bu yazı ile yazmaya başlamışlar ve bu yazıyı resmi ve gayr-i resmi yazışmalarında kullanmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm yazısı diye hürmet ettikleri bu yazıyı, ayrıca mimarinin her kısmında ince bir zevkle levhalara, câmî, medrese, hân, hamam, kervansaray, çeşme duvarlarına

<sup>1</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul,1317, s. 583; Ferit, Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 14.bsk., Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s. 341; Muhiddîn Serin, *Hat San 'atımız*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1982, s. 47.

<sup>2</sup> Kemal Tuzcu, *Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)*, Nüsha, Nüsha Yaz, Ankara, 2001, s. 158-160.



işlemişlerdir.<sup>1</sup> Osmanlı padişahlarından, devlet ve bilim adamlarından birçoğu güzel yazıyı öğrenmiş ve çok güzel yazı örneklerini bıraktıkları bilinmektedir. Ayrıca Osmanlı sultanları ve bazı devlet adamları hattatları koruyup desteklemişlerdir. Fatih Sultan Mehmed (1432-1481), sanat severliği ve sanatçıları desteklemesiyle batı ve doğu devletlerinde derin izler bırakmıştır. Bu dönemde çeşitli bölüklerden oluşan, aylıklı sanatkârların çalıştığı “ehl-i hiref” adı verilen bir teşkilat bulunmaktaydı. Bu teşkilat, Sultan II. Bayezid (1482-1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512-1520) döneminde genişleyerek faaliyetlerini sürdürmüştür. Kanunî Sultan Süleyman (1566-1574) döneminde ise hat ve tezhip doruk noktasına erişmiştir. Yine Fatih Sultan Mehmed saray teşkilatına bağlı Nakkaşhâne-i Rum ve Nakkaşhane-i Acem adlı iki atölye kurarak İslam dünyasında tanınmış sanatkârları cazip imkan ve ihsanlarla İstanbul’a davet etmiş ve yeni sanatkarların yetişmesi için her türlü imkan ve destek sağlanmış ve böylece aklâm-ı sittede meşhur otuz üç hattat yetişmiştir. Bu hattatlar Osmanlı zevkine uygun yeni bir hat ekolünün öncüleri olmuşlardır.<sup>2</sup>

Müslüman ve Osmanlı sanatkârlar, İslâm dininde resim ve heykel gibi sanat dallarına soğuk bakıldığı için sanat kabiliyetlerini çoğunlukla hüsn-i hat ve tezhipte kullanmışlardır. Bu sanat dallarında Osmanlıların ayrı bir yeri ve önemi vardır. “Kur’ân-ı Kerîm Mekke’de indi, Mısır’da okundu İstanbul’da yazıldı” sözü bu gerçeğin özlü bir ifadesidir.<sup>3</sup> Bilhassa medreseler, tekkeler bir bakıma güzel sanatların gelişip kurumsallaştığı ihtisas alanları gibi hizmet vermişlerdir. İslâm ve Osmanlı tarihinin hat ustaları medrese, tasavvuf ve tekke çevrelerinde himaye ve teşvik görmüş ve buralarda varislerini ve haleflerini yetiştirme yoluna gitmişlerdir. Ahmed Karahisarî (1468-1556), Mustafa Rakım (1757-1826), İsmail Hakkı Altunbezer (1873-1946), Mehmet Şefik Bey (1819-1880) ve Yesârî-zâde Mustafa İzzet (ö.1849) gibi meşhûr hattatlar bu ortamda yetişmişlerdir.<sup>4</sup>

XVII. yüzyılın ikinci yarısında II. Mustafa (1664-1704) ile III. Ahmed (1673-1736)’e hat hocalığı yapan Hâfız Osman (1642-1698), Kibletü’l-Küttâb (Hattatların Kiblesi) diye bilinen meşhur hattat Şeyh Hamdullah (1436-1526)’ın yazıları üzerinde yaptığı estetik değerlendirmeye yeni bir tarz ortaya koymuştur. Hafız Osman’ın açtığı bu çığır İslâm dünyasında bütün

<sup>1</sup> Muhiddin Serin, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>2</sup> Muhiddin Serin, “Osmanlılar,(Sanat)”, *DİA*, XXXIII, 569-570; Muammer Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1987, s. 6.

<sup>3</sup> Yılmaz Kurt, *Osmanlıca Dersleri II*, Ecdâd Yayınları, Ankara, 1993, s. 129.

<sup>4</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 13. Bsk., Ensâr Neşriyât, İstanbul, 2010, s. 71.

hattatları etkilemiştir.<sup>1</sup> Osmanlıların şu yazı çeşitlerini kullandıkları bilinmektedir.

### Aklam-ı Sitte

Aklam-ı Sitte (şes kalem) veya hutut-ı mevzune-i asliye diye adlandırılan altı çeşit yazı, kufî yazısının geliştirilmesi sonucu ortaya çıkan 1- Sülüs 2-Nesih 3-Muhakkak 4-Reyhanî 5-Tevkî 6-Rikâ' hatlarıdır.<sup>2</sup> Çoğunlukla aklam-ı sitte bu şekilde sıralanmaktadır. Fakat 1-Divânî 2-Rikâ' 3- Sülüs, 4-Talik 5-Nesih 6-İcâzet şeklinde sıralayanlar da vardır.<sup>3</sup> Hatt-ı Ta'likî aklam-ı sitteye ilave ederek bu sayıyı yediye (heft kalem) (yedi kalem) çıkarıncılar da olmuştur.<sup>4</sup> İslamiyet'in doğuşu sırasında Arap yazısı hem şekil bakımından hem de Arap dilini tespit ve ifade edebilecek bir yazı sistemi olarak çok iptidai seviyede idi. Zamanla bu yazı geliştirildi ve özelleştirildi ve Arapçayı tespit edebilen bir yazı sistemi olması sağlandı. Diğer taraftan şekil bakımından işlendi ve güzelleştirildi.<sup>5</sup> İslâm yazısında sanatlaşma yolunda ilk büyük ıslahatın, harflerdeki sertlikleri gideren yazıya eskiye nazaran yeni bir görünüm kazandıran Abbasî veziri hattat İbn Mukle (886-940) tarafından yapıldığı bilinmektedir. Şes kalem ya da aklam-ı sitte denilen altı çeşit yazıyı ortaya çıkardığı bilirse de bize kadar ulaşmış herhangi bir eseri bulunmamaktadır.<sup>6</sup>

### 1. Sülüs Hattı

Sülüs yazı, harflerin 1/3 ve 2/3 oranları esas tutularak yazılan bir yazı olmuştur. 2/3 düz, 1/3 u yuvarlak şeklinde izah edilmiştir. Sülüs hattının harflerinde hep bu oran korunmuştur.<sup>7</sup> Yazının sülüs (üçte bir) adını alması bu üçte iki ve üçte bir oranlarının muhafaza edilmesidir. Hat sanatını öğrenmeye çalışan kişi ilk olarak sülüs ile başlar. Bu hat hüsn-i hatta (güzel yazı) esas kabul edilir. Kufî'den sonra ilk gelişen yazı olmasından dolayı da ümmü'l-hutût (hatların annesi) kabul görmüştür.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Serin, "Osmanlılar, Sanat", *DİA*, XXXIII, 569-570.

<sup>2</sup> M.Şinasi Acar, *Türk Hat Sanatı*, İstanbul 1999, s. 21; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, Çeviren: Zeki Megamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976, III, 102.

<sup>3</sup> Ahmet Uğur, *Epigrafi ve Paleografi*, Ankara 1983, s. 6.

<sup>4</sup> Mahmut Bedreddin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*, III. kısım, Neşreden: Uğur Derman, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 325.

<sup>5</sup> M.Nihat Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *DİA*, II, 276.

<sup>6</sup> Hüseyin Subaşı, *Yazıya Giriş*, İstanbul, 1987, s. 7.

<sup>7</sup> Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, İstanbul, 1994, s. 56.

<sup>8</sup> Mehmet, Eminoglu, *Osmanlı Vesikalarını Okumaya Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 81; Süleyman Berk, *Hat San'atı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve

Sülüs hattı nesihle beraber meşhûr hattat İbn Mukle tarafından Kufe’de ortaya çıkarılarak geliştirilmiştir.<sup>1</sup> Daha sonra İbn Bevvab Ebu’l-Hasan Ali (413/1023) bu hat çeşidini geliştirmiş. Amasyalı Ebu’d-Dur Yakut Mustasımî (ö.698/1298) ise kaideleriyle tekamüle erdirmiştir. Sülüs hattı ortaçağ boyunca Dulkadiroğluları bölgesinde geliştirilmiş, oradan da Osmanlılara geçtiği kaynaklarında belirtilmektedir.<sup>2</sup> Osmanlı hattatları bu hat çeşidine ayrı bir ilgi göstermişlerdir. Sülüsün sanat ve estetiğin doruğuna çıkarmışlardır. Şeyh Hamdullah Efendi ve Hafız Osman bu hattı en mükemmel dereceye ulaştırmışlardır.<sup>3</sup>

Sülüs yazısı en çok kıt’amurakka, levhalarda, Kur’ân-ı Kerim’de sure başlarında, beyit ve kasidelerde kullanılır. Osmanlılarda ve İranlılarda sülüs yazısının en büyük hattatları ortaya çıkmıştır. Bu hat süratle yazılmadığı için Osmanlılarda günlük işlerde kullanılan bir yazıdan ziyade bir sanat yazısıdır. Osmanlı dönemindeki kitabeler, berat, fermanların bazı kısımları, kitap ve mecmuaların başlıkları ve önemli yerleri çoğunlukla sülüs hattı ile yazıldığı bilinmektedir.<sup>4</sup>

Sülüs yazısı şu şekilde sınıflandırılabilir.

**Celi Sülüs:** Gösterişli ve bazen serbest bir şekilde birbirine girmiş şekillerle görülmektedir. Bu yazı çeşidi çoğunlukla cami, mescit, türbe, kabir, çeşme kitabeleri ve levhalara yazılmıştır. En az normal sülüs ölçüsünün dört katı olan bu yazı, daha çok özel bir istifle, yani harfler yan yana ve bazı harfler üst üste getirilerek yazıldığı bilinmektedir.<sup>5</sup> Celi-sülüs Fatih devri hattatlarından Ali b. Yahya Sufi (ö. 882/1477)’nin açtığı tarz ile gelişti. Bununla beraber Amasyalı Şeyh Hamdullah’ın ve talebelerinin celi-sülüsün gelişmesine de hizmetleri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Fakat bu hususta meşhur hat sanatkârı Ahmed Karahisârî’yi (1465-1556) zikretmeden geçmek uygun değildir. Karahisârî ile oğlu ve talebesi Hasan Çelebi’nin İstanbul’da Süleymaniye ve Edirne’de Selimiye camilerindeki ve başka eserlerdeki Kanunî devrinin azamet ve vakarını hendesenin nizamında aksettiren yazıları celi-sülüsün mimari abideleri nasıl tamamlayan bir unsur olabildiğini göstermek açısından kayda değerdir. Bu sanatkârlarla celi-sülüsün büyük üstadı Mustafa Rakım’ın arkasından

---

Meslek Eğitim Kursları (İSMEK) yay., İstanbul, tarihsiz, s. 59.

<sup>1</sup> İbn Hallikân, *Vefeyatu’l-A’yan* Kahire, 1310, I, 125.

<sup>2</sup> Cahit Baltacı, *İslâm Paleografyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1989, s. 24; Acar, a.g.e, s. 20.

<sup>3</sup> Subaşı, *Yazıya Giriş*, s. 11; Kurt, a.g.e., II, 130.

<sup>4</sup> M.Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmî*, İstanbul, 1992, s. 40; Ülker, a.g.e, s. 5.

<sup>5</sup> Baltacı, a.g.e., s. 24.

gelenler ve onu takip edenler, hat sanatının zirveye ulaştığı ve yolun sonuna gelindiği zannının hâkim olduğu her merhalede yeni yollar açabilmişler ve onu üst seviyeye ulaştırmışlardır.<sup>1</sup>

**Sülüs-i Müsenna:** Müsenna çift yazı anlamına gelmektedir. Çift yazı şekli bütün hat çeşitlerinde kullanılmakta ise de daha çok sülüste kullanılır. Bu yazıya aynalı yazı da denilir. Bu yazı ile kaleme alınan bir metni okumak kolay değildir. Bu yazının üstadları İran'da ortaya çıkmıştır. Gazete başlıkları bu yazı ile yazılır. Osmanlılarda az da olsa mühürlerde ve madalyalarda kullanılmıştır.<sup>2</sup>

## 2. Nesih Hattı

Nesih, kelime anlamı ortadan kaldırmak iptal etmek anlamındadır. Özellikle kitap yazımında diğer yazı çeşitlerine göre daha fazla kullanıldığı için bu ismi aldığı söylenmektedir.<sup>3</sup> Nesih yazısı sülüs yazısının inceltmesinden ortaya çıktığı bilinmektedir. Nesih yazısının çok ince yazılan şekline gubâri denilir.<sup>4</sup> Sülüs yazısının 2/3 ü nesh edilip 1/3 kalınlığında yazılmasından dolayı nesih adını almıştır.<sup>5</sup> Kitap yazısı nesih yazısına dayanmaktadır. Dolgun, rahat, açık ve tok bir yazı olmasından dolayı en çok okunaklı ve en çok yayılan yazılardandır.<sup>6</sup> Tarihi kaynaklarda bu yazının İmâmü'l-Hattan olarak bilinen İbn Mukle tarafından icat edildiği gösterilmektedir. Bununla beraber İbn Mukle'den yüz sene öncesine ait nesihe çok benzeyen örnekler de rastlanılmıştır.<sup>7</sup> Ali b. Bevvab, İbn Mukle'nin hatlarını bir araya getirerek nesih hattını mükemmel bir seviyeye ulaştırmıştır.<sup>8</sup>

Bu yazı daha çok kitabelerde, paralarda, levhalarda, mühürlerde, Kuran-ı Kerim, tefsir, hadis, dua gibi kitapların yazılmasında tercih edilmiştir. XII-XIII. asırlarda Eyyübiler devrinde kullanılan Nesh-i Eyubî; XIV. yüzyılında Mısırda Memlûklular döneminde meşhur olan, Nesh-i Memlûki; XII-XIII yüzyıllarında Anadolu Selçuklu Döneminde gelişen Nesh-i Selçuki; Osmanlıların Selçuklulardan alıp geliştirdikleri Nesh-i Osmanî gibi belli başlı çeşitleri vardır. Osmanlı hattatları yazıyı süslerden

<sup>1</sup> Çetin, a.g.m, s. 279-280.

<sup>2</sup> Gökbilgin, a.g.e, s. 40.

<sup>3</sup> Berk, a.g.e., s. 59.

<sup>4</sup> Acar, a.g.e, s. 21.

<sup>5</sup> Kurt, a.g.e., II, 130.

<sup>6</sup> Muharrem Ergin, *Osmanlıca Dersleri*, s. 21.

<sup>7</sup> Gökbilgin, a.g.e, s. 36; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. İstanbul, 1993, II, 677 .

<sup>8</sup> Pakalın, a.g.e., II, 667.

arındırarak zirveye çıkarmışlardır.<sup>1</sup> Bu hattın çok güzel örneklerini ortaya koymuşlardır. Şeyh Hamdullah Efendi, Hafız Osman, Mustafa Râkım Efendi, İsmail Zühdü (ö.1806), Mehmet Şevki Efendi (1829-1887) gibi hattatlar nesih yazısı ile paha biçilmez pek çok Kur'an-ı Kerim ve dini eserler kaleme almışlardır.<sup>2</sup> Nâme suret defterleri nesih yazısı ile yazılmıştır. Hâfız Osman'ın yazdığı yirmi beş Mushaf-ı şerif bu Mushaflardan bazıları okunuşundaki kolaylık sebebiyle basılarak bütün İslam alemine yayıldığı bilinmektedir.<sup>3</sup>

### 3. Tevki' Hattı

Sülüs yazısına göre harflerin boyları, çanaklar, küpler elifler daha kısa, küçük ve kıvraktır. En belirgin özeliği birleşmeyen harflerin birleşmesidir.<sup>4</sup>Tevki' hattı birleşmesi gereken harflerin birbirlerine adeta bağlanarak yazıldığı hareketli bir hat çeşididir. Bunun dışında sülüse benzer.<sup>5</sup> Yarısı düz ve yarısı yuvarlak şekilde yazılan bir yazı olduğu bilinir. Kalem kalınlığı sülüs gibi 1 mm. civarındadır. Osmanlılarda çok az kullanılmıştır.<sup>6</sup> Fermân, menşur, süferâ, nâme ve beratlarda, mahkemelerden çıkan vakfiye suretleri tevki' yazısı ile kaleme alınmıştır.<sup>7</sup> Daha sonra yerini divânî yazıya bırakmıştır.<sup>8</sup>

### 4. Rik'a Hattı

Rik'a kelimesi lugatte küçük sayfa ve mektup anlamına gelmektedir. Düzlüğü ve yuvarlağı değişik çoğu harfleri bitişik olduğu bilinmektedir.<sup>9</sup> Kalem kalınlığı belli bir ölçüsü olmadığı gibi değişebilir. Sür'atle yazıldığı için harfler bitişiktir.<sup>10</sup> Osmanlılarda ortaya çıkan Rik'a yazısından farklıdır. Rika' yazısı haberleşmede kullanılmıştır. Rik'a hattının mucidi Ebu'l-Fazl b. Hazm (ö. 518)'dir. Osmanlılarda küçük resmî dairelerde ve hususî yazışmalarda bu hat kullanılmış ve son dönemde neşredilen bazı basılı eserlerde de rika' yazısı kullanıldığı bilinmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca Kur'an-ı

<sup>1</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 26.

<sup>2</sup> Kurt, a.g.e, II, 13.

<sup>3</sup> Serin, a.g.e., s. 571.

<sup>4</sup> Berk, a.g.e., s. 61.

<sup>5</sup> Subaşı, a.g.e., s. 13.

<sup>6</sup> Kurt, a.g.e., II, 130.

<sup>7</sup> Eminoğlu, a.g.e., s. 85.

<sup>8</sup> Berk, a.g.e. s. 59.

<sup>9</sup> Habib, *Hatt ve Hattatan*, İstanbul, 1305, s. 21.

<sup>10</sup> Müstakimzâde Süleyman, *Tuhfe-i Hattâtin*, İstanbul, 1928, s. 79.

<sup>11</sup> Baltacı, a.g.e, s. 29.

Kerîmlerin ve ilmî eserlerin sonunda dua ve ketebe kaydında<sup>1</sup>, icâzet belgesinde bu yazı kullanılmıştır.<sup>2</sup>

### 5. Muhakkak Hattı

Kelime olarak muntazam ve muhkem gibi anlamlara gelmektedir. Harfleri sülüs yazısına göre daha büyüktür. Yatay harfler ve harflerin yatay kısımları daha yayık ve uzun olduğu görülmektedir. Çanaklar genişçe ve sülüs yazısına göre daha düzdür. İstifli olarak yazılmaz, satır halinde yazılan bir yazı çeşididir.<sup>3</sup>Kufiden doğan en eski yazılardandır. Bu sebeple kufî'nin çok şekillerini koruduğu görülmektedir.<sup>4</sup> Muhakkak ve reyhânî birbirine yakın iki tarz olup muhakkak reyhânînin büyüğüdür. V/XI. asırda Mushaf-ı şerif istinsahında kufî'nin yerini almıştır. İbnu'l-Bevvâb'ın ve onun mektebini devam ettirenlerin Yakut Mustasımî (ö.698/1298) ve talebelerinin en çok meşgul oldukları hat muhakkaktır. Hicri V. asırdan itibaren muhakkak yerini sülüse bıraktı. Muhakkak Selçuklar devrinde Mushaf-ı şeriflerde en sık görülen hat çeşidi olarak devam etti.<sup>5</sup> Kaynaklar Osmanlıların ise bu yazıyı daha çok "besmele" yazmakta kullandıklarını kaydetmektedir.<sup>6</sup>

### 6. Reyhânî Hattı

Bu hat Ebu'l-Fazl İbn Hâzin tarafından icad edilmiştir.<sup>7</sup> Kalınlığı sülüs gibidir. Gözü kapalı harf yoktur. İbn-i Bevvâb tarafından bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>8</sup> Muhakkak hattından geliştirilmiştir. Uzun harfler şekil bakımından değil 'rab bakımından birbirinden farklılık arz etmektedir. Osmanlılarda daha çok "besmele" yazımında tercih edilmiştir.<sup>9</sup> Reyhânî Mushaf-ı şerif istinsahında kûfî'nin yerini almış, fakat daha sonraları fevkalâde gelişen sülüs ve nesih hattı karşısında varlığını

<sup>1</sup> Ketebe Kaydı: Hattatın yazdığı yazının altına şahsi imzasını koyması anlamında kullanılır. Çırak katip, ketebe atmaya başlamadan evvel ustasından icazetname alırdı. Hatta bazıları ketebelerinden sonra ustasının ismini ilâştirir, bazıları ise alçakgönüllülük olsun diye isminden önce, belki de sonra, 'garib', 'fakir' gibi sıfatları kullanmayı tercih ederlerdi (Pakalın, a.g.e., II, 250-251).

<sup>2</sup> Subaşı, a.g.e. s. 13.

<sup>3</sup> Berk, a.g.e. s. 61.

<sup>4</sup> Kurt, a.g.e., II, 130.

<sup>5</sup> Çetin, a.g.m., s. 279.

<sup>6</sup> Kurt, a.g.e, s. 130.

<sup>7</sup> Eminoglu, a.g.e, s. 85.

<sup>8</sup> Ülker, a.g.e. s. 13.

<sup>9</sup> Kurt, a.g.e, s. 131.

sürdüremediği için XVI. yüzyılda terkedildiği bilinmektedir.<sup>1</sup>

### **Diğer Yazılar**

Osmanlı döneminde aklam-ı sitte dışında kullanılan hat sanatları şunlardır:

#### **Ma'kili Hattı**

İslam yazısının karakteristik ilk şekli ma'kili yazısıdır.<sup>2</sup> Bu yazı diğer hat çeşitlerinin esas kaynağı kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Bu yazıya ma'kili denmesinin sebebi bilinmemektedir. Fakat kelimenin lügat anlamı ile yazı şekli arasında bir ilgi vardır. Ma'kili sözlükte kale gibi sığınulacak yer veya sarp yere denilir. ma'kili yazıda şöyle tarif edilmektedir. Tamamı (hurûf-ı musattah) köşeli harflerden oluşup kendisinde (hurûf-ı müdevver) yuvarlak harfler yoktur. Yani harflerin hepsi düz, köşeli, geometriktir. Bu sebeple sertlik ve kat'ilik ifade eder. Sarp ve dikdörtgen biçimde bir yazı olup, gözlü ve başlı harfler kare biçimindedir. Harflerin çoğu dört hareketle oluşur. Bundan dolayı "ma'kili'yehattı satrancilli" de denildiği bilinmektedir.<sup>4</sup>

Ma'kili yazı İslamiyet'ten önce abide yazısı olarak kullanılmıştır. El ve kalemle yazarak değil, hendese ve nakış aletleriyle çizerek, hakk ederek meydana getirildiği tarihi kaynaklarda belirtilmektedir. İslamiyet'ten sonra da abide yazısı olarak kullanılmış ve hep çizerek ortaya konmuştur. Osmanlılarda da çoğunlukla abide yazısı olarak tercih edilmiştir. Ma'kili yazı kalın ve ince olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır, kalınlarına celi ma'kili de denilmektedir.<sup>5</sup>

#### **Kufî Hattı**

En eski Arap yazılarından biri olup Arap yazı çeşitlerinin anası (ummu'l-hutut) olarak kabul edilmektedir. Kufi elifbası 22 harften oluşur. ma'kili hattı belli ölçülerde yuvarlaklaştırılıp, yumuşatılarak kufî yazısı ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Ma'kili yazı kalemle yazılmaya elverişli olmamasından dolayı, harflerin köşeleri daha sonra yuvarlaklaştırılmış, bu şekliyle

<sup>1</sup> Subaşı, a.g.e, s. 10.

<sup>2</sup> Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, s. 117.

<sup>3</sup> Mahmut Bedreddin Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, 4.bsk., Ankara, 1983, s. 8.

<sup>4</sup> Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli I*, s. 77.

<sup>5</sup> Yazır, a.g.e, I, 77-78.

<sup>6</sup> Kurt, a.g.e., II, 129.

Kufe’de çok kullanıldığı ve orada bir ekol meydana geldiği için kufî adıyla anılmaya başlandığı bilinmektedir.<sup>1</sup> Kufî’den aklam-ı sitte denilen şeş kalem muhakkak, reyhanî, sülüs, nesih, tevkî, rıka’ gibi yazılar ortaya çıkmıştır. Bazı tasniflerde ta’lik de buna eklenerek heft kalem (yedi yazı çeşidi) denilmiştir.

Kufî yazısının en eski bir kitabesine 568’de rastlanılmıştır. Bu yazının en meşhur hattatları Hz. Ali (599-661) ve İbn Mukle olduğu rivayet edilmektedir.<sup>2</sup> Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden beri kullanılmaktadır. İslam devrinde Kufî’nin en eski örneğine Hz. Peygamber (s.a.v)’in Mısır valisi Mukavkis’a 7/628 senesinde gönderdiği mektupta, Hz. Osman (580-656) ve Hz. Ali’nin mushaflarında ve hicrî 31 senesine ait bir mezar kitabesinde rastlandığı kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>3</sup>

İlk dönem kufî kitabeler, çelik bir kalem ile çukur olarak kazılmış, kabartma kufî kitabeler ise XIV. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Kufî hattının en parlak dönemi X-XII. yüz yıllar arasında olmuştur.<sup>4</sup> Hulefâ-yi Râşidin(dört halife) (632-661) ve Emeviler (661-750) döneminde Kufî hattı ile mushaflar yazılmış. Emevî dönemi meşhûr hattatlarından Kutbeel-Muharrir’,kufî yazısında büyük bir gelişime göstermiş ve bu hattan celî, tumar, sülüseyn ve sülüs olarak dört çeşit hat ortaya çıkardığı ileri sürülmektedir.<sup>5</sup> Fekete’ye göre, Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde, kufî yazısı pek fazla kullanılmadı. Sonraları özellikle cami, medrese gibi dinî eserlerin kitabelerinde, levhalarda, sikkelerde ve diplomatik ilmi bakımından önemli olan mühürlerde kullanıldı. <sup>6</sup>

Kufî hattının birçok çeşidi bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz Kutbe el-Muaharrir’in çeşitlendirdiği dört tip kufî yazısının dışında Hulefâ Kûfisi, Emevi Kufisi, Fatımî Kufisi, Mağribi Kufisi, Fasi Kufî, İranî Kufî, Selçukî Kufî ve Osmanî Kufî vardır.<sup>7</sup>

### **Kufî-i Âtik:**

Çoğunlukla eski kitabelerde görülmektedir. Ummu’l-Hutut(hatların anası) olarak bilinir. Kalın kalemle yazılana Celi Kufî, ince kalemle yazılana İnce kufî denildiği bilinmektedir. Kufî-i atikte yazıya çizgiler hakimdir. Yuvarlak ve eğri çizgiler daha çok olup süsleme unsurları bu yazıda yer

<sup>1</sup> Yazır, a.g.e., I, 79.

<sup>2</sup> Gökbilgin, a.g.e, s. 34.

<sup>3</sup> Baltacı, *İslam Paleografyası*, s. 23.

<sup>4</sup> Gökbilgin, a.g.e, s. 34.

<sup>5</sup> Kurt, a.g.e, s. 129; Uğur, a.g.e., s. 7.

<sup>6</sup> Serin, a.g.m., s. 569.

<sup>7</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 23.



almaz.<sup>1</sup>

**Kufî-i Müzeyyen:** XIII. yüzyıldan itibaren adından da anlaşıldığı gibi süsleme yazısı olarak kullanılmıştır.<sup>2</sup>

**Çiçekli Kufî:** Resimleştirilmiş bir yazı türüdür. Uzun harfler ve dendan denilen dişlerin tepesi çiçeklerle süslenmiştir.<sup>3</sup>

**Kufî-i Satrancî:** Aklâm-ı sitte klasik ölçü ve kuralları meşhur hattat Yakut el- Musta'simî tarafından ortaya konulunca yazının tarihi seyri önemli bir merhaleye erişmiştir. Bu gelişmenin ardından Kufî yazının kullanım alanı azalmaya yüz tutmuştur. Satranç tahtasında olduğu gibi, harfler karelere bölünmüş kağıt üzerine yazılarak karelerin sırası harflere göre düzenlenmiştir.<sup>4</sup>

### Siyâkat

Osmanlı Devletinde kullanılan okunması en zor yazı çeşididir. Kelimelerde kısaltma yapılmış, çok defa nokta da kullanılmamıştır. Okunabilmesi tecrübe ve beceri isteyen bir şifre yazısıdır. Harekenin olmadığı siyâkat yazısında, harfler de birbirine kaynamış vaziyettedir. Sanat gözetilmez. Ehli tarafından yazılıp yine ehli tarafından okunabilen bir yazı çeşidi olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup>

Bir bakımda rik'a ile divânî kırmasının birleşimi gibi, bir bakımda da diğer yazı çeşitlerinden apayrı bir özellik ve görünüm arz etmektedir. Ortaya çıkışı konusunda değişik rivayetler bulunmaktadır. Selçuklular döneminde de bu yazıya benzer bir yazının varlığından söz edilmekte ise de bunun siyâkat olduğu konusunda elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır.<sup>6</sup> Kaynaklarda ilk defa Irak'ta Abbasiler zamanında Araplar tarafından icat edildiği kaydedilmekte ise de ona esas şeklini kazandıranın Osmanlılar olduğu bilinmektedir. Selçuklular döneminde Anadolu'ya gelmiştir. Osmanlı hattatlarından Hüsâm Rumî bu hattı ilk defa kullandığı rivayet edilmektedir. Bu yazıyı ilk inkişaf ettiren Tâcizâde Cafer Çelebi (ö.1515) olmuştur. Osmanlı devletinde arazi ve emlak defterleri, defter-i Hâkânî ve mâlî konular gibi resmi kayıtlarda kullanılmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 23.

<sup>2</sup> Gökbilgin, a.g.e., s. 35.

<sup>3</sup> Baltacıoğlu, a.g.e., s. 23.

<sup>4</sup> Serin, a.g.m., s. 569.

<sup>5</sup> Subaşı, a.g.e. s. 18; Ülker, a.g.e, s. 14.

<sup>6</sup> Mahmut Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, s. 144.

<sup>7</sup> Serin, a.g.e., s. 76; Kurt, a.g.e., II, 132.

Siyakat yazısının ayrı rakamları bulunmaktadır. Çoğu defterlerde normal rakamlar yerine şifre rakamlar tercih edilmiştir.<sup>1</sup>

### Rik'a Hattı

XV. Asırda Dulkadiroğulları arasında ortaya çıkmış ve daha sonra Osmanlılar tarafından geliştirilip zenginleştirilerek 1928 harf inkılabına kadar kullanılmıştır.<sup>2</sup> Divânî harflerinin küçültülüp sadeleştirilmesiyle geliştirilmiştir.<sup>3</sup> Süratli ve kolay yazma ihtiyacını karşıladığı için, harf şekillerinin bir çok ayrıntısı ihmâl edilmiş, zülfeler düşmüş, gözlü harfler kapanmış, dişli harflerin dişleri dümdüz olmuş, ikili üçlü noktaları birbiriyle birleşerek tek nokta olmuş harflerdeki bir çok eğriler gerilerek düz çizgiler, yahut kırılarak köşe halini almıştır.<sup>4</sup>

Rik'a hattı mektup, pusula, bütün özel ve resmi yazışmalarda ve son dönem bazı basılı eserlerde kullanılmıştır. Rika' yazısından farklı bir hat çeşididir.<sup>5</sup> Harflerin düz ve kısa olmasından dolayı çabuk yazılmaya ve birbirine bitişirmeye elverişlidir. Fakat okunmasının kolay olduğu söylenemez.<sup>6</sup> XIX. asrın başlarında gelişmeye başlayan rik'a XX. asırda iki ayrı rik'a kullanılmıştır. Birincisi eski rik'a denilen (Bab-ı Âli rik'ası) veya Mumtaz Efendi (1810-1871) rik'ası, diğeri İzzet Efendi (1841-1903) rik'asıdır.<sup>7</sup> İzzet Efendi rik'asının sanat özelliği daha fazladır. Hattat Hamid Aytaç (1891-1982 ve hattat Halim Bey(1898-1964)'in Mumtaz Efendi rik'ası tarzında güzel örnekler verdiği bilinmektedir.<sup>8</sup>

Mumtaz Efendi rik'asının genel karakterleri şöyle sıralanabilir:

Bütün divanî yazı özelliklerinden arındırılmıştır.

Şekillerin, dikey kısımları sağdan sola ve yukarıdan aşağıya 22-23 derece eğri bir çizgi üzerinde durmaktadır.

Şekillerin yatay kısımları dümdüz bir çizgi üzerine yerleşmektedir.

Eğri çizgiler yerini doğru çizgilere bırakmıştır.

İzzet Efendinin rik'asının ana özellikleri ise şöyle sıralanabilir:

Sola doğru eğrilen dikey çizgiler tam dikeyleşmiştir.

<sup>1</sup> Kurt, a.g.e., II, 132.

<sup>2</sup> Baltacı, a.g.e, s. 29.

<sup>3</sup> Berk, a.g.e., s. 66.

<sup>4</sup> Kurt, a.g.e., II, 132.

<sup>5</sup> Eminoğlu, a.g.e., s. 85.

<sup>6</sup> Mahmut Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, s. 142.

<sup>7</sup> Serin, a.g.e., s. 76.

<sup>8</sup> Berk, a.g.e., s. 66.

22-23 derece sola doğru eğrilen yatay çizgiler tam yatay olmuştur.

Düz çizgiler artmıştır.

Çizgiler çok keskinleşmiştir.

Divanî özelliklerden hiçbir iz kalmamış.

Estetik karakter çok fazlalaşmıştır.<sup>1</sup>

Zamanla Mumtaz Efendi rıkası unutulmuş, hattatlar İzzet Efendi üslubu ile yazmışlardır.<sup>2</sup>

### Ta'lik

Talik yazısı İran'da ortaya çıktığı için Acem yazısı da denilmektedir. Kelime olarak ta'lik asma, ilişirme demektir. Harfler asılmış gibi görüldüğü için bu ismi aldığı bilinir. Bu yazının en büyük özelliği, eğri çizgilerle yazılması, adeta harflerin asılmasıdır.<sup>3</sup> Yazının yer yer incelik yer yer kalınlaşması yazıya ayrı bir görünüm vermektedir. Yazı sade düzenli bir görünüme sahip çanaklar ve uzayıp giden "keşideler" hattın en göze çarpan özelliğidir. Zirâ elif ve lâmlar soldan sağa doğru eğilmiş; gözlü harflerin gözleri kapanmış; ke, sin, be, te, se harflerinin ise kolları uzatılmıştır.<sup>4</sup> Mustakîmzâde'ye göre bu hattın mucidi Tebrizli Mir Ali,<sup>5</sup> Habib Efendi'nin nakline göre ise, Hoca Ebu Al'dir.<sup>6</sup> Yapılan araştırmalar Hoca Ebu Al'in bu hattın mucidi olduğu görüşü ağır basmaktadır.<sup>7</sup> Bu hattın, ta'lik celisi, ince ta'lik, ta'lik kırması, nesta'lik gibi çeşitleri bulunmaktadır. Nesta'lik, nesih ile ta'lik'in karışımından ortaya çıkmıştır.<sup>8</sup>

Ta'lik İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı Meşihat Dairesi ve ilmiye sınıfının resmi yazısı olmuştur. Muhâsebât, vesikalar, edebi eserler ve bilhassa divânlar, şiirler nesta'lik ve incesi ile yazıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. XVIII. asırdan itibaren mimari eserlerin kitabelerinde, mezar taşlarında celi nesta'lik ile yazılmıştır.<sup>9</sup> İlmiye yazılarından fetvâ, kadı arzı, hüccet, şer'iyye sicillerinde, bazı kitabeler, mezar taşlarıdata'lik yazısı kullanılmıştır. Bu sebeple Osmanlı paleografyasında önemli bir yer

<sup>1</sup> Baltacıoğlu, a.g.e, s. 66.

<sup>2</sup> Serin, a.g.m., s. 573.

<sup>3</sup> Baltacı, a.g.e, s. 28.

<sup>4</sup> Kurt, a.g.e., II, 131.

<sup>5</sup> *Tuhfe-i Hattatin*, s. 66; Serin, a.g.e, s. 66.

<sup>6</sup> Gökbilgin, a.g.e., s. 41.

<sup>7</sup> Serin, a.g.e, s. 66.

<sup>8</sup> Kurt, a.g.e., II, 131.

<sup>9</sup> Serin, a.g.m., s. 572.

almaktadır.<sup>1</sup>

### Divânî Hattı

Terim olarak, padişahın iradelerini emirlerini, buyruklarını yazmak için kullanılan yazı demektir. Akkoyunlu ve Karakoyunlular'da kadim ta'lik resmi yazışmalarda tercih edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1423-1478)'ı mağlup ettikten sonra İstanbul'a getirdiği İranlı hattatların kadim ta'lik yazısını işlemesinden ortaya çıktığı söylenir.<sup>2</sup> Tevki' ve ta'lik özelliklerini taşıyan divânî hattı İran kökenli olmakla birlikte Osmanlılar tarafından zenginleştirilip geliştirilmiştir. Divânî hat, Fatih Sultan Mehmed döneminde önem kazanmıştır. Osmanlı hattatları yazının İran üslubunu değiştirerek okunması ve yazılması kolay, göze hoş gelir bir şekle dönüştürdükleri kaynaklarda belirtilmektedir. Osmanlı devletinin resmi yazısıdır. Fermân, berât, nâme, ahidnâme, sebeb-i tahrir hükümleri, mühime, şikâyet ve ahkâm defterleri gibi divânî hümayunda tutulan kayıtlar divânî hat ile yazılırdı. Sadece sarayda kullanıldığı için dışarıda kullanılması yasaklanmıştır.<sup>3</sup>

Divânî yazının celî divânî çeşidi de bulunmaktadır. Mülknâme, menşûr, tımar tevcihi gibi önemli kişilere verilen berâtlar ve nâme ve ahidnâme-i hümayunlar, celî divânî ile yazılırdı.<sup>4</sup> Divânî yazı ile celî Divânî arasında şu farklar bulunmaktadır:

Divânî yazıda hareke ve tezyini işaretler bulunmamasına karşı, celî divânî yazıda hareke ve tezyini işaretler vardır. Celî divânîde kelimeler yer yer istiflenmiş ve harf araları hareke ve diğer tezyinî unsurlar ve küçük noktacıklarla doldurulduğu bilinmektedir.

Divânî istifsiz, satır halinde yazılmasına karşı, celî divânî yazı istifli ve girift yazılır.

Celî divânî geniş ağızlı kalemle yazılır.

Son dönem meşhûr divânî ve celî divânî hattatlarını şöyle sıralayabiliriz. Sâmi Efendi (1838-1912), Ebûbekir Nâsih Efendi (813-1885), Kâmil Akdik (1860-1941), Vahdetî Efendi (1883-1871), Mehmed Şefik Bey (1820-1880) Recai Efendi (ö.1291/1874), Aziz (1872-1934), İsmail Hakkı Altunbezer (1869-1946), Ferid Bey (1858-1925) Mehmed İzzet Efendi (1841-1904) ve

<sup>1</sup> Kurt, a.g.e, II, 131.

<sup>2</sup> Berk, a.g.e. s. 63 (M.Uğur Derman'dan naklen).

<sup>3</sup> Subaşı, a.g.e., s. 16; Berk, a.g.e., s. 63-64.

<sup>4</sup> Serin, a.g.m., s. 572.

Halim Özyazıcı (1898-1964), Hamid Aytaç (1891-1982).<sup>1</sup>

### Sonuç

Osmanlı döneminde, İslâm kültüründe yazıya verilen değer ve ayrıca geçmişin kültür birikiminin aydınlatılması, değerlendirmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması yazı sayesinde olması hasebiyle hat sanatı önem kazanmıştır. Özellikle Osmanlı kültürü içinde hat sanatı çok ilerlemiş Osmanlı hattatları, altı asır süren Osmanlı döneminde, aklâm-ı sitte denilen sülüs, nesih, rik'a, talik, divânî ve siyâkat yazılarını zenginleştirip geliştirmişlerdir. Bu yazılar XIX. ve XX. yüzyıllarda en parlak seviyeye erişmiş ve o gün Osmanlı hâkimiyetindeki Suriye, Irak, Mısır gibi ülkelerde de bu Osmanlı hat üslubu benimsenmiştir.

### Kaynaklar

- Acar, M.Şinasi, *Türk Hat Sanatı*, İstanbul,1999.
- Arseven, Celâl Esad, "Paleografi", *Sanat Ansiklopedisi*, M.E.B., C. IV, İstanbul,1983.
- Ayvazoğlu, Beşir, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul,1989.
- Baltacı, Cahit, *İslâm Paleografyası*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1989.
- Berk, Süleyman, *Hat San 'atı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitim Kursları (İSMEK) yay., İstanbul, tarihsiz.
- Çetin, M.Nihat, "Aklâm-ı Sitte", *DİA*, C.II, İstanbul, 1989.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 14.bsk., Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Eminoğlu, Mehmet, *Osmanlı Vesikalarını Okumaya Giriş*, Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 10.baskı, Ankara, 2010.
- Gökbilgin, M. Tayyib, *Osmanlı Paleografa ve Diplomatik İlmi*, İstanbul, 1992.
- Habib, *Hatt ve Hattattan*, İstanbul, 1305.
- İbn Halikân, *Vefeyatu'l-A'yan*, Kahire, 1310.
- Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, İstanbul, 1994.

---

<sup>1</sup> Berk, a.g.e., s. 64.

- Kurt, Yılmaz, *Osmanlıca Dersleri II*, Ecdâd Yayınları, Ankara, 1993.
- Müstakimzâde Süleyman, *Tuhfe-i Hattâtin*, İstanbul, 1928.
- Pakalın, M.Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B., C. II, İstanbul, 1993.
- Sâmî, Şemseddin *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1317.
- Serin, Muhiddin, "Osmanlı, (Hat)", *DİA*, C. XXXIII, İstanbul, 2007.
- Serin Muhiddîn, *Hat San'atımız*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1982.
- Tuzcu, Kemal *Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)*, Nüsha Yaz, Ankara, 2001.
- Uğur, Ahmet, *Epigrafi ve Paleografi*, Ankara 1983.
- Ülker, Muammer, *Başlangıçtan Günümüze Türk Hat Sanatı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1987.
- Yazır, Mahmut Bedreddin, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, 4.bsk., Ankara, 1983.
- , *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*, I, III., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Neşreden: Uğur Derman, Ankara, 1972, 1989.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 13. Bsk., Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, Çeviren: Zeki Megamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976, III.

## Kur'ân'ın Öngördüğü Dostluk

M.Vehbi ŞAHİNALP\*

### Özet

İnsan, sosyal bir varlık olarak başta hemcinsleri olmak üzere birçok varlıklarla ilişki kurmak durumundadır. İnsanların her kesimiyle barış anlayışı içinde olmak, Kur'ân'ın temel ilkesi olmakla beraber, herkesle aynı düzeyde dost veya sırdaş olmak, Kur'ân'ın prensiplerine aykırıdır. Bu nedenle bir Mü'min açısından sosyal hayatta dostluk kurmaya değer insanların nitelikleriyle dostluklarından kaçınılması gereken kişilerin nitelikleri Kur'ân-ı Kerim'in farklı yerlerinde, belirtilmiştir.

Bu amaçla konuyla ilgili ayetlere ilişkin çeşitli tefsir kitaplarındaki yorumlar, ilgili hadislerle karşılaştırıldıktan sonra, bu noktadaki olumlu ve olumsuz nitelikler, iki kategoride ele alınarak değerlendirilmiştir.

Bu kapsamda; Tefsir alanında el-Kurtubî'nin *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kuran'ı* ile ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf'ı*; hadis alanında Buharî ve Müslim'in *Sahih'leri*; kelâm alanında Gazalî'nin *el-Munkizu mine'd-Delal'ı*; dil ve edebiyat alanında İbn-ü Manzur'un *Lisanü'l-Arab'ı* ile ez-Zübeydî'nin *Tacü'l-Arus'u* temel kaynaklar esas alınmıştır.

*Anahtar kelimeler:* Veli, Sadık, Refik, Halil, Vüd, Vedûd, Bitane, Velice.

*Abstract:*

Human, as a social being, has to conduct relationships with other humans and many other creatures.

Although being in peace with everybody is a fundamental principle of the Qur'an; on the contrary, it is against the Qur'an to have same level of relation with everybody.

For this reason, features of people who are deserved to get closed and

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

the other group's features who are deserved to get away from are mentioned in different places of the Qur'an.

For this purpose, comparison of tafsir and hadith sources have been made in this regard and the issue was reviewed in two categories with regard to their negative and positive points.

To study the topic, Kurtubi's *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kuran* and Zemahsheri's *el-Keshshaf* as tafsir sources; Buhari's and Muslim's *Sahihs* as Hadith sources; Gazali's *el-Munkizu mine'd-Delal* as Kalam source; Ibn Manzur's *Lisan al Arab* and ez-Zubeydi's *Tacu'l-Arus* used as dictionary and literature sources

*Key Words:* Wali, Sadik, Rafiq, Khalil, Wud, Wadud, Bitana, Walice,

## I. Giriş

### Kur'ân-ı Kerim'de Dostluğun Karşılığı Olarak Geçen Kavramlar

#### 1. الود [el-Vüddü]

Bu kelime, istemek, sevmek, dilemek, temenni etmek ve hoşlanmak anlamlarına gelen ود يود fiilinin mastarıdır. Mastar olarak; dostluk, muhabbet ve sevgi anlamlarında kullanılır. Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de bir yerde olmak üzere şöyle geçmektedir: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا* (*İman edip Salih ameller işleyenlere gelince, Rahman (olan Allah, dünyevî bir mükâfat olarak) onlar için (gönüllere) bir sevgi ve dostluk koyacaktır.*)<sup>1</sup>

Ayette Rahman tarafından gönüllere sevgi bırakılmasının bildirilmesi, sevginin Allah'ın bir rahmeti olduğunu gösterir. Mü'min iman ve İslâmiyetiyle, sevme sıfatını kazandığını gibi, sevmeyi de hak etmektedir. Zira, "Muhabbet vasfı muhabbete lâyıktır."<sup>2</sup> Sevgi ve dostluk Allah Teâlâ'nın bir rahmet eseri olduğuna göre insan, fitraten sevmeye ve sevmeye muhtaçtır.

Bilindiği gibi, gerek İslâm'ın zuhurunda, gerekse tarihin diğer birçok dönemlerinde iyi niyetli ve güzel davranışlı, ihlâslı mü'minler, inkârcılar tarafından sevilmemişlerdi. Ancak Yüce Allah, Rahman isminin gereği olarak, bu nitelikli kullarını sevdiği gibi, mü'minlere de sevdireceğini bildirmektedir. İnsanlar arasında samimi mü'minlerin inkârcı ve münafıklar tarafından sevilmeleri de beklenemezdi; zira, *وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* (*Onlar, Allah'ı gereği gibi takdir etmediler.*)<sup>3</sup> ayetinde de belirtildiği gibi

<sup>1</sup> Meryem, 19/96.

<sup>2</sup> Said Nursî, *Mektubat*, İstanbul, [Yeni Asya Neşriyat, 2001], s. 256.

<sup>3</sup> En'am, 6/91.



inkârcılar, ne Allah Teâlâ'yı, ne de O'nun dostları olan mü'min kullarını takdir etme yeteneğinden yoksundurlar. Buna göre, mü'minlerin, böyle ölçme değerlendirme yeteneğinden yoksun olan kesimlerin sevgisine ihtiyacı da yoktur.

Mücahid, Allah'ın sevdirmeye çıtasını daha da yüksek göstererek bir genelleme yapmakta ve Allah Teâlâ'nın iyi niyetli, güzel davranışlı mü'min kullarını, (inatçı inkârcılar hariç) bütün varlıklara sevdireceğini ifade etmektedir.<sup>1</sup> Bu vasıftaki insanların, henüz müslüman olmamakla beraber, gerçekçi olan gayr-ı Müslimler tarafından bile sevillecekleri de anlaşılmaktadır. Ayette bir tahsis bulunmadığından Mücahid'in bu yorumu kanaatimizce daha isabetlidir. Zira hayvanların insanın sevgisine karşılık verdikleri, olumsuz davranışlarına da tepki gösterdikleri, hayatta sıkça rastlanan bir gerçektir. Öbür taraftan bitkilerin ve suyun da insanın davranış biçimine göre farklı şekillerde etkilendikleri de bilimsel olarak ispatlanmıştır.

Ebu Hüreyre'den yapılan bir hadiste, Resulullah (s); "Allah bir insanı sevdiği zaman, Cebrail'e nida ederek; "Ben falanca kişiyi sevdim, sen de onu sev!" buyurur; Cebrail de sema ehline nida ederek; "Allah, falanca kişiyi sevmektedir, siz de onu seviniz!" der; daha sonra onun için bu çağrının kabulü, yeryüzüne de bırakılır"<sup>2</sup> buyurdu.

Katade, bu ayetle ilgili olarak; "Gönlünü Allah'a yönelten bir insana; Allah Teâlâ da kullarının gönüllerini yöneltir"<sup>3</sup> demiştir.

Bediüzzaman, İhlâs Risalesi'nin Birinci Düsturunda; "Eğer O razı olsa, bütün dünya küsse ehemmiyeti yok. Eğer O kabul etse, bütün halk reddetse tesiri yok. O razı olduktan ve kabul ettikten sonra, isterse ve hikmeti iktiza ederse, sizler istemek talebinde olmadığınız halde, halklara da kabul ettirir, onları da razı eder"<sup>4</sup> demiştir.

## 2. "el-Mevedde" (المودة)

Bu kavram, vedde yeveddü (ود يود) fiilinin mastarı olup, dostluk, muhabbet, samimiyet anlamına gelmektedir. Meveddet kavramı, Kur'ân-ı Kerim'in yedi yerinde geçmektedir. Bunlardan birisi, وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ

<sup>1</sup> Muhammed b. Cebir b. Yezid b. Kesîr b. Galip el-Âmilî Ebu Cafer et-Taberî, *Cami'ü'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*, [et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000], c. XVII, s. 262.

<sup>2</sup> Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, [et-Tab'atü'l-Ûlâ. byy. Dar-ü Tavki'n-Neca,1422] c. IV, s. 111.

<sup>3</sup> Muhammed b. Cerir Ebu Cafer et-Taberî, *Cami'u'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, , [et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000], c. 18, s. 272.

<sup>4</sup> Nursi, *Lem'alar*, İstanbul, [Yeni Asya Neşriyat, 2001], s. 222.

أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلْ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً “Kendileriyle huzur bulasınız diye, sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda (sevgi dolu) bir dostluk ve bir merhamet var etmesi de O’nun varlığının ve kudretinin delillerindendir.” Yüce Allah, toplumun en küçük birimi olan aile kurumunun iki kutbu olan eşler arasındaki birlikteliği, dostluk temeli üzerine inşa ettiğini, bu itibarla da eşler arasındaki münasebetin hep dostça devam etmesini murat ettiği gibi, tüm insanlar arası ilişkilerin de hep temele dayalı olmasını istediği anlaşılmaktadır. “el-Vedud” (الودود) ise; Kâinat Halık’ının esma-i hüsnasından birisi olup, mübalağa (abartı) ifade eden bir sıfat kipidir. Başta varlıkların en şerefli ve en üstünü olan insan olmak üzere bütün mahlûkatını çok seven yüce Allah, engin sevgisine binaen; son derece aciz, zayıf, muhtaç olan kullarını sayısız nimetleriyle perverde etmekte ve kullarına sunduğu her bir nimete de engin sevgi mesajlarını yüklemektedir. Bu sıfat Allah Teâlâ’dan başka, hiçbir varlık için kullanılmamıştır. Bu kelime, Kur’ân-ı kerim’de, Hûd ve Bürûc sureleri olmak üzere iki yerde geçmektedir.

Bu isim, Hûd Sûresinde, Şuayb’ın (a.s) kavmine yapmış olduğu Allah’tan mağfiret dileme ve O’na tövbe etme tavsiyesiyle beraber Rab ve Rahîm ismiyle bir arada şöyle zikredilmiştir: *وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ* “Rabbinizden bağışlama dileyin, sonra da O’na tövbe edin, gerçekten Rabbim çok esirgeyen ve çok seven bir dosttur.”<sup>1</sup>

Bürûc Suresindeki *وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ* “O, çok bağışlayan ve kullarını çok seven dosttur”<sup>2</sup> ayetinde de; Vedûd (الودود) ismi, Gafûr (الغفور) ismiyle beraber zikredilmiştir. Zira dost olmanın gereği bağışlayıcı olmaktır. Bu nedenle, O, kullarını çok sevdiğinden, onları çokça bağışladığı için, kulları tarafından da çok sevilen bir bağışlayıcıdır.<sup>3</sup> O, çok bağışlayıcı olduğu için, çokça bağışlamayı sever.<sup>4</sup> O, kendisine tevbe edenleri çok bağışladığı gibi, kendisine itaat edenleri de çok sever.<sup>5</sup>

Allah Teâlâ’nın Vedûd isminin ifade ettiği anlam kapsamında; bütün kâinatın mayasının sevgi olduğunu, tüm varlıklardaki hareketlerin sevgiden geldiğini, bütün çekiciliklerin ve çekim kanunlarının sevgiden

<sup>1</sup> Hûd, 11/90.

<sup>2</sup> Bürûc, 85/14.

<sup>3</sup> Abdü’l-Kerim b. Hevazîn, b. Abdi’l-Melik el-Kuşeyrî, *Lataifü’l-İşarat (Tefsîrî’l-Kuşeyrî)*, et-Tab’atü’s-salise, Tahkik, İbrahim Besyûnî, el-Hey’etü’Mısriyye, Mısır, ts., c. 3., s. 212.

<sup>4</sup> Ebu Muhammed el-Hasen b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferra’ el-Bağevî, *Tefsîrî’l-Bağevî*, Tah., Abdürrezzak el-Mehdî, [ et-Tab’atü’l-Ûlâ. Beyrut: Dar-ü İhyâit-Türasî’l-‘Arabî, 1420], c. V, s. 237.

<sup>5</sup> Nasirü’-d-Din Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî el-Beydavî, *Envarü’t-Tenzîl ve Esrarü’t-Te’vîl*, Tah. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, [Beyrut: Dar-ü İhyait-Türasî’l-‘Arabî], c. V, s. 301.

kaynaklandığını belirten Bediüzzaman, Sözlür isimli eserinde şunlara yer verir: “Bin bir esmâ-i İlahiyenin herbirinde pek çok tabakat-ı hüsün ve cemal ve fazl ve kemal bulunduğu gibi, pek çok merâtib-i muhabbet ve iftihar ve izzet ve kibriyâ vardır. İşte bundandır ki, Vedûd ismine mazhar olan muhakkıkîn-i evliya, "Bütün kâinatın mayası muhabbettir. Bütün mevcudatın harekâtı muhabbetledir. Bütün mevcudattaki incizap ve cezbe ve cazibe kanunları muhabbettendir" demişler.”<sup>1</sup>

Bediüzzaman aynı eserinde, eşyadaki bütün İlahî sanat güzelliklerinin, Yüce Allah’ın Vedûd ismine bağlı olduğunu, bu nedenle de güzelliklerin tümünün, O’nu tanımaya, sanatının güzelliklerini takdir etmeye ve sevmeye dayalı olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bütün mahlûkatın yüzüne tebessüm eden bütün ziynetli nebâtat ve hayvânattaki tezyinat ve gösterişler, bilbedâhe, perde-i gayb arkasında bu süslü ve güzel san’atlarla kendini tanıttırmak ve sevdirmek ve bildirmek isteyen bir Zât-ı Zülcelâlin vücub-u vücuduna ve vahdetine delâlet ederler. Demek, eşyadaki süslü vaziyetler, gösterişli keyfiyetler, tanıttırmak ve sevdirmek sıfatlarına kat’iyen delâlet eder. Sevdirmek ve tanıttırmak sıfatları ise, bilbedâhe, Vedûd, Mâruf bir Sâni-i Kadîrin vücub-u vücuduna ve vahdetine şehadet eder.”<sup>2</sup>

### 3. Velâyet, Müvalat, Velâ’ (موالاة, ولاء وولاية)

Yakınlık, dostluk anlamına gelen bu kelimelerden, velâyetin zıddı, adavet (عداوة) gelir. Velayet mastarından sıfatı ise; çoğulu evliya (أولياء) olan el-Veliyyü (الولي) ile çoğulu mevali (موالي) olan Mevla (مولى) şeklinde gelir.

Veli, sözlük olarak; arkadaş, dost, akraba, yakın, komşu, destekçi, sorumlu, hami, amcaoğlu, Allah’ın dostu gibi anlamlara gelir.<sup>3</sup> Mevla ise; Allah, dost, efendi, sahip, arkadaş, yardımcı, veli, vasi, köle gibi anlamlara gelir. Her iki kelimenin zıt anlamlısı, العدو (düşman) olarak gelir. Veli kelimesi, Kur’ân-ı Kerim’de müfret olarak 44 yerde, cemi olarak ise, 42 yerde geçmektedir.

Mevla kelimesine gelince, müfret olarak 17, cemi olarak da 3 yerde geçmektedir. Bu kavramın dost anlamında yer aldığı ayet, Tahrîm suresindeki, “وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ” “Ey peygamberin iki hanımı!..Siz ona karşı birbirinize destek çıkarsanız, biliniz ki, Allah,

<sup>1</sup> Nursi, Sözlür s. 570.

<sup>2</sup> Nursi, Sözlür, s. 622.

<sup>3</sup> Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, el-Herevî, Ebu Mansur, *Tehzîbü'l-Luga*, , [et-Tab’atü'l-Ûla. Beyrut: Darü'l-İhyai’t-Türasi’il-Arabî, 2001], c. XV, s. 322.

Cibril ve mü'minlerin salihleri de onun dostu ve yardımcısıdır.”<sup>1</sup>

Velayet kavramının yer aldığı, Kehf suresinin 44. ayeti olan هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ<sup>2</sup> ayetindeki الْحَقُّ kelimesini mecrur okuyanlara göre, “İşte bu durumda, dostluk Hak olan Allah’a mahsustur” anlamı çıkar. Aynı kelimeyi merfu okuyanlara göre ise, bu ayette, هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ şeklinde bir takdim durumu söz konusu olup ayet; “İşte bu durumda, gerçek dostluk, Allah’a mahsustur” anlamını alır.<sup>3</sup> Bu bağlamda ayetin manay-ı muhalifi olarak, “Allah Teâlâ’nın dışında bazılarınca kabul edilen ilahların dostluğu batıldır” anlamı çıkar.<sup>4</sup>

Bu kavram, Enfal suresinin 55. ayetinde şöyle yer almaktadır: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا “İman edip de hicret etmeyenlerle, aranızda hicret edinceye kadar hiçbir dostluk yoktur”<sup>5</sup>

Hicretin bir anlamı da ilişki kesmek olduğuna göre, bir mü'min olarak Allah ve Resulüne karşı savaş açmış olan müşriklerle olan ilişkiyi kesmemek, onların yaptıklarını tasvip etmek anlamına gelir. Allah Teâlâ, bu ayetle, Resul-i Ekrem ve mü'minlerle beraber ortak tepki anlamına gelen hicret oşayına katılmayan müslümanlarla, Resulullah’la (s) beraber hicret eden Mü'minlerle hiçbir yakınlık ve dostluklarının kalmayacağını ihtar etmektedir.

Samimi olmak, yardımcı olmak, yol gösterici olmak dostluğun gereği olduğundan, bu kavram Kur’ân-ı Kerim’de, daha çok yardımcı anlamına gelen “Nasîr” (نصير), şefaathçi anlamına gelen (شفيع), yol gösterici anlamına gelen mürşit (مرشد) gibi kavramlarıyla birlikte yer almaktadır. Veli ve Mevla kelimeleri, aynı zamanda, Allah Teâlâ’nın esma-i hüsnasındandır.

#### 4. Hullet, Hılal (خلال, خلة)

Bu kavram da; Dostluk, arkadaşlık ve muhabbet anlamlarına gelir. Bu kavramlar da mastar olarak; Kur’ân-ı Kerim’in birer suresinde olmak üzere iki yerde geçmektedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا بِنِيعَ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ “Ey iman edenler! Hiç bir alış verişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet gününü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise, zalimlerin ta

<sup>1</sup> Tahrim, 66/4.

<sup>2</sup> Kehf 18/44.

<sup>3</sup> Yahya b. Selâm b. Ebî Sa’lebe el-Kayrevanî, *Tefsîr-ü Yahya b. Selâm*, Thk. Dr. Hind Çelebî, [et-Tab’atü'l-Üla. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye ts.], , c. I, s. 188.

<sup>4</sup> Taberî, *Cami'ü'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c. XVIII, s. 29.

<sup>5</sup> Enfal, 8/55.



açıkladık.”<sup>1</sup>

## 6. Velîce (وليجة)

Bu Kavram, girmek anlamında olan vülûc (ولوج) kökünden gelmektedir. Bu kelimenin müfret, tensiye ve cem’i aynı olmakla beraber, bazen cem’î, velaic (ولائج) ve vülûc (ولج) şeklinde de gelmektedir.<sup>2</sup> Daha çok ceylanın yuvasına girmesinden alınmıştır.<sup>3</sup> Aynı cinsten olmayan bir şeyin sonradan bir şeye katılması anlamına gelir. Bu nedenle, kendi toplumunun dışındaki bir toluma dâhil olan kişiye de velîce denir.<sup>4</sup> Terim olarak, bir toplumun değerlerini paylaşmadığı gibi, aynı zamanda bunlara karşı duranlara, gönülden yer verilmesiyle onların gönül sırdaşı edinilmesi gelmektedir.<sup>5</sup> Böylece zararlı bir yabancı maddenin, bir gıda maddesi içindeki yeri ne ise, Din düşmanlarının sevgisi, mü’minin gönlünde yabancı muzır bir maddedir. Günah lekelerinin kalbi işlemez hale getirdiği gibi, Allah düşmanlarının sevgisi de kalbi bozan ve onu perdeleyen bir neden olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. “Bitâne” ile “Velîce” kavramları her ikisi de sırdaş anlamına gelmekle beraber, aralarındaki fark, “Bitân”nin iş, durum sırdaşı; “Velîce”nin ise, gönül sırdaşı olmasıdır. Bu duruma göre, velice, bitâneye göre daha genel bir durum arz etmektedir; zira birileriyle kendi özel durumlarını paylaşabilen bir kimse, kamuya ait olan tüm sırları da kendi toplumunun, kendi devletinin zararına da olsa, fırsat kollayan yabancı servis ajanlarıyla da paylaşabilir.

Bu kavram da, Kur’ân-ı Kerim’de bir yerde geçmektedir. Bu ayet de, mü’min açısından bir sınav başarısı niteliğini ifade etmektedir. Kur’ân bu niteliği şöyle ifade eder: *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ* “Yoksa siz, içinizden Allah’tan, O’nun Resulünden ve mü’minlerden başkasını kendisine sırdaş edinmeksizin cihad edenleri ayırt etmeden bırakılacağınızı mı zannedersiniz?”<sup>6</sup>

Bu ayette de kişinin mü’minliği iki yönden test edilmektedir. Biri; mü’min ilây-ı kelimetullah için var gücüyle çaba göstermiş midir? Diğeri ise, gerçekten dost olarak gönlünün en üst yerini Allah’a, Resulüne ve

<sup>1</sup> Âl-i İmran, 3/118.

<sup>2</sup> Ebu Hafs Siaracüddin Ömer b. Ali Adil el-Hanbelî, *el-Lübab fi Ullûmi’l-Kitab*, [et-Tab’atü’l-Ülâ. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye,1998], c. X, s. 41.

<sup>3</sup> Ebu Abdirrahman el-Halil b. Ahmed, c. VI, s. 182.

<sup>4</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî Ebu İshak, *el-Keşfü ve’l-Beyan an Tefsîri’l-Kur’ân*, [et-Tab’atü’l-Ülâ. Beyrut: Dar-ü İhyai’t-Türasi’l-Arabî, ts.], c. V, s. 17.

<sup>5</sup> Ebü’s-Süüd el-İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşadi’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezaya’l-Kitab’il-Kerîm*, [Beyrut: Darü İhyai’t-Türas’il-Arabî, ts.], c. IV, s. 50.

<sup>6</sup> Tevbe, 9/16.

samimi mü'minlere ayırmış, bu üç kesime tavırlı olanların sevgisini gönlünden silebilmiş midir? Bunu belgeleyecek olan şey, kişinin niyetinin yansımaları olan tavır ve davranışlarıdır. Kişi hayatı boyunca; Allah'tan, Resulünden ve mü'minlerden yana dostluğunu, din düşmanlarına da karşı duruşunu belirlemişse, gerçek mü'minlik vasfını kazanmış demektir. Allah Teâlâ, kullarının gizli açık tüm durumlarını en ince ayrıntılarına kadar çok iyi bilmekle beraber, aynı zamanda mü'min kullarının samimiyetini başta insanlar olmak üzere diğer canlı, cansız tüm varlıklara da bildirmek istediğini ve onlara karşı bu samimiyeti belgelemek üzere onları bazı çetin sınavlardan geçirmek istediğini birçok ayetlerden anlamaktayız.<sup>1</sup>

### 7. Sadîk (صديق)

Bu kavram; doğruluk, samimiyet anlamlarına gelen sâdık kökünden gelmektedir. Terim olarak da özel dost anlamına gelir.<sup>2</sup> Bu kelimenin müennesi sadika (صديقة) olarak geldiği gibi, cemi ve müennes şeklinin ortak olduğu da söylenmektedir. Bu kipin mübalağalı (abartılı) şekli ise "sâdîk" (صديق) şeklinde gelir.<sup>3</sup> Bu kavram, Kur'ân-ı Kerim'de "Hamîm" kelimesiyle beraber sadece bir yerde geçmekte olup; yakın dost, can arkadaşı anlamına gelmektedir. قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ (96) تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (97) إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (98) وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ (99) فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ (100) وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ

"Orada onlar, taptıklarıyla çekişerek şöyle derler: "Allah'a andolsun! Biz gerçekten bir sapıklık içindeyiz. Çünkü sizi Âlemlerin Rabbiyle bir tutuyorduk. Bizi ancak (önderlerimiz olan) suçlular saptırdı. İşte bu yüzden bizim şefaatçilerimiz yok, candan bir dostumuz da yoktur." <sup>4</sup>

Bu ayette Cehennem ehlinin pişmanlık duyacakları hususların başında kendilerini saptıran mücrimlerle arkadaşlık kurmuş olmaları gelmektedir. Bunun nedeni olarak da Allah'ın izniyle Cehennemden kurtulmalarına vesile olacak ne bir şefaatçilerinin ve ne de samimi bir dostlarının bulunmaması olarak zikredilmektedir.

### 8. Refîk (رفيق)

Bu kavram; arkadaşlık, dostluk anlamına gelen refakat (رفاقه)

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz. Al-i İmran, 3/66, 131, 141, 154, 186; Muhammed, 47/31.

<sup>2</sup> Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sihah tacü'l-Lüga*, [et-Tab'atü'r-Rabia, Beyrut, Darü'l-İlm li'l-Melayîn, 1987], sđk maddesi.

<sup>3</sup> Zeynüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdülkadir el-Hanefî, *Muhtarü's-Sihah*, [et-Tab'atü's-Sadise, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1999], sđk. mad.

<sup>4</sup> Şuara', 26/101.

mastarından alınan bir sıfattır. Çoğul şekli rüfeka (رفقاء) gelmekle beraber, müfredi cemi manasında da kullanılabilir. <sup>1</sup> Sözlük olarak yol arkadaşı anlamına gelir. Her türlü arkadaşlık naziklik ve kibarlık gerektirdiği için aynı kökten naziklik, yumuşaklık anlamına gelen rıfk (رفق) kelimesiyle yakın ilişkisi vardır. Terim olarak aynı inanışı, aynı düşünceyi, aynı zihniyeti paylaşan yoldaş, aynı hayat tarzını takip eden dost anlamına gelmektedir.

Bu kavram da Kur’ân-ı Kerim’de sadece bir yerde geçmektedir.

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ  
وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

*“Kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerle, siddiklerle, şehitlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel dost ve arkadaşlardır.”*<sup>2</sup>

Ayette geçen başta Peygamberler olmak üzere, dört sınıf insanlarla birlikte Cennete beraber olabilmenin yolu, Allah ve Resulüne itaat ederek dünyada da bu dört sınıf insanların takip ettikleri hayat çizgisini sürdürmekten geçtiği ortaya çıkmaktadır.

İmam Ali (r.a); “Kendinize çok dostlar edinmeye bakın; zira onlar dünya ve ahrette, sizin donanım ve hazırlığınızdır. Siz Cehennem ehlinin, “Bu gün bize ne şefaate edecek olanlardan birisi ve ne de sadık bir dostumuz var!”<sup>3</sup> diyeceklerini duymadınız mı?”<sup>4</sup> demiştir. Bunun nedeni, Cehennem ehlinin, Allah Teâlâ tarafından kendilerine şefaate izni verilecek olan sadık kimselerle değil, daha çok kendilerini Cehennemlik olmaya iteleyen mücrim kimseleri dost edinmiş olmalarıdır.

Selef âlimlerinden Mukatil; “Mü’minlerden, çokça sadık dost edinmeye bakınız; zira her bir mü’minin Kıyamet gününde bir şefaate hakkı vardır” demiştir.<sup>5</sup>

### Dost Çevresi

Bir ismi de “el-Vedûd” olan Allah Teâlâ, tüm kâinatı dostluk temeli üzerine yaratmıştır. Buna bağlı olarak da, başta mahlûkatın en şerefli olan

<sup>1</sup> Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *Kitab-ü Tefsîri'l-Kur’ân*, [et-Tab’atü'l-Üla, Medine: Darü'l-Meâsir, 2002], c. II, s. 782.

<sup>2</sup> Nisa, 4: 69.

<sup>3</sup> Şuara’, 26: 101.

<sup>4</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîri, *el-Mecalisü'l-Veîza fi Şerhi Ehadîs-i Hayri'l-Beriyye*, [et-Tab’atü'l-Üla. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004], c. I, s. 299.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîr-ü Mukatil b. Süleyman*, [et-Tab’atü'l-Üla. Beyrut: Dar-ü İhyai’t-Türas, 1423], c. III, s. 271.



insanları, birbirleriyle dost kıldığı gibi, kâinatın diğer unsurlarını da, birbirleriyle tam bir uyum ve hassas bir düzen içinde çalıştırmakla birbirlerine dost etmiştir. Aynı zamanda, tüm kâinatın yüzünü, ahenkli hareketlerinden ortaya çıkan faydalarıyla üstün varlık olan bu kullarına doğru çevirmekle de onlara dost ve hizmetkâr etmiştir. Böylece yüce Allah insanı, çok geniş bir dost çevresiyle kuşatmıştır.

Gerek yüce Allah'ın, gerekse de varlık türlerinin insana dostane bakışlarında hiçbir sorun söz konusu değildir. İnsan Kur'ân perspektifinden, kâinattaki mahlûkat nevilerine baktığında, gerçekten her şeyin kendisine dost olduğunu yakından görebilecektir. Başka zaviyelerden yapılan bakışlar ise, kâinat ve içindekilerini yanıltıcı bir şekilde hep düşman gösterecektir. Kr'ân'dan farklı bakış zaviyelerine sahip kişilerle dostluk kurmak, bazen mü'minin hem dünyasını, hem ahiretini oldukça olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Resul-i Ekrem; *"Kişi dostunun dini üzeredir; buna göre her biriniz kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin!"*<sup>1</sup> hadisiyle, dost çevresinin önemine ve bunun iyi seçilmesine dikkat çekmektedir. İnsanın insan çevresi, insanın hem dünya, hem ahiret hayatını olumlu veya olumsuz yönden yakından etkileyen son derece önemli bir husustur.

İnsan, Allah Teâlâ tarafından fayda ve zararını ayırt edebilecek<sup>2</sup> akıl melekesiyle, donatılmakla beraber, gerçek manada insanın zarar ve çıkarını kendisinden daha iyi bilen, onun Halıkıdır. Kullarını son derece seven ve onlara çok merhamet eden yüce Allah, kullarının, birliktelik noktasında herhangi bir sorun yaşamaması için, onlara gerek yüce Kitabı, gerekse de, Resul-i Ekrem'i vasıtasıyla danışmanlık ve rehberlik imkânı sağlamaktadır.

Böylece bir mü'minin, kendisi için oldukça önem arz eden dost ve arkadaş seçimi noktasındaki rehberlikten yararlanmak üzere ilk başvuracağı kaynaklar, hiç şüphesiz Allah Teâlâ'nın Kitabı ve O'nun Resulünün Sünnetidir.

Kur'ân-ı Zışan, Mü'minlerin dost çevresini bazen direkt, bazen de dolaylı olarak belirlemektedir.

### **A. Kur'ân-ı Kerim'in Açıkça Belirlediği Dost Çevreleri**

Kur'ân-ı Kerim, bir Müslüman için önde gelen dost çevresini şu ayetleriyle net bir şekilde belirlemektedir:

<sup>1</sup> Ebu Abdillah el-Hâkim Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdü'l-Kadir Ata, [Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.], c. IV, s. 188.

<sup>2</sup> Yusuf, 12/101.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ

“Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resulüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü’minlerdir”<sup>1</sup>; “Kim Allah’ı, O’nun elçisini ve iman edenleri dost edinirse, kesinlikle bilsin ki, galip gelecek olanlar, Allah taraftarı olanların ta kendisidir”<sup>2</sup>

Görüldüğü gibi bu iki ayette, mü’minler için bir dost çevresi sıralaması yapılmakta ve bu sıralama peş peşe gelen bu ayetlerde tekrarlanmaktadır. Her iki ayete göre, bir mü’min için dostluk sıralaması şöyledir:

### 1. Allah Dostluğu

Şüphesiz ki, başta insan olmak üzere kâinattaki tüm varlıkların yaratıcısı olan Âlemlerin Rabbi, mü’min kullarının birinci derecedeki dostudur. Kur’ân bu gerçeği birçok ayetiyle vurgulamaktadır. Bunlardan bazılarına bir göz atalım.

“Allah da mü’minlerin dostudur”<sup>3</sup>; “Allah da mü’minlerin dostudur”<sup>4</sup>; “Allah takva sahiplerinin dostudur”<sup>5</sup>; “هٰذَا هُوَ الْحَقُّ فَأَيُّ الْفِرَاقِ كَيْفَ يَنفِرُ فِي الْحَقِّ وَالْحَقُّ بِلِلَّهِ الْحَقِّ”<sup>6</sup>; “İşte burada gerçek dostluk Allah’ın dostluğudur.”<sup>6</sup>, Yusuf peygamber (a.s) duasında; “فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا”<sup>7</sup>; “Ey göklerin ve yerin yaratıcısı! Dünyada da, ahrette de benim (yardımcım) dostum sensin!”<sup>7</sup> şeklinde, Musa peygamber de duasında; “أَنْتَ وَلِيُّنَا فَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ”<sup>8</sup> şeklinde Allah Teâlâ’ya yalvarmıştır. Tüm peygamberler, Yüce Allah’a dua ettiklerinde hep O’nun en büyük ve öncelikli dost olduğunu dile getirmişler ve buna vurguda bulunmuşlardır.

Bu ayetler ve benzerleri, Allah dostluğunun daima birinci derece olduğunu, O’nun dışındakilerin sevgi ve dostlukların da mutlaka alt derecelerde kalarak O’nun sevgi ve dostluğuyla eşit tutulamayacağını, aksi takdirde, şirk gayyalarına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını açıkça beyan etmektedir.

Bu ayetlerin beyanından hareketle, bir peygamber sevgisinin bile hiçbir

<sup>1</sup> Maide, 5/55.

<sup>2</sup> Maide, 5/56.

<sup>3</sup> Bakara, 2/257.

<sup>4</sup> Al-i İmran, 3/68.

<sup>5</sup> Casiye, 45/19.

<sup>6</sup> Kehf, 18/44.

<sup>7</sup> Yusuf, 12/101.

<sup>8</sup> A’raf, 7/155.

zaman Allah sevgisiyle eş değer olamayacağı, peygamber dışındaki bir mü'minin de yakınlık veya velilik derecesi ne olursa olsun sevgide peygamber derecesine yükseltilemeyeceği, mü'min olmayan bir akrabanın da yakınlık derecesi ne olursa olsun, samimi bir Müslüman derecesinde sevimleyeceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

“İnsanlardan bazıları vardır ki, Allah'ın dışında, Allah derecesinde sevdikleri Allah'la eşdeğerler (ilahlar) edinirler; mü'minlerin ise Allah sevgisi daha güçlüdür.”<sup>1</sup> Buna göre, gerçek bir mü'min ile Rabbi arasındaki bağ, kalbî ve ruhî bir sevgiye dayalı olan en yüksek düzeydeki bir dostluk ilişkidir.<sup>2</sup>

Yüce Allah bu kâinatı sevgi temeline dayalı olarak yaratmıştır. Bediüzzaman; “Muhabbet şu kâinatın bir sebab-i vücûdudur. Hem kâinatın rabitasıdır, hem şu kâinatın nurudur, hem hayatıdır. İnsan kâinatın en câmi bir meyvesi olduğu için, kâinatı istilâ edecek bir muhabbet, o meyvenin çekirdeği olan kalbine derc edilmiştir. İşte, şöyle nihayetsiz bir muhabbete lâayık olacak, nihayetsiz bir kemal sahibi olabilir.” der.<sup>3</sup> O halde, sevgisiz bir kâinat içinde sevgisiz bir dünya; karanlıklı, paylaşanlarının bir birlerine yabancı ve düşman olduğu bir kâinat ve dünyadır. Sevgisiz bir insan, özü çürümüş hiçbir şeye yaramayan bir çekirdeğe benzer. İnsana bu sevgi ve dostluk şuurunu kazandıran kaynak ise, iman bilincidir. Kur'ân-ı Kerim, وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ “İman edenler, Allah'ı herkesten ve her şeyden daha fazla severler”<sup>4</sup> buyurur. Bunun nedeni, Allah Teâlâ tarafından, tüm kâinatı kuşatacak derecede büyük bir enerjiye sahip bir sevginin insanın özüne yüklenmiş olmasıdır. Bu derece endin ve kuşatıcı bir sevgiye ise, ancak kâinatın Halık'ı layık olabilir.

Bu nedenle, Halık-ı Kâinatı hakikî manada sevmeyen, onun sevdiklerini de gerçek manada sevemez. “Bir insan en evvel muhabbetini Allah'a verirse, onun muhabbeti dolayısıyla Allah'ın sevdiği her şeyi sever ve mahlûkata taksim ettiği muhabbeti, Allah'a olan muhabbetini tenkis değil, tezyid eder.”<sup>5</sup>

İnsanın en parlak mutluluğunun Allah dostluğunda olduğunu belirten Bediüzzaman, bu gerçeği, şöyle dile getirir: “Kat'iyyen bil ki, hilkatin en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi, iman-ı billâhtır (Allah'a imandır).

<sup>1</sup> Bakara, 2/165.

<sup>2</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, [et-Tab'atü's-Sabî'a aşere. Beyrut: Darü'ş-Şüruk, ts.], c. I, s. 1554.

<sup>3</sup> Nursi, *Sözler*, s. 322.

<sup>4</sup> Bakara, 2/165.

<sup>5</sup> Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 63.

Ve insanîyetin en âli mertebesi ve beşerîyetin en büyük makamı, iman-ı billâh içindeki marifetullah'tır (Allah'ı tanımaktır). Cin ve insin en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullah'tır (Allah'ı tanımak içindeki Allah sevgisidir). Ve ruh-u beşer için en hâlis sürur ve kalb-i insan için en sâfi sevinç, o muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniyedir."<sup>1</sup>

Yukarıdaki ayetten, yüce Allah ile her alanda olduğu gibi, sevgi ve dostluk noktalarında da Allah ile eş değerler tutmanın da, kesin olarak bir şirk anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. O halde her bir dost çevresinin, kendi mertebesi çerçevesinde gereği kadar sevilmesi ve bu sevgi derecelerinin birbirine karıştırılmaması, imanın gereğidir. Kur'ân, Yahudilerin Üzeyir'in (a.s), Hıristiyanların da Mesih İsa'nın (a.s) sevgisinde aşırılığa gitmekle şirke girdiklerini şöyle beyan

etmektedir: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِنُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

*"Yahudiler, "Üzeyir Allah'ın oğludur", Nasara ise, "Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözlerdir Allah onları kahretsin. Nasılda haktan yüz çeviriyorlar?"<sup>2</sup>*

Bu ayet, Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili bu haberi vermekle, mü'minlerin de dikkatini çekmekte ve bu iki dinin mensuplarının düştükleri bu tehlikeli vartadan sakınmalarını istemektedir.

Cahiliye toplumunun tutkularından birisi de "Babaperestlik" idi. Esasen, putperestlik taassubu, Babaperestlik taassubundan kaynaklanıyordu. Kur'ân-ı Kerim, Cahiliye toplumunun şirk anlayışını bu temele dayandırdıklarını şöyle bildirmektedir: *"Kendilerine; "Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) uyunuz!" denildiği zaman onlar; "Bilakis biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yola) uyarız" dediler. Peki onların ataları, bir şey akledemeyen (anlamayan) ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı? (onların yoluna uyacaksınız)"<sup>3</sup>*

Bu ayet ve benzerleri, açık bir şekilde cahiliye döneminde ata sevgisinin en doruk noktada olduğuna ilişkin verdiği haberi, onların yılın belirli dönemlerinde kurdukları Ukaz, Micenne, zü'l-Mecaz gibi panayırarda özel bir şekilde ataları anma törenleri düzenlediklerinden de anlamaktayız.

Kur'ân, bu aşırılığı da tadil ederek, *"Hac ibadetlerinizi yerine getirdikten sonra, (cahiliye döneminde) atalarınızı anar gibi, hatta daha da güçlü bir şekilde*

<sup>1</sup> Nursi, *Mektubat*, s. 218.

<sup>2</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>3</sup> Bakara. 2/170.

*Allah'ı anınız!"<sup>1</sup> ayetiyle ata sevgisinin en üst düzeye çıkarılmasına bedel, haklı olarak Allah sevgisinin daha da üstün tutulması anlayışını getirmiştir.*

## 2. Peygamber Dostluğu

Allah Teâlâ ile kulları arasında yaradılıştan var olan ancak fetret dönemine rastlayan cahiliye döneminde sarsılan dostluk bağının yeniden tazelenmesinin ve canlı tutulmasının en büyük vesilesi, Resul-i Ekrem (s.a.s) olduğuna göre, yüce Allah'tan sonra ikinci derecedeki dostluğa hakkıyla lâyık olan Odur. Bu liyakati, "*Size kendi cinsinizden (insan neslinden Muhammed adında) bir elçi gelmiştir. Sizin sıkıntıya düşmeniz, ona ağır gelir. O size düşkündür, mü'minlere çok şefkatli ve merhametlidir*"<sup>2</sup> ayeti göstermektedir.

## 3. Mü'min Dostluğu

Yukarıdaki ayete göre Allah ve Peygamberinden sonra üçüncü derecede mü'minlerin birbirleriyle olan dostluğu yer almaktadır. Bu hükmü de; "*İman eden erkek ve iman eden kadınlar, birbirlerinin dostudur*"<sup>3</sup>; "*Mü'minler, ancak kardeşler*"<sup>4</sup> ayetleri gibi birçok ayetler bu ayetin hükmünü teyit etmektedirler.

Resulullah'ın (s.a.s) Medine'ye hicret ettiklerinde gerçekleştirdiği en önemli sosyal uygulama, Ensar ile Muhacir mü'minler arasında gerçekleştirdiği dostluk ve kardeşlik uygulamasıdır ki, tarih boyunca emsali görülmemiş bir şekilde dönemin sosyal hayatına damgasını vurmuştur. Asr-ı saadette, dost ve arkadaş anlamında sahabî diye tabir edilen birbirlerine düşkün öyle dost bir nesil yetişmiştir ki, bu neslin fertleri, mü'min kardeşlerini ertesi güne kadar görmeye sabredemeyecek ve dayanamayacak, ayrı kalma süresi en çok üç gün olabilecek derecede birbirlerine bağlı bir toplum oluşmuştur.

Resulullah (s.a.s), getirdiği sevgi medeniyetinde yetiştirdiği mü'minlerin birbirlerine bağlılık ve düşkünlük kıvamını şöyle bir benzetmeyle dile getirmiştir: "*Mü'minler, karşılıklı dostluklarında, merhametleşmede, karşılıklı sevgi duymada, bir vücut gibidirler; bir organ rahatsızlık duyduğunda, vücudun diğer uzuvları, yüksek ateş ve uykusuzlukla birbirleriyle çağrışırlar.*"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bakara, 2/200.

<sup>2</sup> Tevbe, 9/71.

<sup>3</sup> Tevbe, 9/71.

<sup>4</sup> Hucurat, 49/10.

<sup>5</sup> Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahih*, [byy. Beyrut: Dar-ü

Bu itibarla, sahabilerin bu bağlılıkla Resul-i Ekrem'le (s.a.s) birlikte geçirdikleri bu eşsiz dönemine, "Mutluluk asrı" anlamında, "Asr-ı saadet" denilmiştir. İbn-ü Abbas, sahabilerin birbirlerine bağlılıklarını, baba-evlat bağlılığına benzetmiştir.<sup>1</sup>

Kur'ân-ı Kerim, tarihte başka bir ümmete nasip olmayacak derecede birbirlerine bağlı olan bu nesil'den şöyle bahsetmektedir: *"Onunla (Peygamberle) beraber olanlar (sahabiler), inkârcılara karşı şiddetli, kendi aralarında merhametlidirler"*<sup>2</sup>; *"Mü'minlere karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı, güçlü ve onurludurlar."*<sup>3</sup>; *"Kendileri (Ensardan olan sahabiler), son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile, onları (Mühacir sahabileri) kendilerine tercih ederler."*<sup>4</sup>

Sahabilerin Kur'ân'da bu şekilde övülmelerinin nedeni, onların gerçek manada Allah dostlarının dostu, Allah düşmanlarının da düşmanı olduklarının ispatıdır. Aslında, Mü'minler, bu tutumlarıyla, inkârcı ve mü'min olmak üzere Allah Teâlâ'nın iki kesime karşı takındığı tutumunu paylaştıklarından Kur'ân-ı Kerim'de bu şekilde övülmeye liyakat kazanmışlardır.

#### 4. Meleklerin dostluğu

Yüce Allah, üstün bir mertebede yarattığı hep güzel nitelikli bu varlıklarını bir kısmına insana yönelik yardımcılık, koruyuculuk, elçilik ve bağışlama dileme gibi çeşitli görevler vermekle onlarla, mü'min kulları arasında da bir dostluk tesis etmiştir. Bunu da *"Biz (melekler olarak) dünya hayatında da ahirette de sizin dostlarınız"*<sup>5</sup> ayetinden anlamaktayız. Kur'ân bize insan-melek dostluğunun, dünya hayatında olduğu gibi, ebedî hayatta da devam edeceğini bildirmektedir. *"Melekler de (Cennette) her bir kapıdan onların (Cennet ehlinin) yanına girerek şöyle derler: "Sizlere selâm olsun, sabretmenize karşılık (Cennet), Dünya yurdunun ne güzel bir sonucudur!"*<sup>6</sup>

İhyai't-Türa's'il-Arabî, 1964], c. IV, s. 1999.

<sup>1</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferah el-Ensari Şemsü'd-Din el-Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, [et-Tab'atü's-Saniye, Kahire, Darü'l-Kütübü'l-Misriyye, ts.], c. VI, s. 220.

<sup>2</sup> Fetih, 49/29.

<sup>3</sup> Maide, 5/54.

<sup>4</sup> Haşir, 59/9.

<sup>5</sup> Fussilet, 41/31.

<sup>6</sup> Ra'd, 13/24.

## 5. Yakınların Dostluğu

Yüce Allah, Resul-i Ekrem'e, risalet ve tebliğ vazifesi karşılığında, yakınlık dostluğu hariç, hiçbir ücret istemediğini söylemesini şöyle emretmektedir: *قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* "Ben (yaptığım tebliğ görevine karşılık sizden yakınlık sevgisi ve dostluğundan başka bir şey istemiyorum."<sup>1</sup>

Müfessirler, "yakınlık dostluğu" konusunda çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan bazıları; "Bu yakınlıktan maksat, ibadet ve taat ile Allah'a yakın olma dostluğudur"<sup>2</sup> demişlerdir. Bazıları bundan maksat; "Kureyşli olarak size olan yakınlığımdan dolayı beni sevmeniz, bana eziyet vermemeniz ve beni korumanızdır"<sup>3</sup> demişler. Bazıları; "Kendi akrabalarınızın sevmeniz, onların dostluğunu sürdürmeniz ve aranızdaki akrabalık bağına korumanızdır"<sup>4</sup> demişler. Bazıları da; "Benim akrabalarımı sevmeniz ve onları dost edinmenizdir"<sup>5</sup> demişlerdir.

Bediüzzaman, yukarıdaki görüşlerin sonuncusundan yana olduğunu şöyle açıklamıştır: "Resul-i Ekrem; (s) gelecekte, ehl-i beytinin nurlu bir ağaç haline geçeceğini ve o ağacın meyveleri hükmüne olan kutup insanların, eğitim düzeyleri ne olursa olsun, "İnsanı olgunlaştırma Dersi"nde tüm İslâm âlemi için rehberlik ve mürşitlik yapacaklarını gayb-âşinâ nazarıyla gördüğünden, *قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* "De ki, ben tebliğ görevime karşılık sizden, akrabalarımın dostluğundan başka hiç bir ücret istemiyorum" ayetinin gereğince, ümmetinden, Al-i Beyt sevgisi ve dostluğunu istemiştir.

Bu hakikati destekleyen mükerrer rivayetlerde ferman etmiş: "Size iki şey bırakıyorum; onlara yapışsınız kurtulursunuz: Biri Kitabullah, biri Al-i Beytimdir."<sup>6</sup> Çünkü, Sünnet-i Seniyyenin membaı ve muhafızı ve her

<sup>1</sup> Şura, 42: 23.

<sup>2</sup> Ebu Muhammed Del b. Abdillâh b. Yunus b. Refî' *et-Tüsterî, Tefsîrû't-Tüsterî*, Thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, [et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423], c. I, s. 139.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşîr bel-Ezdî, *Tefsîrû Mukatil b. Süleyman*, c. III, s. 769; Ebu Bekir Abdürrezzak b. Hemmam b. Nafî' el-Himyerî, *Tefsîrû Abdürrezzak*, Thk. Mahmud Muhammed b. Abduh, [et-Rab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419], c. III, s. 161.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî, el-Maverdî, *Tefsîrû'l-Maverdî*, Thk. Es-Seyyid İbn-ü Abdî'l-Maksud, byy.[Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts], c. V, s. 202.

<sup>5</sup> Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temimî, er-Razî, İbnü Ebî Hatem, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib [et-Tab'atü's-Salise. Suudî Arabistan: Metebetü Mustafa el-Baz, 1419], c. X, s. 3277.

<sup>6</sup> Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybanî, *Fedailü's-Sahabe*,

cihetle iltizam etmesiyle mükellef olan Âl-i Beyttir.”<sup>1</sup>

Yukarıdaki ayette geçen yakınlık anlamındaki “el-Kurba” (القربى) tabiri, ister mü’min kişinin kendi akrabaları, ister Resulullah’ın (s.a.s) akrabaları anlamında alınsın, her iki halde de, yakınlar arasında dostluk ve muhabbete en lâyük kişiler, Bediüzzaman’ın da dediği gibi, kuşkusuz Resulullah’ın sünnetine en çok uyanlardır.

## 6. Sadık İnsanlarla Dostluk

Herkesçe malumdur ki, dostluğun temeli sadakat ve samimiyettir. Sadakatsizlik, bir ihanettir. Allah Teâlâ ise, hainleri sevmediği<sup>2</sup> gibi, hiçbir insan da kendisine ihanet edilmesinden ve ihanet edenlerden hoşlanmaz. Görünürde dost, içten pazarlıklı ikiyüzlü insanları, Kur’ân-ı Kerim münafık olarak nitelendirmektedir. Münafıklar ise, yalancı<sup>3</sup> ve kandırıcı<sup>4</sup> karakterli olduklarından en zararlı insan tipleridir. Bu karakterlerinden dolayı, onlar sadece birbirlerinin oldukları<sup>5</sup> kadar diğer inkârcıların da kardeşidirler.<sup>6</sup> Allah Teâlâ’ya ve mü’minlere karşı hep hilekârlık ve kurnazlık çabası içinde olduklarından, Kur’ân’ın beyanıyla; *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ* “Münafıklar, Cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar.”<sup>7</sup> Bu nedenle yüce Allah, mü’minlerden, imanın ve takvanın bir gereği olarak bu tip insanlardan sakınmalarını ve her yönden sadık olan insanlarla beraber olmalarını önemle istemektedir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ* “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve sadık insanlarla beraber olunuz.”<sup>8</sup>

Bu ayet sadıklarla beraber olmayı emrederken, onlardan ayrılmayı da yasaklamaktadır.<sup>9</sup> Buradaki sadıklardan kasıt; imanlarında, ahitlerinde, niyetlerinde, söz ve davranışlarında sadık olanlardır.<sup>10</sup> O halde, bir mü’minin, kendisinden hıyanet gördüğü kişiyle dostluk ilişkisini

Tahk. Dr. Vasiyu’llah Muhammed b. Abbas, [et-Tab’atü’l-Ûla. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1983], c. I, s. 171.

<sup>1</sup> Nursî, *Lem’alar*, s. 27.

<sup>2</sup> Enfal, 8/58.

<sup>3</sup> Bkz. Münafikun, 63/1.

<sup>4</sup> Bkz. Bakara, 2/9; Nisa, 4/142.

<sup>5</sup> Bkz. Tevbe, 9/67.

<sup>6</sup> Haşir, 59/11.

<sup>7</sup> Nisa, 4/145.

<sup>8</sup> Tevbe, 9/119.

<sup>9</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyin et-Teymî, Fahrü’d-Din er-Razî, *Mefatihü’l-Gayb*, [et-Tab’atü’s-Salise. Beyrut: Dar-ü İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1420], c. XVI, s. 167.

<sup>10</sup> el-Beydavî, *Envarü’t-Tenzîl ve Esrarü’t-Te’vîl*, c. III, s. 101.



sürdürmesi, onun iman ve takvasıyla bağdaşmayan bir isyandır. Resul-i Ekrem, bizi aldatanın, bizden olmadığını<sup>1</sup> bildirmekle beraber, “Bir mü’min bir delikten iki sefer sokulmaz!”<sup>2</sup> hadisiyle de mü’minlere bir uyarıda bulunmaktadır.

### Dolaylı Olarak Tavsiye Edilen Dost Çevreleri

Kur’ân-ı Kerim’e genel manada baktığımızda, insanın dost çevresinin sadece emir veya tavsiye makamında dost edinilmeleri istenilen kesimlerden ibaret olmadığını, bunun yanında diğer bazı dost çevrelerinin de bulunduğunu, bazı ayetlerin siyakından anlamaktayız.

### Allah Dostlarının Dostluğu

Allah dostları, “Dostluk Karşılığı Olan Kavramlar” Bölümünün 3. maddesinde ele aldığımız gibi, Kur’ân-ı Kerim’de, “Evliyaullah” (اولياءالله) olarak tabir edilmektedir. Bütün insanlar, yaratılıştan Allah’ın kulları, masnu’u ve mahlûku olmaları itibariyle Allah’ın dostlarıdır. Ancak insanların bazıları, bu fitrî dostluğu tek taraflı olarak bozarken, bazıları da gittikçe bunu güçlendirerek sürdürme çabası içinde olmuşlardır. Böylece insanlar, Allah dostları ve Şeytan dostları olmak üzere esas itibariyle iki kategoriye ayrılmışlardır.

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerim’de, iman edip imanlarının gereği salih amel işlemekle Allah’ın hoşlandığı hayat çizgisini takip edenler için, Allah dostları anlamında; “Evliyaullah”<sup>3</sup> veya özde Allah taraftarları anlamında; “Hizbullah”<sup>4</sup> tabirlerini kullanılmıştır.<sup>5</sup>Bunun aksine, inkârcılık yaparak Şeytanın hoşlandığı bir hayat çizgisini takip edenler için de, Şeytan dostları anlamında; “Evlyau’ş-Şeytan”<sup>6</sup> ve Şeytan taraftarları anlamında da; “Hizbü’ş-Şeytan” tabirlerini uygun görmüştür.

Bu noktayla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim’de, şu beyanlar yer almaktadır: *كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابٍ يُنَالِيهِ* “Biliniz ki Allah dostları için hiçbir korku yoktur. Onlar, üzülecek de değildirlir.”<sup>7</sup>;

<sup>1</sup> Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Thk. Muhammed Füad Abdü'l-Bakî, Beyrut, [Dar-ü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Ts.], c. I, s. 98.

<sup>2</sup> Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buharî, *el-Edebü'l-Müfred*, [et-Tab'atü'a-Salise. Beyrut: Dar-ü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1989], c. I, s. 471.

<sup>3</sup> Bkz. Yunus, 10/62.

<sup>4</sup> Bkz. Maide, 5/56.

<sup>5</sup> Bu ad altında ortaya çıkan siyasi yapılanmalar, konumuzun dışındadır. [Yazar].

<sup>6</sup> Bkz. Nisa, 4/76.

<sup>7</sup> Yunus, 10/62.

السَّعِيرِ “Şeytan hakkında; “Her kim onu dost edinirse, mutlaka o kimseyi saptırır ve onu Cehennem azabına sürükler” diye yazılmıştır.”<sup>1</sup>

Yüce Allah, böylece her iki yolun yolcusunun akıbetini belirttiikten sonra, sonucuna katlanmak şartıyla bu iki kabile içinde bulunanlarla dost ve beraber olma tercihini insana bırakırken, Allah dostlarını dost edinmeyi ve Şeytanın dostlarından da kaçınmayı dolaylı olarak tavsiye etmektedir.

Resulullah’a (s.a.s), “Allah’ın dostları kimdir?” diye sorulduğunda, “görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan kimselerdir” buyurdu.”<sup>2</sup>

### Kâinat Dostluğu

Yüce Allah; bazen Güneşi, Ayı, yıldızları geceyi, gündüzü, denizleri nehirleri, gemileri ismen zikrederek bunları, kullarının emrine verdiğini beyan etmektedir. Bazen de, “O, göklerde ve yerdeki her şeyi (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir”<sup>3</sup> şeklindeki bir fezlekeyle bir genelleme yapmakla, yapmakla, bir taraftan kullarına yaptığı lutfuna dikkat çekerken, öbür taraftan, kâinat- insan dostluğuna işaret etmektedir.

Dostluk yardıma dayandığına göre ve kâinattaki her şey de insana hizmet ettirildiğine göre, tüm kâinat, insanoğlunun dostu demektir. Kâinat bağlamında insanın en yakın hizmetkârı ise, şüphesiz ki, onun tabii çevresidir. İslâm’ın nazarında, iyiliğin karşılığı, iyilik olduğu gibi, dostluğun da karşılığı, sadece dostluktur. Buna göre, çevre dostluğu Kur’ân endeksli bir dostluktur. Çevreyi kirletmek, hem çevre hakkına, hem insan haklarına hem de, o çevrede tecelli eden yüce Allah’ın güzel isimlerine yönelik yapılan bir saldırı ve saygısızlıktır.

### Allah’ın Sevdiğini ve Beraber Olduğunu Bildirdiği Kimselerin Dostluğu

Kur’ân, farklı yerlerde, farklı münasebetlere binaen, Allah’ın sevdiği ve Kendisiyle olan beraber olduğu kimselerin niteliklerini dile getirmekle, O’nun dostluğunu nasıl ettiklerini beyan ederken, aynı zamanda bu kesimlerin mü’minler tarafından da dost edinilerek sevimeleri dolaylı olarak istenmekte ve tavsiye edilmektedir. gerektiğine de işaret eder. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın kimleri sevdiği, dostluk kurma açısından bir

<sup>1</sup> Hac, 22/4.

<sup>2</sup> Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyan b. Kays el-Bağdadi, İbn-ü Ebi’ d- Dünya, *el-Evliya*, thk. Muhammed es-Said b. Bisyunî, [et-Tab’atü’l-Ülâ. Beyrut: Müessesetü Kütübî’s-Sakafe, 1413], c.I, s. 18.

<sup>3</sup> Casiye, 45/13.

mü'min için oldukça önem arz eder.

Bu itibarla, “yüce Allah kimleri sever?” sorusuna Kur’ân’dan cevaplar aramaya çalışalım.

#### a. İyilik Erbabı Olan Kimseleri,

Kur’ân-ı Kerim’de iyi kişi anlamına gelen el-Muhsinûn (المحسنون) kavramı çeşitli manalarda kullanılmaktadır.

- a) Allah yolunda mallarından infak edenler (maddî fedakârlıklarda bulunanlar),<sup>1</sup>
- b) Öfkesini yenip insanları affedenler,<sup>2</sup>
- c) Hep iyi davranışlar sergileyenler,<sup>3</sup>
- d) Allah’a karşı gelmekten sakınmakla beraber, insanlara iyilikte bulunanlar,<sup>4</sup>
- e) Allah Yolunda Cihad Edenler.<sup>5</sup>

Kur’ân-ı Kerim’de bu beş davranıştan her birini sergileyenlerin durunu anlatıldıktan sonra, وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ “Allah iyilik erbabını sever” ifadesi kullanılmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, yeri geldiğinde Allah’ın sevdiği bu beş davranışı da bir arada sergileyebilen bir kimse, Allah katında sevilen ve iyilik erbabı bir kimse olarak kabul edilen bir insan demektir.

#### Tevbe Eden ve Temizlenenleri,

Günah işlemek, manevî bir kirlenme olduğundan, bir daha yapmamak üzere Allah’a dönüş yapmak, bu kirlenden bir temizlenme halidir. Kur’ân-ı Azimşan, bir mü'min için maddî ve manevî olmak üzere her iki temizlik öngördüğünden, her iki temizlik şekline de özen gösterenlerin Allah sevgisini kazandıklarını, إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ “Allah çok tevbe edenleri sever ve çok temizlenenleri sever”<sup>6</sup> ayetiyle bildirmekte ve dolayısıyla bunların dost edinmeyi de hak ettiklerine işaret etmektedir. Ayet, manây-ı muhalifiyle de, zevk alarak günah işleyenlerin ise, hem Allah, hem mü'minler katında bu liyakati kaybettiklerini hatırlatmaktadır.

<sup>1</sup> Bakara, 2/195.

<sup>2</sup> Al-i İmran, 3/134; Maide, 5/13.

<sup>3</sup> Al-i İmran, 3/148; Maide, 5/85.

<sup>4</sup> Maide, 5/93.

<sup>5</sup> Ankebut, 29/69.

<sup>6</sup> Bakara, 2/222; Tevbe, 9/108.

*Takva Sahiplerini,<sup>1</sup>*

Takva; Allah'ın emirlerini yerine getirmekle beraber yasaklarından ve şüpheli şeylerden sakınmaktır. Bu itibarla Takva sahipleri; Bir taraftan Allah Teâlâ'nın yasaklamış olduğu masiyetlerden kaçınırken, öbür taraftan emrettiği farzları yerine getirip O'na itaat etmek suretiyle O'nun dostluğunu kaybetmekten sakınan samimi kişilerdir.<sup>2</sup> Takva, yüce Allah'a ve O'nun tüm mahlûkatına karşı bir sadakattir. Bu hususlara dikkat eden kimseler, aslında Allah'ın dostluğunda ve Allah'ı sevme konusunda tamamen samimi ve gerçekçi olduklarını davranışlarıyla da ispatlamış olduklarından, Allah'ın sevgisine, dolayısıyla da mü'minlerin ve meleklerin dostluğuna liyakat kazanmış kimselerdir. İnsanın yaratılmasının hikmeti takva olduğu gibi, ibadetin sonucu da takvadır.<sup>3</sup> Takva kavramı, türveleriyle birlikte, Kur'ân-ı Kerim'de, 200 yerde geçmektedir.

*Üzerine düşen her şeyi yerine getirdikten sonra, Allah'a tevekkül edenleri,<sup>4</sup>*

*Adil kişileri,<sup>5</sup>*

*Sabreden kişileri<sup>6</sup>*

Dostluk ilişkisi, temelde karşılıklı sevgi ilişkisine dayalı olduğundan, bu altı niteliği taşımakla Allah'ın sevgisini kazananlar, beraberinde Allah'ın, mü'minlerin ve meleklerin dostluğunu da kazanmışlar demektir.

**Dost Edinilmeleri Uygun Görülmeyen Kesimler**

Dostluk kurma noktasında sosyal bir varlık olarak insanı en fazla alakadar eden ve önde gelen çevre, hiç kuşkusuz kendi hemcinsleri olan insan nev'idir. Kur'ân'a göre tüm insanlar, aynı anne-babadan gelen kardeşler olmakla beraber, inanç noktasında hepsi kardeş sayılmamaktadır. Öbür taraftan mü'minler kardeş olmakla beraber, hepsi dostluk kurmaya elverişli görülmemektedir. Bu nedenle, yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere, Allah Teâlâ, dostluk kurulması gereken sınıfları açıkça belirleyip tavsiye ettiği gibi, dost edinilmesi sakıncalı bazı sınıfları da, direkt veya dolaylı olarak bildirmiştir.

<sup>1</sup> Al-i İmran, 3/76; Tevbe, 9/4, 8.

<sup>2</sup> Taberî, *Cami'ü'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'ân*, c. I, s. 234.

<sup>3</sup> Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, s. 6.

<sup>4</sup> Bkz. Al-i İmran, 3/159.

<sup>5</sup> Bkz. Maide, 5/42; Mümtetine, 60/8.

<sup>6</sup> Bkz. Al-i İmran, 3/146.

### A. Dost Edinilmeleri Açıkça Yasaklanan Kesimler

Yüce Allah, başta insan olmak üzere Kâinatın tümünü sevgi ve dostluk temeline dayalı olarak halketmekle beraber, insanlardan bazıları tek taraflı olarak bu dostluğu bozabilmektedir. İşte Kur’ân-ı Kerim, söylem ve eylem bazında Rableriyle olan fitrî dostluklarını bozanlarla dostluk kurulmasını, çeşitli ayetlerle açıkça yasaklamaktadır. Bunlara bir göz atmada fayda vardır.

### Müslümanlara Fenalık Yapmayı Prensip Edinen İnkârcılar

Kur’ân, temelden dostlukla bağdaşmayan insanlara fenalık yapma anlayışını, bazen ihmal edildiği için yeniden gündeme getirerek Müslümanları bu yanlıştan uyarmaktadır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَاغَةَ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عِنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

“Ey iman edenler! Sizden olmayan, size fenalık yapmaktan asla geri durmayan kimselerden hiçbirini sırdaş edinmeyin! Onlar hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri ağızlarından apaçık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise, daha büyüktür. Eğer düşünürseniz, size ayetleri açıkladık.”<sup>1</sup>

Resul-i Ekrem de; “Müşriklerin ateşiyle aydınlanmayın!”<sup>2</sup> şeklindeki hadisiyle, bu ayeti bir yönüyle tefsir etmiştir. Yine Ömer b. el-Hattab’a (r.a); “Hire halkından hafızası güçlü, okuma yazması iyi bir genç vardır; onu kendinize sekreter olarak alsanız!” diye tavsiye edildiğinde, “O zaman ben mü’minlerin dışında bir sırdaş edinmiş olurum”<sup>3</sup> cevabını vermiştir. Ömer’in (r.a) bu sözü de, ayeti bir yönüyle açıklayan bir sahabî sözü olarak bu ayetin bir tefsiri mahiyetindedir.

Bu ayette sırdaş dost edinilmeleri yasaklanan kimselerin dört niteliğine dikkat çekilmiştir:

- aa. İman noktasında sizden olmayanlar,
- ba. Size kötülük yapmaktan geri durmayanlar,
- ca. Sıkıntılara düşmenizden hoşlananlar,
- da. Dinî mensubiyetinizden dolayı kalben size büyük kin besleyenler ve

<sup>1</sup> Al-i İmran, 3/118.

<sup>2</sup> Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Esed b. Hilâl eş-Şeybanî, *Müsnedü Ahmed*, thk. Şuayb’ül-Erneut, [et-Ab’atü’l-Ûla, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001], c. XV, s. 19.

<sup>3</sup> Ebu Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. el-Münzir et-Temîmî, İbn-ü Ebî Hatem, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, [et-Tab’atü’s-Salise. Süüdî Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419], c. III, s. 743.

bu kinlerini ara sıra çeşitli şekillerde açığa vuranlar.

Ayette geçen bütün bu vasıflar, inkârcılığın temel karakteristik nitelikleridir. “Özellikle onların mü’minlere karşı kinlerinin bir kısmını dışarıya yansıtmaları, onların dine ve dindarlara karşı besledikleri düşmanlığın en açık delilidir.”<sup>1</sup> Bu şekilde açık, açık düşmanlıklarını ortaya çıkarmış olanlarla içli dışlı olmak, bir kişinin mü’minlik vasfıyla bağdaşmayan bir safderunluktur. Dine ve dindarlara karşı tavrını belirlemiş olanların dini konumu; ister müşrik, ister ehl-i kitap, isterse de (sözde) müslüman olmasında hiç bir farklılık bulunmamaktadır. Özellikle, bir kimsenin iman etmemiş olanlara ilgi duyması, onların inançlarından veya onların Müslümanlara karşı tavır almalarından kaynaklanıyorsa, o kimse her ne kadar; “Elhamdü lillah, ben de Müslümanım” dese de, Kur’ân’ın hükmüyle, “O kişi, onlardandır.”<sup>2</sup>

#### *Müslümanları da Kendi İnkârî Durumlarına Döndürmek İsteyenler*

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
 “Arzu ettiler ki, kendilerinin küfre saptıkları gibi, siz de sapasınız da beraber olasınız. Bu sebeple, onlar Allah yolunda hicret edinceye kadar içlerinden kimseyi dost edinmeyin!”<sup>3</sup>

#### *Mü’min Yerine Kâfir Tercih*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا  
 “Ey iman edenler! Mü’minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin. Kendi aleyhinize Allah’a apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz?”<sup>4</sup>

#### *Din Noktasından Yahudi, Hristiyan Tercih*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ  
 مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ  
 “Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin, zira onlar birbirlerinin dostudur. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi Yüce Allah, böyle son derece yanlış bir tercih yapanları bu ayette, hidayete erdirilmeyecek zalimler topluluğu olarak nitelendirmekte ve onları hidayete erdirmeyeceğini ifade buyurmaktadır.

Bu ayette, her iki din mensuplarının, sadece hem kendi dindaşlarına hem birbirlerine yakınlık duyduklarını, bu nedenle, Müslüman dostluğunu

<sup>1</sup> Taberî, *Cami’ü'l-Beyan fî Te’vîli'l-Kur’ân*, c. VII, s. 145.

<sup>2</sup> Maide, 5/51.

<sup>3</sup> Nisa, 4/89.

<sup>4</sup> Nisa, 4/144.

<sup>5</sup> Maide, 5/51.

kabul etmediklerini ifade eden, daha da ileri giderek söz ve eylemleriyle İslâm diniyle alay eden basitlik erbabı bağnazların, Müslümanlarca dost edinilmeleri, İslâm'ın izzetiyle bağdaşmadığından yasaklanmaktadır. Çünkü, mutaassıp bir Yahudinin dostu, ancak kendisi gibi bir Yahudi veya bir Hıristiyan olacağı gibi, mutaassıp bir Hıristiyanın dostu da, ya bir Hıristiyan veya bir Yahudidir.

Yukarıdaki ayet, her ne kadar, bu iki din mensuplarının kendi dindaşlarından başka birbirlerinin de dostu olduğuna işaret ediyorsa da, bu iki toplumun temelden birbirlerini çok sevmediklerini, *وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ بِالنَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ* "Yahudiler, Hıristiyanlar bir temel üzere değillerdir". Hıristiyanlar da Yahudiler bir temel üzere değillerdir" dediler"<sup>1</sup> ayetinden anlamaktayız. Bu iki ayeti bir araya getirdiğimizde, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarının birbirlerini kabul etmeyen farklı kutuplar olduklarını, ancak İslâm'a ve Müslümanlara ön yargıyla tavır alma ortak paydasında buluştuklarını öğrenmekteyiz. Bu karşı duruşun temelinde ise, her iki kesimin yersiz taassuplarının bulunduğunu; *وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ* "Sen, onların dinine uymadıkça, ne Yahudi ve ne de Hıristiyanlar, senden asla hoşnut olmayacaklardır"<sup>2</sup> ayeti net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ancak Kur'ân, <sup>3</sup> *لَيْسُوا سَوَاءً* "Onlar eşit değillerdir" ayetiyle ehl-i kitabı kendi aralarında aynı düzeyde tutmayarak aralarındaki farklılığı şöyle beyan etmektedir:

*لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ*<sup>4</sup>

"(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en aşırılarının kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün; onların iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanlarının da, "Biz Hıristiyanız" diyenler olduğunu mutlaka göreceksin."

Yahudilerle Hıristiyanların tarih boyunca, Müslümanlara karşı ortak bir saldırgan tutum sergilemiş olmalarına rağmen, bir adı da Hak olan Kur'ân'ın, Hıristiyanlar arasında hakperest özel bir grubu, hakkı teslim etme ve buna bağlı olarak da mü'minlere yakınlık duyma farklılıklarından ötürü istisna ettiğini görmekteyiz. Bundan hareketle yüce Allah'ın, bu kesimin kendi toplumlarının İslâm'a karşı genel olumsuz tutumlarına aykırı olarak Müslümanlara karşı dostane bir tavır sergilemelerinin göz

<sup>1</sup> Bakara, 2/113.

<sup>2</sup> Bakara, 2/120.

<sup>3</sup> Al-i İmran, 3/113.

<sup>4</sup> Maide, 5/82.

ardı edilmemesini ve onlar tarafından mü'minlere uzatılan dostluk elinin - itikadî nokta hariç olmak üzere- geri çevrilmemesini zımnen istediğini anlamaktayız.

Kur'ân'ın, "Onlar eşit değillerdir" hükmü, Yahudiler için de geçerlidir. Zira az da olsa onlar arasında da hakperestler,<sup>1</sup> barış yanlısı olanlar vardır.

Bediüzzaman, bu noktada kısaca şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Asr-ı Saadette büyük bir dinî inkılâp gerçekleşmişti. Bu sebeple de zihinler hep dine çevrildiğinden bütün sevgiler, düşmanlıklar da bu noktada toplanmıştı. Bu itibarla, gayr-ı Müslimlere sevgi duymaktan münafıklık kokusu gelirdi. Günümüzde ise, medeniyette, bilim ve teknikte meydana gelen hızlı ilerleme ile dünyevî bir inkılâp gerçekleştiğinden dikkatler bu noktaya çevrilmiştir. Gayr-ı Müslimlerden maddî anlamdaki gelişmeyle meşgul olanların çoğunluğu da dinlerine fazla bağlı değillerdir. Bu açıdan onlarla dost olmamız, onların bu alanda gerçekleştirdikleri gelişmeleri benimseyerek onlardan alıntı yapmak ve tüm dünyevî mutluluğun temeli olan asayîşi korumak noktasındadır. İşte gayr-i Müslimlerle bu anlamdaki dostluk, kesinlikle Kur'ân'ın yasakladığı bir dostluk kapsamında değildir."<sup>2</sup>

#### Müslümanların Dinini Alaya Alanlar

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ  
"Ey iman edenler, sizin dininizi alaya alan ve onu oyuncak edinen sizden önceki ehl-i Kitaptan olanlarla diğer inkârcıları dost edinmeyin! Eğer mü'min iseniz Allah'a karşı gelmekten sakınınız!"<sup>3</sup>

#### Küfrü İmana Tercih Eden Yakınlık

"Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İçinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir."<sup>4</sup>

#### Allah ve Mü'min Düşmanları

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ  
"Ey iman edenler! Benim düşmanlarımı ve kendi düşmanlarımızı dost edinmeyiniz. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz,

<sup>1</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân*, c. VII, s. 122.

<sup>2</sup> Nursî, Said, *Münazarat*, Külliyyat, [İstanbul:Yeni Asya Yayınları], c. II, s. 1944.

<sup>3</sup> Maide, 5/67.

<sup>4</sup> Tevbe, 9/23.



*hâlbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah'a inandınız diye Resulü ve sizi yurdunuzdan çıkardılar.”<sup>1</sup>*

Bu ayette, Allah ve Müslüman düşmanlarının, peygamber ve Müslümanları, yurtlarından çıkarmalarının nedeni, onların sırf Allah'a inanmış olmaları olarak gösterilmekte, böylece, din düşmanlığında düşmanlıkta bu kadar ileri gitmiş bir toplumla dostluk kurmanın, Allah hoşnutluyla bağdaşır bir davranış olmadığı ifade edilmektedir.

#### *ğ. Müslümanların Toplumsal Birlikteliğine Katılmayan Mü'minler*

İslâm, bireysel hayata önem verdiği kadar toplumsal hayata da önem verir. Kur'ân-ı Kerim, birçok ayetleriyle Müslümanlardan uzlaşa ve birliktelik istemektedir. Bu ayetlerden birisinde; *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا* “Hepiniz birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılınız ve ayrılığa düşmeyiniz!”<sup>2</sup> buyrulmaktadır.

Kur'ân bu ayetin devamında, toplumsal birlikteliğin aslında bir kardeşlik ve dostluk olması nedeniyle, Allah Teâlâ'nın bir nimeti olduğuna işaret etmektedir. Müslümanlarla inanç birliği içinde olmakla beraber, toplumsal birlikteliğinin önem arz ettiği bir dönemde onlarla beraber olmamak, dinî bütünlüğe aykırı gelir. Hicret, müslümanların Allah'ın emriyle göstermeleri gereken toplumsal bir tepki idi. Bazı Müslümanların, Medine'ye giderek Resulullah ve Müslümanların yanında yer alarak toplumsal tepkiye katılmaları gerekirken, kendileri mü'min olmalarına rağmen, müşrik olan yakınlarıyla birlikte kalmayı tercih etmiş olmalarına karşı, Allah Teâlâ'ya da bir tepki olmak üzere, onlarla olan dostluğun kesilmesini istemiştir. “İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onlarla hiçbir şekilde bir dostluk ve koruyuculuğunuz yoktur.”<sup>3</sup>

Ayette, durumları dile getirilen mü'minler, bu tutumlarıyla, aslında müşrik toplumuyla beraber olmakla İslâm toplumuyla beraber olmak arasında bir tercih kullanmışlardır. Allah Teâlâ ise, böyle bir tercih ehliyle olan ilişkilere farklı bir düzenleme getirmiştir.

*قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ* “Deki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşıretleriniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve

<sup>1</sup> Mümtehine, 60/1.

<sup>2</sup> Al-i İmran, 3/103.

<sup>3</sup> Enfal, 8/72.

*beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyiniz! Allah, fâsık topluluğu doğru yola erdirmez.”<sup>1</sup>*

Gerek vakit namazlarının mescitlerde kılınmasına ve gerekse Cuma bayram namazlarına Kur'ân ve Sünnette çok teşviklerin yapılmasının nedeni, Müslümanların birlikteliklerinin İslâm nazarında büyük öneminin bulunmasıdır. Resul-i Ekrem, “Kim üç cumayı peş peşe gevşeklik göstererek terk ederse, Allah onun kalbini mühürler”<sup>2</sup> ve “Ayrılığa düşmeyiniz, sonra kalpleriniz de farklılaşır!”<sup>3</sup> hadisleriyle İslam toplumundan ayrı kalmanın, kalbî inancı bile etkileyeceğini ihtar etmektedir.

Bediüzzaman bu hususla ilgili olarak şunları söyler: “Mehâsin-i ubudiyetin binlerinden yalnız buna bak ki, Nebî Aleyhisselâm, ubudiyet cihetiyle muvahhidînin (Allah'ın varlık ve birliğine inanan mü'minlerin) kalblerini iyid (bayram) ve Cuma ve cemaat namazlarında ittihad ettiriyor ve dillerini bir kelimedede cem ediyor (birleştiriyor).”<sup>4</sup>

## 2. Dost Edinilmeleri Dolaylı Olarak Yasaklanan Kesimler

Kur'ân-ı Kerim, yukarıda maddeler halinde sıralamaya çalıştığımız gibi, bazı kesimleri dost edinmeyi açıkça yasaklamakla beraber, bazı kesimlerin de olumsuz niteliklerini gündeme getirmekle onlarla yakınlık kurmanın sakıncalı olduğunu dolaylı olarak bildirmektedir. Biz önemine binaen, bunlardan bazılarını aşağıya çıkarmada fayda mülâhaza ettik.

### Sırdaşlık Konusunda Sınava Kaybedenler

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ  
 أَلِيَّةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ “Yoksa Allah; içinizden Allah'tan, O'nun Resulünden ve mü'minlerden başkasını kendisine sırdaş edinmeksizin cihad edenleri ayırt etmeden bırakılacağınızı mı zannedersiniz?”<sup>5</sup>

Bu ayette, mü'minin samimiyetinin, Allah yolunda cihat etmekle ve cihat ederken de içinde bulunduğu psikolojik durumuyla test edileceği bildirilmektedir. Bu sınav sürecinin de, “Dost Çevresi” bölümünde de ele

<sup>1</sup> Tevbe, 9/24.

<sup>2</sup> Ebu Davud b. Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Ömer el-Ezdî, *Sünenü Ebî Davûd*, c.I, byy. [Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 272], s.

<sup>3</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccac, *es-Sünne*, [et-Tab'atü'l-Ûla Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyyeh, 1408], c. I, s. 7.

<sup>4</sup> Nursî, *Lem'alar*, On yedinci lem'a.

<sup>5</sup> Tevbe, 9/16.

aldığımız gibi kişinin, Allah'tan, Peygamber'den (s.a.s) ve mü'minlerden başkasını sırdaş edinmediği, İslâm kamuoyu tarafından da bilininceye kadar devam edeceği ifade edilmektedir. Bu deneme sonucunda, aranan samimiyet düzeyini yakalayamadıkları veya tam zıt noktada oldukları anlaşılın kişiler, Allah'a, Resulüne (s.a.s) ve mü'minlere kaşı samimi olmadıkları, bu nedenle kendileriyle dostluk kurulma liyakatini de kaybetmiş oldukları ortaya çıkmaktadır.

### **Allah'ın Sevmediklerini Sevmek**

Yüce Allah'ın, Kur'ân-ı Kerim'de bazı olumsuz niteliklerinden dolayı sevmediği kimseleri farklı münasebetlerle dile getirmesiyle, bu nitelikteki kimselerin mü'min kulları tarafından da sevilmemelerini, böylece de onların dost edinilmemelerini istediği açıkça anlaşılmaktadır. Böylece, Allah Teâlâ'nın kimleri sevmediğini Kur'ân-ı Kerim'den tespit etmede son derece fayda vardır.

ba. Kâfirleri,

*"Siz o insanlarsınız ki, onlar sizi sevmediği halde, onları (kâfirleri) seviyorsunuz."*<sup>1</sup> *"Allah kâfirleri sevmey."*<sup>2</sup>

bb. Haddini aşanları,

*"Allah, haddini aşanları sevmey"*<sup>3</sup>

bc. Nankörleri,

*"Allahi hiç bir günahkâr nankörü sevmey"*<sup>4</sup>; *"Allah hiçbir hain ve nankörü sevmey."*<sup>5</sup>

bd. Zalimleri,

*"Allah ise zalimleri sevmey."*<sup>6</sup>

be. Böbürleneni,

*"Allah kibirlenen ve övünenleri sevmey."*<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Al-i İmran, 3/119.

<sup>2</sup> Al-i İmran, 3/32; Rum, 30/45.

<sup>3</sup> Bakara, 2/190; Al-i İmran, 3/87; A'raf, 7/55.

<sup>4</sup> Bakara, 2/276.

<sup>5</sup> Hac, 22/36.

<sup>6</sup> Al-i İmran, 3/57, 140; Şura, 42/40.

<sup>7</sup> Nisa, 4/36; Lokman, 31/18; Hadid, 23.

bf. Günahkâr hainleri

*“Doğrusu Allah, hiçbir haini, nankörü sevmeyiz!”<sup>1</sup>*

bg. Çirkin sözlü insanları,

*“Allah bağırtıp çirkin söz sarf edenleri sevmeyiz.”<sup>2</sup>*

bh. Bozgunculuk ve bozguncuları,

*“Allah bozgunculuğu sevmeyiz.”<sup>3</sup>“Allah bozguncuları sevmeyiz.”<sup>4</sup>*

bi. Savurganları,

*“Allah savurganları sevmeyiz.”<sup>5</sup>*

bj. Hainleri

*“Allah hainleri sevmeyiz.”<sup>6</sup>“Allah günahkâr olarak hainleri sevmeyiz.”<sup>7</sup>*

bk. Büyüklenenleri,

*“Allah büyüklenenleri sevmeyiz.”<sup>8</sup>*

bl. Şımarıkları,

*“Allah böbürlenip şımaranları sevmeyiz.”<sup>9</sup>*

Yukarıda on iki madde halinde sıralanan, Kur’ân-ı Kerim’de Allah Teâlâ tarafından sevilmediği bildirilen insanlardan herhangi birini sevmek veya dost edinmesi; kişinin Rabbiyle açıkça ters düşmesi, O’nun önüne çıkması, haddini aşması ve sonuç olarak da Allah ve Peygamber düşmanlarının saffında yer alması demektir. Bir mü’min için ise, bu durumdan daha vahim ve daha büyük bir felâket olamaz. *“Kişi, dostunun dini üzeredir; her biriniz kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin!”<sup>10</sup>, “Kişi sevdiğiyle beraberdir.”<sup>11</sup>* hakikatleri uyarınca, bu dünyada sayılan bu sınıflar arasında yer alan bir kişi, ahiret gününde de onlarla haşır olacak ve ebedî hayatı boyunca hep onların bulunduğu yer ve mekânda yer alacaktır. Böyle olunca, kişinin hangi sınıf insanlarla gönül bağı kurduğu, onun ahirette nerede bulunacağını da bir nevi alameti ve göstergesidir. Bu itibarla, bir mü’min

<sup>1</sup> Hac, 22/38.

<sup>2</sup> Nisa, 4/148.

<sup>3</sup> Bakara, 2/205.

<sup>4</sup> Mâide, 5/64; Kasas, 28/77.

<sup>5</sup> En’am, 6/141; A’raf, 7/31.

<sup>6</sup> Enfal, 8/58.

<sup>7</sup> Nisa, 4/107.

<sup>8</sup> Nahl, 12/23.

<sup>9</sup> Kasas, 28/76.

<sup>10</sup> Ebu Davud b. Süleyman b. Davud b. el-Carud et-Tayalisi, *Müsnedü Ebu Davud et-Tayalisi*, [et-Tab’atü’l-Ülâ. Mısır: Dar-ü Hicr, 1999], c. IV, s. 299.

<sup>11</sup> el-Buharî, *Sahihu’l-Buharî*, c. VIII, s. 139.

için dünyada kimlerle gönül bağıyla irtibatlı olması gerektiğini iyi bilmesi ve ona göre tercihini kullanması, son derece önem arz etmektedir.

### c. Eski Toplumlardaki Ayrılıkçılar Gibi Olmak

Öbür taraftan, Kur'ân-ı Kerim, ayrılıkçılık noktasında eski kavimlerle tutum benzerlikleri olan kesimlerin de beraberliklerinden ve dostluklarından sakındırmaktadır. Kur'ân'da, bu noktaya şöyle dikkat çekilmektedir: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayınız! Onlar için büyük bir azap vardır."<sup>1</sup>

### Kur'ân Yolundan farklı Yollarda Olanlarla Beraber Olmak

Yüce Allah, kullarının dünya ve ahiret hayatında mutlu olmalarını sağlamak için, tek yol olarak Kur'ân yolunu öngörmüştür. Ebetteki bu yol, mü'minin günlük namazlarında kırk defa okudukları Fatıha-i şerifede belirtilen sırat-ı müstakimdir.

Bu surede; gazaba uğrayanların yolu, sapıkların yolu ve Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimselerin yolu olmak üzere birbirinden farklı üç ana yol zikredilmektedir. Bediüzzaman bu yollar arasındaki farklılığa şöyle bir açıklık getirmektedir:

" **وَلَا الضَّالِّينَ** ile işaret olunan evvelki yol, tabiata saplananların ve tabiiyyun fikrini taşıyanların mesleğidir ki, onda hakikate ve nura geçmek için ne kadar müşkülât olduğunu hissettiniz.

**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ** ile işaret olunan ikinci yol, esbabperestlerin ve vesait icad ve tesir verenlerin, meşâiyyun hükeması gibi yalnız akılla, fikirle hakikatü'l-hakaike ve Vâcibü'l-Vücudun marifetine yol açanların mesleğidir.

**الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ** ile işaret olunan üçüncü yol ise, sırat-ı müstakim ehli olan ehl-i Kur'ân'ın cadde-i nuraniyesidir ki, en kısa, en rahat, en selâmet ve herkese açık, semâvî ve Rahmânî ve nuranî bir meslektir.

Kur'ân'ın caddee-i nuraniyesi ise, bütün ehl-i dalâletin çektiği yaraları hakaik-i imaniye ile tedavi eder. Bütün evvelki yoldaki zulümatı dağıtır. Bütün dalâlet ve helâket kapılarını kapatır."<sup>2</sup> Zira bu yol, Kur'ân'ın beyanıyla, yüce Allah'ın rahmet olarak gönderdiği peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve Allah'ın salih kullarının gittikleri yoldur.

<sup>1</sup> Al-i İmran, 3/105.

<sup>2</sup> Nursî, *Sözler*, 30. söz. s. 246.

Bazı müslümanların, günlük namazlarında, “Ey Âlemlerin Rabbi!.. Bizi, nimetlendirdiğin kimselerin yoluna ilet, gazap ettiğin kimselerin ve sapıkların yoluna iletme!” şeklinde günde kırk defa diliyle dua ederken, takip ettiği hayat çizgisiyle bu iki olumsuz yolun yolcularıyla beraber olması, tam bir çelişkidir.

Kur’ân-ı Kerim, bu noktada şöyle bir hatırlatma ve uyarıda bulunmaktadır:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ”İşte bu benim doğru yolumdur. Artık ona uyunuz! Yoksa o yollar, sizi parça, parça edip O’nun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınsınız diye emretti.”<sup>1</sup>

Dostun samimiyetinin alâmeti ise, kardeşlik kuranların imtizaç ve ülfet bakımından, bir tek can gibi olmalarıdır. O kadar ki, bunlardan her birisi, arkadaşının yediği bir lokmanın lezzetini kendi ağzında hissedebilmelidir.<sup>2</sup> Resulullah’ın, Asr-ı saadet atmosferinde tesis etmiş olduğu İslâm kardeşliği, aynen bu vasıftaki bir kardeşlik idi. İnsan, bu nitelikteki dostların çokluğuna fitraten doyamaz. Bu nedenle İmam Şafii bir şiirinde;

“Elinden geldiğince, dostlarını çoğaltmaya çalış!

Zira onlar senin sırdaşın ve kendilerinden yardım istediğinde, destekçilerindir.

Bin dostunun olması çok değildir ama,

Bir tek düşmanın olması çoktur.”<sup>3</sup>

İmam Ali de; “Dostların sohbetine denk gelecek bir sevinç olmadığı gibi, onların ayrılmasına denk gelecek bir üzüntü de yoktur”;<sup>4</sup> “İmandan sonra aklın başı, insanlarla dostluk kurmaktır.”<sup>5</sup> der.

Elbette dostluk kurmanın ve sevgi mübadelesi içinde olmanın alt yapısı, tanışmaktır. Beşerî ilişkilerde insanlar, tanıştıktan, karşılıklı sevgilerine ve samimiyetlerine inandıktan sonra birbiriyle dostluk kurabildikleri gibi, insan da Rabbini bütün kemâl sıfatlarıyla tanıdıktan ve O’nun kulunun en büyük dostu olduğunu öğrendikten sonra, O’nunla gerçek manada dostluk kurmakla imanın kemâline erebilir. Bundan dolayı Bediüzzaman, eserlerinde, “iman-ı billah, marifetullah ve muhabbetullah” şeklinde

<sup>1</sup> En’am, 6/153.

<sup>2</sup> es-Sefiri, *el-Mecalisü'l-Veîza fi Şerhi Ehadîs-i Hayri'l-Beriyye*, c. I, s. 299.

<sup>3</sup>A.g.e, s. 299.

<sup>4</sup> Ahme d b. El-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasanî Ebu Bekir el-Beyhakî, *Şüabü'l-İman*, [et-Tab’atü'l-Üla. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd Lin-Neşr ve’t-Tevzî’, 2003], c. XI, s. 353.

<sup>5</sup> el-Beyhakî, *Şüabü'l-İman*, c. XI, s. 349.

imanın hakikatiyle ilgili üç esasa sıkça vurgu yapmaktadır.<sup>1</sup>

Dostluk, karşılıklı samimi bir sevgiye dayalıdır. Sevgisiz bir dostluk, olsa, olsa şeytanın, münafıkların ve riyakârların sözde dostluğudur. Resul-i Ekrem, Samimi dostluğu; Allah için birbirlerini seven, Allah için bir araya gelen ve bu bilinç üzere dağılan kimselerin kurmuş olduğu dostluk olduğunu beyan etmiş ve bu sınıf insanların, yevm-i kıyamette Allah Teâlâ'nın özel korumasına alacağı yedi sınıftan biri olduğunu bildirmiştir.<sup>2</sup>

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ “Alah’a ve ahiret gününe inanmış hiçbir toplumun; babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi aşiretleri dahi olsalar, Allah’a ve peygamberine düşman olan kimselerle dostluk kurup onları sevdiğini göremezsin!” Allah Teâlâ, bu ayetin devamında, bu tip insanlarla dostluk kurmamanın ve onları sevememenin imanın alameti olduğunu şöyle uyarmaktadır: “İşte Allah, onların kalplerinde iman yazmış ve onları kendi katından olan bir ruhla desteklemiştir.”<sup>3</sup> Bu noktada hata yapmış olan mü’minleri ise, şu şekilde kınamış ve uyarmıştır: “İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz; onlar ise bütün kitaplara inandığımız halde sizi sevmeyiz!”<sup>4</sup> Resul-i Ekrem, gerçek manada iman etmiş olarak Cenneti hak etmenin yolunun sevgi ve dostluktan geçtiğini şöyle ifade buyurur: “Siz iman etmedikçe Cennete giremezsiniz, birbirinizi sevemedikçe de kâmil manada iman etmiş olamazsınız.”<sup>5</sup>

“Allah için birbirini seven iki kişi yoktur ki, bunlardan mükâfatı en çok olanı, en çok seven olmasın.”<sup>6</sup>

İbn Mesûd; “Arkadaşına, gönlünde ne olduğunu sorma! Zira senin gönlünde ne varsa, onun gönlünde de o vardır”<sup>7</sup> demiştir.

<sup>1</sup> Bkz. Nursî, *Mektubat*, 21. Mektup.

<sup>2</sup> Bkz. Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, c. II, s. 715.

<sup>3</sup> Mücadele, 58/22.

<sup>4</sup> Al-i İmran, 3/119.

<sup>5</sup> Müslim, c. I, s. 72.

<sup>6</sup> el-Beyhakî, *Şüabü'l-İman*, c. XI, s. 346.

<sup>7</sup> el-Beyhakî, *Şüabü'l-İman*, c. XI, s. 343.

### Sonuç

İnsan, belâları çok olmakla beraber zayıf, fakir olmakla beraber ihtiyacı oldukça çok, ve hayat yükü pek ağır olmakla beraber güçsüz bir varlık olduğundan, birinci derecede Rabbinin yardımına, daha sonra da, başta hemcinsleri olan insanlar olmak üzere, kâinatın birçok envainına muhtaçtır. Bu nedenle, başta Rabbi olmak üzere, Rabbinin fitraten kendisine yardımcı olarak halk ettiği kâinatın tüm unsurlarıyla dostluk ilişkisi içinde olması, yaratılışının bir gereğidir.

İnsan, tüm varlık çevrelerinden, kurduğu dostluk ilişkisinin dercesine göre hep fayda görürken, tüm insanlardan fayda görmesi, söz konusu değildir. Bu nedenle mü'minin dost seçimi, gerek şahsı, gerek ailesi ve gerekse toplumunun maddî- manevî hayatı açısından son derece önem arz etmektedir. Her ne kadar insan, zarar ve çıkarını birbirinden ayırt edebilecek bir yapıda yaratılmışsa da, her şeyi en iyi bilen olmadığından, bu noktada yapacağı yanlışlıklar, onun dünyevî ve uhrevî hayatını bireysel, toplumsal menfaatini önemli ölçüde olumsuz yönde etkileyebilecek sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Bu nedenle insan, her alanda olduğu gibi, dostluk ve arkadaşlık kurma meselesinde de vahyin rehberliğine oldukça muhtaçtır.

Yüce Allah, rahmetinin bir gereği olarak, gerek Kur'ân-ı Kerim ve gerekse Resul-i Ekrem'in (s.a.s) vasıtasıyla bu konuda da hayatiyet arz eden prensipler vazettiği gibi, önemli uyarılarda da bulunmuş ve başta Resul-i Ekrem olmak üzere örnek alınması gereken şahsiyetlerin niteliklerini belirlemiştir. İnsanların bu noktadaki zihin dağınıklıklarının ortadan kalkması için, Kur'ânî görüşe başvurmaları, kaçınılmaz bir zarurettir. Ancak bu bağlamdaki ilkeler, gerek Kur'ân ve gerekse Sünnette farklı münasebetlere binaen farklı yerlerde bulunmaktadır.

Bu zarurete binaen, konuyla direkt alakalı olan Kur'ân ayetlerini, farklı tefsir kaynaklarındaki yorumlar ışığında, konuyla ilişkili bazı hadislerle bir araya getirmekle beraber bazen sahabî sözlerinden de yararlanarak, Kur'ân'ın konuya bütüncül bakışını ortaya koymaya çalıştık.

Bu itibarla, bu çalışmamızın, bu kaynaklarla olan paralelliği ve onlarla olan uyumluluğu nispetinde faydalı olacağını temenni ederim.

### Bibliyografya

ABDÜ'L-FETTAH 'Aşur, *Menhecü'l-Kur'ân fi Terbiyeti'l-Müctema'*, et-tab'atü'l-ulâ. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1979.



ABDÜ'R-REZZAK b. Hemmam, *Tefsîr-ü Abdirrezzak*, Thk. Mahmud Muhammed b. Abduh, et-Rab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed el-Cerrahî, *Keşfü'l-hafa ve müzîlül-libas'an mâ iştehere mine'l-ahâdîsi 'alâ elsineti'n-nasi*. Beyrut: Darü İh-yai't-Türasi'l-Ârabî, 1351 .

el-ALÛSÎ, Şihabü'd-Din, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîr-ri'l-Kur'ânî'l-Azîm ves-Seb'u'l-Mesanî*, Beyrut 1985.

el-BEĞAVÎ, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'alimü't-Tenzîl*, thk. Abdü'r-Rezzak el-Mehdî, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1420 h.

el-BEYDAVÎ Nasirü'd-Din Ebu Abdillâh, *Envarü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vîl*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-hayai Türasi'l-'Arabî, 1418 h.

el-BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Horasanî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, et-Tab'atü's-Sâlise. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

el-BUHARÎ, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh, *el-Cami'us-Sahih*, Thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır, et-Tabatü'l-Ûlâ. Bty. Darü Tavki'n-Necat, 1422.

EBÜ'L-A'LÂ el-Mevdudî, *Tehîmü'l-Kur'ân*, Trc. Muhammed Han Kayyanî, Yusuf Karaca, İkinci Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

EBU DAVUD Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebi Davûd*, bsy. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

EBÜ'L-HASAN Mükatîl b. Süleyman, *Tefsîr-ü-Mükatîl b. Süleyman*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Ârabî, 1423 h.

EBU 'UBEYD Abdullah b. Asdî'l-Azîz el-Bekrî el-Endülüsî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Bsy.by.: Darü'l-Garb el-İslâmî, 1992.

EBÜ'S-SÛÛD EL-İMADÎ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitab'il-Kerîm*, Beyrut: Darü İhyai't-Türas'il-Arabî, ts.

EL-ENBARÎ, *ez-Zahir fi Kelimati'n-Nas*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.

EL-EZHERÎ Muhammed b. Ahmed, el-Herevî, *Tehzîbü'l-Luga*, c. XIII, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'il-Arabî, 2001

el-HAKÎM Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, en-Nisaburî, *el-Müstedrek*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990 .

el-HAZİN Ebu Hasan Ali b. Muhammed, *Lübabü't-Te'vîl fi Me'ânî't-*

*Tenzîl*, et-Tab'atü'l-Ûlâ, Matbaatü'l-İstikame, Kahire 1955.

İBN-Ü EBÎ'D-DÜNYA, *el-Evliya*, thk. Muhammed es-Said b. Besyunî, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sakafe, 1413

İBN-Ü EBÎ HATEM, *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Azîm*, et-Tab'atü's-Salise, Süüdî Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419.

İBN-Ü KESÎR, Ebü'l-Fida İsmail, b. Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*,. et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü ihyai't-Türasi'l-Arabî, 1969.

İBN-Ü MANZÛR, *Lisanü'l-Arab*, et-Tab'atü's-Salise. Beyrut: Darü Sadr, h. 1414.

İBRAHİM Mustafa, ez-ZEYYAT Ahmed, *el-Mu'cemü'-Vesît*, bsy. Kahire: Darü'd-Da've, ts.

el-KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, et-Tab'atü's-Salise. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1967.

el-KUŞEYRÎ, Abdü'l-Kerim b. Hevazin, *Tesîrû'l-Kuşeyrî*, Tah. İbrahim Besyûnî, et-Tab'atü's-salise. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, bty.

MUKATİL b. Süleyman, *Tefsîr-ü Mukatil b.Süleyman*, Thk. Mahmud Şahhate, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Dar-ü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1423.

MÜSLİM Ebu Hüseyin, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Cami'us-Sahih*, bsy. İstanbul: Çağrı Yayınları, , 1992.

NURSÎ, Bediüzzaman Said. *İşaratü'l-icaz*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Sözler*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Mektubat*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Şualar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

-, *Münazarat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.

er-RAZÎ, Fahrü'd-Din Muhammed b. Ziyâü'd-Din, *Mefatihü'l-Gayb*, et-Tab'atü's-Salise. Beyrut: Darü-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420 h.

es-SÂBÛNÎ, Muhmmmed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. et-Tab'atü'l-ula. Kahire: Darüs-Sabûnî, 1997.

es-SA'LEBÎ, Ebu İshak, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve'l-Beyan*, 'An-Tefsîri'l-Kur'ân, tah. İbn 'Aşûr, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü İhyai Türasi'l-Arabî, 2002.

SAİD HAVVA, *Terbiyetü'r-Ruhiyye*. et-Tab'atü'l-Ûlâ. Dimaşk: Darü'l-

Kütübi'l-Arabiyye.1979.

ES-SEFÎRÎ, *el-Mecalisü'l-Veîza fî Şerhi Ehadîs-i Hayri'l-Beriyye*, et-Tab'atü'l-Ûla. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

es-SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-'Ulûm*, bsy., byy., bty.

SEYYÎD KUTUB. İbrahim Huseyn eş-Şaribî, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, et-Tab'atü's-Sabi'ate 'aşer. el-Kahire: Darü's-Şürûk, 1412.

es-SÛYUTÎ Celâlü'd-Din b. Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'Mensur fîTefsîr bi'l-Me'sûr*, bsy. Beyrut: Sarü'l-Marife, ts.

EŞ-ŞEYBANÎ, *Müsned-ü Ahmed*, thk. Şuayb'ül-Erneut, et-Ab'atü'l-Ûla, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

et-TABERANÎ, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Beyrut: Darü Türa's'l-'Arabî, 1985.

et-TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vili'l-Kur'ân*, bsy. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî 1986.

ET-TAYALİSÎ; *Müsned-ü Ebu Davud et-Tayalisî*, et-Tab'atü'l-Ûlâ. Mısır: Dar-ü Hicr, 1999.

et-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa Ebu İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, bsy. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1994.

YAHYA B. SELÂM b. Ebî Sa'lebe el-Kayrevanî, *Tefsîr-ü Yahya b. Selâm*, Thk. Dr. Hind Çelebî, et-Tab'atü'l-Ûla. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.

YAZIR Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, bsy. İstanbul: Eser Yay. 1979

ez-ZEBİDÎ, Muammed Murtza el-Huseynî, *Tacü'l-'Arus, Min Cevâhiri'l-Kamus*, Kahire: Darü'l-Hidaye,ts.

ez-ZEMAŞERÎ, Caru'llah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, et-Tab'atü's-Saniye. Kahire: Darü'l-Mushaf, 1977.



## İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları

Recep VARDI\*

**Özet:** İletişim, toplumsal kültürün bir parçası ve toplumun gelişim yönündeki hareketinin önemli bir sebebidir. İlk insanla birlikte başlayan iletişim, insanların birbirleriyle sözlü, yazılı, sesli, görüntülü ve sanal araçlarla kurduğu bağla günümüze kadar ulaştı. İletişimle uzaklar yakınlaştı, zaman daraldı ve dünya önce küresel bir köye, sonra da büyüğü küçük kutulara sığacak kadar küçüldü.

Günlük yaşamımızda ve kültürümüzde önemli bir yer tutmaya başlayan internet, aynı zamanda insanların dini inanç ve düşüncelerini de paylaştığı bir alan oldu. İnsanlar internet aracılığıyla kutsal gece ve bayramlarda birbirlerine elektronik posta gönderiyor, dini içerikli sayfaları ziyaret ediyor, haftanın hutbesini dinliyor, dini sohbet ve forumlara katılarak düşüncesini ifade ediyor ve dini hayatı ile ilgili örnek uygulamalar hakkında bilgi alışverişinde bulunuyor.

Bu makalede internet kullanıcılarının olgusal kimliği, internet kullanımı, dini içerikli internet sitelerini kullanım düzeyleri ve alışkanlıkları ile ilgili analiz sonuç ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Din, İletişim, İnternet, Dini Bilgi

### Internet User's Habits of the Usage of the Religious Concepts

**Abstract:** Communication is a part of social culture and a reason for society's development. Communication which has started with the existence of first man, has reached today by oral, written, audiol, visual and cyber communication between human beings. By the help of

---

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

communication, distances have become shorter, time has got shorter and the world has turned into first a global village and then a very small thing that could get into small magical boxes.

Internet, began to hold an important place in our daily lives and our culture. At the same time internet is an area of people's religious beliefs and thoughts were shared. People are sending electronic mail to celebrate to each others holy nights and holidays, visiting the pages of religious content, listening to sermon of the week, expresses the idea of religion and religious life by participating in chat, and forums related to the exchange of information about the sample applications are located.

This article includes the analysis, outcome, and estimations about the internet users' factual identity, the use of the internet, and the level, and the habits of the usage of the religious sites.

*Key Words:* Religion, Communication, Internet, Religious Knowledge

### A. Giriş

İnternet günümüz teknolojisinin iletişim alanında ulaştığı son noktayı temsil etmektedir. Teknolojik ve kültürel bir alan olan internet değişen toplumsal yapıdaki etkileşimi hızlandırmaktadır. İnternet her geçen gün ağları ile dünyayı sarmakta ve küresel bir iletişim aracı olarak önemli toplumsal değişimlere öncülük etmektedir. Toplumun bütün dinamikleri, sınırları henüz çizilememiş bu ortamda yer arayışındadır.

Günümüzde internet birey ve toplumların hayatında önemli bir yer tutmaktadır. İnternet'in sosyal amaçlı olarak kullanılması konuya sosyolojik bir boyut kazandırmıştır. Bu durum internet'in sosyolojik açıdan da incelenmesini gerekli kılmaktadır.

İnternet bireylere ve dini guruplara, uygun teknolojiye eriştikleri takdirde, kendilerini geniş bir izleyici topluluğuna sunabilme fırsatı vermektedir. Vaazlar banttan ya da canlı yayımlanabilmekte veya e-posta, tartışma odaları ve web üzerinden dolaşıma girmektedir.<sup>1</sup>

İnternetle birlikte dini iletiler, sınırsız bir kitleye iletildi ve iletmeye de devam etmektedir. Dini bilgi ve dini hizmetlerin gerçekleştirilmesi için yardımcı bilgiler sunma veya dini bilgilerin yüz yüze alınabileceği kişi ve kurumlara yönlendirilmelerde internet, önemli bir iletişim işlevini yerine getirmektedir. Dini kurumlar tarafından gerçekleştirilen faaliyetler de internet aracılığıyla hızlı ve yaygın bir şekilde kitlelere ulaştırılmaktadır.

---

<sup>1</sup> Bunt, Gary R., *Dijital Çağda İslam*, Çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Babil Yayınları, 2007, s. 24.

Aynı zamanda yapılan dini toplantı, seminer ve konferansların metinlerine internet'in arşivleme hizmetini kullanarak ulaşmak mümkündür.

İnternet kullanımının yaygınlaşması, internette sunulan dini bilgi ve hizmetlerin nitelik ve nicelik bakımından kaliteleşmesini ve geniş kitlelere ulaşmasını da sağlamıştır. Bireyin zararlı alışkanlık ve davranışlardan korunması, dinin tanıtılması, dini bilgi ve uygulamaların geniş kitlelere ulaştırılması için internet imkânları yaygın olarak kullanılmaktadır. İnternetle birlikte dini iletişim, yüz yüze (şifahi-sözel), sesli, görsel ve sanal iletişim şekillerini bir arada kullanma imkânına kavuşmuştur.

Günlük yaşamımızda ve kültürümüzde önemli bir yer tutmaya başlayan internet, aynı zamanda insanların dini inanç ve düşüncelerini de paylaştığı bir alan oldu. İnsanlar internet aracılığıyla kutsal gece ve bayramlarda birbirlerine elektronik posta gönderiyor, dini içerikli sayfaları ziyaret ediyor, haftanın hutbesini dinliyor, dini sohbet ve forumlara katılarak düşüncesini ifade ediyor ve dini hayatı ile ilgili örnek uygulamalar hakkında bilgi alışverişinde bulunuyor.

Bu çalışmada dinin iletişim araçlarından internet ile olan ilişkisi ve internetin dini öğretisi ve iletilerin iletilmesinde kullanılması, internette dinin ve özellikle İslam'ın yer alış boyutları, İslam'ı öğrenme, kültürlenme ve İslam toplumunun sosyalleşmesinde internetin sunduğu imkân, fırsat ve olumsuz etkilerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Araştırmanın amacı, genel olarak dinin muhataplarına iletilmesi sırasında günümüz iletişim araçlarından internetin dini iletişimdeki kullanım alanlarını inceleyerek belirlemektir.

## **B. Sınırlar ve Sınırlılıklar**

Araştırmamıza başlamadan önce benzer çalışmalar incelenerek araştırmamız için en uygun metod seçilmiş ve araştırmanın sınırları belirlenmiştir. The Pew Internet & American Life Project tarafından yapılan "Amerikalılar Online Olarak Dini Nasıl Takip Ediyorlar"<sup>2</sup> başlıklı araştırmada kullanmış oldukları ölçek ülkemizin dini ve kültürel yapısı dikkate alınarak uyarlanmış ve ilave edilen yeni sorularla da geliştirilmiştir. Buna göre Türkçe dini içerikli siteler, bu sitelerin takip eden internet kullanıcıları ve [millikulturumuz@yahoo.com](mailto:millikulturumuz@yahoo.com) çerçevesinde yapılan bir çalışmadır. Anketimiz bütün bir kitlenin incelenmesi yerine, ana kitleden daha önce özellikleri tesbit edilen örneklerin (kategorilerin)

---

<sup>2</sup> Elena Larsen, Siber İnanç, "Amerikalılar Online Olarak Dini Nasıl Takip Ediyorlar" 23 Aralık 2001, [www.pewinternet.org](http://www.pewinternet.org),

belli sınırlar dahilinde örnekleme yer almasını ifade eden “kota örnekleme”<sup>3</sup> tekniği kullanılarak 256 kişiyle yapılan anketle sınırlıdır. Anket Marmara Üniversitesi web sitesi üzerinde hizmete sunulmuş olan anket sistemi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>4</sup>

Araştırmamız, çalışmayı yaptığımız zamanla sınırlıdır. Çalışma 18 Mart 2010 ile 24 Eylül 2011 tarihleri arasında katılımcıların Marmara Üniversitesi web sitesi Anket Sisteminde yer alan anketi cevaplandırmaları ile gerçekleştirilmiştir. Toplam 256 anket yapılmış, bunlardan 12 adedi, bazı soruların cevapsız bırakılması nedeniyle, değerlendirmeye alınmamıştır. Verilerin analizinde ve yorumların yapılmasında bütün bu sınırlılıklar dikkate alınmıştır.

### **C. Varsayımlar (Hipotez-Sayıltı veya Denenceleri)**

Çalışma aşağıda sıralanan sayıltı ve denenceler (hipotezler) araştırılması üzerine temellendirilmiştir.

Dini iletişimin gerçekleşmesi için internet, internet kullanıcıları tarafından etkin olarak kullanılmaktadır.

İnternetin dini içerik açısından kullanımı giderek artmaktadır.

İnternet dini bilgi, etkileşim, haberleşme açısından önemli bir iletişim aracıdır.

İnternet kullanıcıları, internet üzerinden dini bilgilenme konusunda dini içerikli sitelerden faydalanmaktadır.

İnternet, İslam toplumunun sosyalleşmesi ve kültürlenmesine hizmet etmektedir.

İnternet, dini gurupların amaçlarını, görüşlerini ve hizmetlerini gurup üyelerine iletmede kullanmış oldukları araçlardan biridir.

İnternetin dindar bireyler üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri vardır.

Tıpkı televizyon dindarlığı gibi internet dindarlığından ve hatta bir e-dindarlıktan bahsedilebilir.

### **D. Araştırmanın Yöntemi**

Araştırmada dolaysız gözlem metodunun anket tekniği uygulanmıştır.

---

<sup>3</sup> Zeki Arslantürk-E.Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2010, s. 102.

<sup>4</sup> <http://anket.marmara.edu.tr/v2/survey.php?sid=247>



### **1-Araştırmanın Evreni**

Türkçe yayınlanmış olan dini içerikli internet siteleri ve [millikulturumuz@yahoo.com](mailto:millikulturumuz@yahoo.com); e-posta gurubunun incelenmesi ve bu gurup üyelerine uygulanan anket çalışması araştırmanın evrenini oluşturmaktadır.

### **2-Araştırmanın Örnekleme**

Araştırmamıza daha önce yapılmış olan benzer çalışmaların incelenmesinden sonra en uygun metot seçilmiş ve araştırmanın sınırları belirlenmiştir. Araştırmamız [millikulturumuz@yahoo.com](mailto:millikulturumuz@yahoo.com); e-posta gurubu çerçevesinde yapılan bir çalışmadır. Anketimiz bütün bir kitlenin incelenmesi yerine, ana kitleden daha önce özellikleri tesbit edilen örneklerin (kategorilerin) belli sınırlar dahilinde örnekleme yer almasını ifade eden “kota örnekleme” tekniği kullanılarak 256 kişiyle yapılan anketle sınırlıdır. Anket Marmara Üniversitesi web sitesi üzerinde hizmete sunulmuş olan anket sistemi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Çalışma 18 Mart 2010 ile 24 Eylül 2011 tarihleri arasında katılımcıların Marmara Üniversitesi web sitesi Anket Sisteminde yer alan anketi cevaplandırmaları ile gerçekleştirilmiştir. Toplam 256 anket yapılmış, bunlardan 12 adedi, bazı soruların cevapsız bırakılması nedeniyle, değerlendirmeye alınmamıştır. Bu örneklem gurubunun evrenimizi temsil ettiğini varsayıyoruz.

### **3-Veri Toplama Teknikleri.**

Araştırmamızda temel bilgi toplama aracı olarak “anket” metodu kullanılmıştır.

Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak “internet ve dindarlık algısını” ölçmek amacıyla beşli likert tipi “internet ve dindarlık algısı ölçeği” uygulanmıştır.

### **4-Veri Değerlendirme Tekniği**

Araştırma verilerinin değerlendirilmesinde çeşitli istatistiksel tekniklerden yararlanılmıştır. Tüm istatistiksel işlemler SPSS 16.00 ile yapılmıştır.

### **1.Katılımcıların Olgusal Durumları İle İlgili Bulgular**

Bu bölümde, uygulamalı araştırma sonucunda elde edilen bulgular doğrultusunda, örneklem gurubunun olgusal kimliğine ilişkin bilgilere,

internet kullanımı, dini içerikli internet sitelerini kullanım düzeyleri ve alışkanlıkları ile ilgili analiz, sonuç ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Ankete katılan deneklerin cinsiyet bakımından % 36,9'u kadın ve % 63,1'i de erkektir. Araştırmaya katılanların yaş dağılımı; %21,3'ü 18-24 yaş grubu, %43,9'u 25-34 yaş grubu, %27'i 35-44 yaş grubu, %4,5'u 45-54 yaş grubu, %3,3'ü ise 55 ve üzeri yaş grubundan meydana gelmektedir. Ankete katılanların eğitim durumları: % 2,5'u ilköğretim, % 15,6'sı lise, % 59,4'ü üniversite, % 17,6'sı ise yüksek lisans ve % 4,9'u doktora mezunudur. Ankete katılanların % 60,7'si evli, % 38,1'i bekâr ve % 1,2'si boşanmıştır. Ankete katılanların meslek dağılımı şöyledir: % 22,5'u öğrenci, % 2,5'u işçi, % 8,2'si yönetici, % 7'si serbest meslek, % 3,7'si akademisyen, % 3,7'si ev hanımı, % 7'si doktor, %9,5 memur, % 20,9 öğretmen, % 14,8'i ise diğer meslek grubundandır.

Ankete katılanların gelir düzeyleri incelendiğinde % 9,8'i 250-500 TL arası, % 18,9'u 500-1000 TL arası, % 39,3'ü 1000-2000 TL arası, %17,6'sı 2000-3000 TL arası, % 9,4'ü 3000-5000 arası % 4,9 'unun ise 5000 TL'den fazla aylık gelir elde ettiklerini söylemek mümkündür.

Ankete katılanların % 0,4'ü 0-6 ay, % 3,3'ü 1-2 yıl, % 18'i 3-5 yıl, % 51,2'si 5-10 yıl, % 27'si 10 yıldan daha fazla bir zaman içerisinde internet kullanmaya başladıklarını ifade etmişlerdir.

Ankete katılanların % 67,2'si ev, % 26,2'si işyeri, % 2,5'u okul, % 1,2'si internet kafe, % 0,4'ü kütüphaneden internete bağlanırken, % 2,5'u ise diğer yerlerden internete bağlanmaktadır.

Ankete katılanların % 69,7'si her gün mutlaka, % 27,5'u haftada 3-4 kez veya daha fazla, % 2,5'u haftada 1-2 kez ve % 0,4'ü ayda 3-4 kez veya daha fazla sıklıkla internet kullandıklarını ifade etmektedirler.

Ankete katılanların, % 6,1'i 1 saatten az, % 29,5'u 1 saat, % 45,1'i 2-3 saat, % 9'u 3-4 saat, % 3,3'ü 5 saat ve % 7'si 5 saatten fazla bir zaman dilimini internette geçirmektedirler.

Ankete katılanların, % 34'ü bir adet e-posta adresine, % 65,6'sı birden fazla e-posta adresine ve % 0,4'ü bir e-postasının olmamakla birlikte almayı düşündüğünü belirtmektedirler.

Ankete katılanlar internette online iken % 21,5'u araştırma yapma veya haber okuma, % 16,7'si iletişim (e-posta alıp göndermek, Messenger vb.), % 9,7'si bankacılık işlemleri, % 11,5'u dosya indirme (film, müzik, program vb.), % 11,8'i video izleme (dizi, film, program vb.), % 7,2'si e-devlet işlemleri, % 5,4'ü oyun oynama, % 13,3'ü sosyal ağ sitelerini kullanma (facebook, twitter vb.) ve % 2,9'u diğer işlemleri yapmaktadırlar.

Araştırmaya katılan deneklerin internet kullanarak dini ve manevi bilgilere bakma sıklığı; % 17,6'sı her gün, % 50,4'ü haftada birkaç kez, % 17,2'si ayda birkaç kez, % 6,6'sı iki üç ayda bir kez, 0,8'i altı ayda bir kez, % 3,3'ü yılda bir kez, % 2,9'u fikrim yok, % 1,2'si cevap yok şeklindedir.

Ankete katılanların kendilerini dini inanca olan bağlılık bakımından nasıl algıladıkları tutum ve davranışlarına yükledikleri anlam açısından büyük bir önem arz etmektedir. Denekler kendilerini dindar % 67,6, çok dindar % 14,3, biraz dindar % 12,7, dindar değil % 2,9, fikrim yok % 0,4 ve cevapsız % 2 olarak nitelemişlerdir.

Kendilerini % 94,7 ile dindar olarak niteleyen deneklerin ibadet etme sıklıkları incelendiğinde, düzenli olarak günde beş vakit namaz kılanların oranı % 77,5 ile temsil edilmektedir. Günde bir ibadet etme sıklığı % 4,5 iken haftada birkaç kez ibadet etme oranı ise % 7'dir. Haftada bir Cuma Namazı % 4,1, ayda birkaç kez ibadet etme % 1,2, birkaç ayda bir ibadet etme % 0,8, bayram namazları % 0,4, fikir belirmeyenler % 1,6 ve cevapsız ise % 2,9 oranında ifade edilmektedir.

## 2. İnternet ve Din: Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları

### 2.1. Kendi İnancı Hakkında Bilgi Arama

Kendi İnancı Hakkında Bilgi Arama	Sayı	%
Evet	222	91,0
Hayır	22	9,0
Toplam	244	100,0

Ankete katılan deneklerin, % 91,0'i internette online iken kendi inancı hakkında bilgi ararken, % 9,0'u internette online iken kendi inancı hakkında bilgi aramadığını belirtmiştir.

### 2.2. Diğer İnançlar Hakkında Bilgi Arama

Diğer İnançlar Hakkında Bilgi Arama	Sayı	%
Evet	184	75,4

Hayır	60	24,6
Toplam	244	100,0

Ankete katılan deneklerin, % 75,4'ü internette online iken diğer inançlar hakkında bilgi aradıklarını ifade ederken, % 24,6'sı internette online iken diğer inançlar hakkında bilgi aramadıklarını belirtmişlerdir. İnternette online iken diğer inançlar hakkında bilgi aradıklarını ifade edenlerin oranının % 75,4 olması, internet kullanıcılarının diğer inançlar hakkında bilgi sahibi olmak istediklerini göstermektedir.

### 2.3. İnanç Merkezli Sohbet Odalarına Katılma

İnanç Merkezli Sohbet Odalarına Katılma	Sayı	%
Evet	93	38,1
Hayır	151	61,9
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların inanç merkezli sohbet odalarına katılma oranlarını incelediğimizde deneklerin % 38,1'i inanç merkezli sohbet odalarına katıldıklarını belirtirken, % 61,9'u ise inanç merkezli sohbet odalarına katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuçlar inanç merkezli sohbet odalarına katılımın azlığını gösterirken aynı zamanda % 38,1'lik inanç merkezli sohbet odalarına katılım oranı internet ortamındaki inanç merkezli sohbet odalarının varlığını ortaya koymaktadır.

### 2.4. İnanç Merkezli Danışmanlık Alma-Verme

İnanç Merkezli Danışmanlık Alma	Sayı	%
Evet	110	45,1
Hayır	134	54,9
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlara İnanç merkezli danışmanlık alma ve verme konusunda katılımcılara yöneltilen soruya deneklerin % 45,1' i evet derken,

% 54,9'u hayır cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlar bize internet kullanıcılarının internet ortamında inanç merkezli danışmanlık aldıklarını ve ayrıca danışmanlığa ihtiyaç duyan internet kullanıcılarına da danışmanlık ettiklerini göstermektedir.

### 2.5. Düğün veya Cenaze Gibi Önemli Dini Törenler İçin Fikir Elde Etme

Düğün veya Cenaze Gibi Önemli Dini Törenler İçin Fikir Elde Etme	Sayı	%
Evet	146	59,8
Hayır	98	40,2
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlar düğün veya cenaze gibi önemli dini törenler için fikir elde etme konusunda deneklerin % 59,8'i internet ortamında aradıkları bilgiyi elde ettiklerini belirtirken % 40,2'si ise düğün veya cenaze gibi önemli dini törenler için fikir elde etme konusunda internet kullanmadıklarını belirtmektedirler. Bu sonuçlara göre düğün veya cenaze gibi önemli dini törenler için fikir elde etmek isteyen internet kullanıcıları için internet ortamında yeterli bilgi ve malzemenin var olduğunu söyleyebiliriz.

### 2.6. Dini Tatilleri Kutlamak İçin Fikir Edinme

Dini Tatilleri Kutlamak İçin Fikir Edinme	Sayı	%
Evet	140	57,4
Hayır	104	42,6
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlar dini tatilleri kutlamak için fikir edinme konusunda % 57,4'ü internette yer alan dini içerikli siteleri kullandıklarını belirtirken, % 42,6'sı ise dini tatilleri kutlamak için fikir edinme konusunda internet kullanmadıklarını ifade etmişlerdir.

### 2.7. Dini Gurup, Cemaat, Tarikat, Dini Dernek ve Vakıflar Hakkında Araştırma Yapma

Dini Gurup, Cemaat, Tarikat, Dini Dernek ve Vakıflar Hakkında Araştırma Yapma	Sayı	%
Evet	198	81,1
Hayır	46	18,9
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların % 81,1'i dini gurup, cemaat, tarikat, dini dernek ve vakıflar hakkında araştırma yapmak için internet kullandıklarını ifade ederken, ankete katılanların % 18,9'u ise dini gurup, cemaat, tarikat, dini dernek ve vakıflar hakkında araştırma yapmak için internet kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Bu sonuçlara göre dini gurup, cemaat, tarikat, dini dernek ve vakıfların kendi tanıtımlarını yapmak için interneti kullandıkları ve internet ortamında dini gurup, cemaat, tarikat, dini dernek ve vakıflar hakkında araştırma yapmak isteyenler için yeterli bilgini mevcut olduğunu göstermektedir.

### 2.8. Mübarek Gün ve Gecelerin Kutlanması -Bayram ve Kandiller- Amacıyla E-Posta Alıp Gönderme

Mübarek Gün ve Gecelerin Kutlanması -Bayram ve Kandiller- Amacıyla E-Posta Alıp Gönderme	Sayı	%
Evet	209	85,4
Hayır	35	14,6
Toplam	244	100,0

Kandil, bayram, mübarek gün ve gecelerin kutlanması amacıyla zamanına göre gelişen iletişim araçları kullanılmıştır. Günümüzün iletişim araçlarından olan cep telefonu ve internet mesaj iletme özellikleri ile kandil, bayram, mübarek gün ve gecelerin kutlanması amacıyla da kullanılmaktadır. Bu çerçevede ankete katılanlara yöneltilen, kandil, bayram, mübarek gün ve gecelerin kutlanması amacıyla e-posta alıp

gönderdiniz mi? sorusu için, katılımcıların % 85,4'ü evet, % 14,6'sı da hayır demişlerdir. Tabloyu incelediğimizde % 85,4'lük oranla kandil, bayram, mübarek gün ve gecelerde kutlanma amacıyla e-posta alıp göndermenin gerçekleşmesi, kutsal zaman dilimlerinde dini içerikli e-posta alışverişinin yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

### 2.9. Dini İçerikli Bir E-Posta Gurubundan E-Posta Alıp Gönderme

Dini İçerikli Bir E-Posta Gurubundan E-Posta Alıp Gönderme	Sayı	%
Evet	178	73,0
Hayır	66	27,0
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların % 73,0'ü dini içerikli bir e-posta gurubundan e-posta alıp gönderdiklerini için ifade ederken, ankete katılanların % 27,0'si ise dini içerikli bir e-posta gurubundan e-posta alıp göndermediklerini belirtmişlerdir. Bu sonuçlara göre katılımcıların % 73,0'ünün dini içerikli bir e-posta gurubu ile e-posta alıp gönderme konusunda etkileşim halinde olduklarını söyleyebiliriz.

### 2.10. Dini İçerikli Bir E-Posta Gurubuna Üyelik

Dini İçerikli Bir E-Posta Gurubuna Üyelik	Sayı	%
Evet	121	49,6
Hayır	123	50,4
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların % 49,6'sı dini içerikli bir e-posta gurubuna üye olduklarını ifade ederken, ankete katılanların % 50,4'ü ise dini içerikli bir e-posta gurubuna üye olmadıklarını belirtmişlerdir. İnternet kullanımının hızla artması, internet kullanıcılarının internet kullanım amaçlarının çeşitlenmesi ve internetteki dini içerikli sitelerin sayısının her geçen gün artması sonucu itibari ile dini içerikli e-posta gurup ve üye sayılarının da

artacağını söyleyebiliriz.

### 2.11. Üyesi Olunan Dini İçerikli E-Posta Guruplarının İsimleri

Ankete katılan katılımcılardan 117 kişi üyesi oldukları dini içerikli e-posta gurubunun ismini aşağıda yer aldığı şekilde belirtmişlerdir. Bu bilgiler doğrultusunda dini içerikli e-posta gurupları aracılığıyla dini içerikli bilgiler üyeler arasında dolaşımında olduğunu söyleyebiliriz.

1hafta1ayetcom@googlegroups.com  
ahir\_zaman@googlegroups.com  
aliimran@googlegroups.com  
ayet\_hadis@yahogroups.com  
basortusu-onurumuzdur@googlegroups.com,  
bir\_hadis@googlegroups.com  
dinimizislam@googlegroups.com  
dkabplatformu@googlegroups.com  
esmaulhusna@yahogroups.com  
fethimiz@yahogroups.com  
gonulerleri@googlegroups.com  
gulpembe@googlegroups.com  
hadisgentr.googlegroups.com  
huzurkapisi@googlegroups.com  
huzurpinari@yahogroups.com  
ilahiyatalemi@googlegroups.com  
islam\_gunesi@yahogroups.com  
islamdahayat@googlegroups.com  
islam-hukuku@google groups.com  
islamipaylasim@googlegroups.com  
islamsohbetgrubu@yahogroups.com  
islamtoplumu@googlegroups.com  
islam-tr@googlegroups.com  
islamvebilim@googlegroups.com



islamvetasavvuf@googlegroups.com  
kadinveislam@yahogroups.com  
kalbin-zumrut-tepeleri@googlegroups.com  
kurandinle@googlegroups.com  
kuranim@googlegroups.com  
kuranmesaji@googlegroups.com  
kurannuru@yahogroups.com  
kuranokuyalim@yahogroups.com  
kuranyolu@yahogroups.com  
millikulturumuz@yahogroups.com  
muhkemhadis,ussaki-yolu@yahogroups.com  
muslumansohbet@yahogroups.com  
namazgönüllüleri@yahogroups.com  
namazim@yahogroups.com  
namazzamani@googlegroups.com  
notification+os9z4ofy@facebookmail.com  
nurdenizi@googlegroups.com  
nurpenceresi@googlegroups.com  
nurstudentsofamerica@googlegroups.com  
okumayeri@googlegroups.com  
semazen@yahogroups.com  
sorularlailamiyet@googlegroups.com  
TasavvuF@yahogroups.com  
TasavvufKuran@yahogroups.com  
turkislamgrubu@googlegroups.com  
zahidan@googlegroups.com  
Zahidan@yahogroups.com  
zikrullah@yahogroups.com

### 2.12. Online Olarak Dini ve Manevi Bilgi Almanın Önemi

Online Olarak Dini ve Manevi Bilgi Almanın Önemi	Sayı	%
Çok Önemli	51	20,9
Önemli	111	45,5
Biraz Önemli	55	22,5
Hiç Önemli Değil	19	7,8
Fikrim Yok	8	3,3
Toplam	244	100,0

Ankete katılan denekler, online olarak dini ve manevi bilgi almanın önemi ile ilgili olarak % 20,9'u çok önemli, % 45,5'i önemli, % 22,5'i biraz önemli, % 7,8'i hiç önemli olmadığını ifade ederken, % 3,3'ü de fikir beyan etmemişlerdir. Bu sonuçlara göre katılımcıların % 88,9'unun online olarak dini ve manevi bilgi almanın önemli olduğunu belirttiklerini söyleyebiliriz.

### 2.13. Online Olarak Dini Ders Alma

Online Olarak Dini Ders Alma	Sayı	%
Evet	82	33,6
Hayır	162	66,4
Toplam	244	100,0

İnternet ortamında online olarak dini dersler almak isteyenler için fırsatlar sunulmaktadır. Kur'an-ı Kerim Elif Ba'sı, tecvid, kıraat, tefsir ve hadis dersleri internette online dini dersler halinde yer almaktadır. Online olarak dini ders alma hususunda ankete katılanların % 33,6'sı evet derken, % 66,4'ü de hayır demektedirler. Bu sonuçlar internet ortamında online olarak dini ders almanın mümkün olduğunu göstermektedir.

### 2.14. Dini İçerikli Bilgisayar Oyunları Oynama veya İndirme

Dini İçerikli Bilgisayar Oyunları Oynama veya İndirme	Sayı	%
Evet	82	33,6

Hayır	162	66,4
Toplam	244	100,0

Dini içerikli bilgisayar oyunları oynama veya indirme konusunda ankete katılanlara yöneltilen soruya deneklerin % 27,0'si evet derken, % 73,0'ü ise hayır demektedirler. Dini içerikli bilgisayar oyunları oynama veya indirme oranının % 27,0'lerde olması, dini içerikli oyunların varlığına işaret etmekte ve aynı zamanda dini içerikli oyunların diğer oyun kategorileri içerisindeki yerini de göstermektedir.

### 2.15. Dini İçerikli İzdivaç veya Arkadaşlık Sitelerine Katılma

Dini İçerikli İzdivaç ve Arkadaşlık Sitelerine Katılma	Sayı	%
Evet	37	15,2
Hayır	207	84,8
Toplam	244	100,0

İnternette arkadaşlık ve evlilik siteleri bulunmakta, dini içerikli izdivaç veya arkadaşlık siteleri de bu sitelerin içerisinde yer almaktadır. Ankete katılanlar dini içerikli izdivaç veya arkadaşlık sitelerine katılma konusunda, % 15,2'si evet derken, %84,8'i ise hayır demişlerdir. Tabloya göre çıkan sonuçları değerlendirdiğimizde dini içerikli izdivaç veya arkadaşlık sitelerinin var olduğu ve bu sitelere katılımın da düşük seviyede olduğunu ifade edebiliriz.

### 2.16. Dini İçerikli Müzik Dinleme veya İndirme

Dini İçerikli Müzik Dinleme veya İndirme	Sayı	%
Evet	214	87,7
Hayır	30	12,3
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlar internetten dini içerikli müzik dinleme veya indirme ile ilgili olarak kendilerine yöneltilen soruya % 87,7 oranında evet ve % 12,3 oranında da hayır demişlerdir. Dini içerikli müzik, ilahi vb. malzemeler

genel müzik dinleme ve indirme sitelerinde de alt kategori olarak yer alırken aynı zamanda dini içerikli sitelerde de ilahi, kaside vb. müzikler de bulunmaktadır. Diğer yandan videoların yayınlandığı youtube vb. sitelerde de dini içerikli müzikler klipleri ile birlikte de yayınlanmaktadır.

### 2.17. Dini Vaaz Dinleme veya İndirme

Dini Vaaz Dinleme veya İndirme	Sayı	%
Evet	191	78,3
Hayır	53	21,7
Toplam	244	100,0

Vaaz, hutbe ve sohbetler video ve ses kaydı şeklinde internette yer almakta ve internet kullanıcılarının bilgisayara indirebilmeleri için fırsatlar da sunulmaktadır. Ankete katılanların % 78,3'ü dini vaaz dinleyip, indirdiklerini belirtirken, % 21,7'si ise dini vaaz dinlemediklerini ve indirmediklerini ifade etmişlerdir. Tabloya göre oluşan sonuçları değerlendirdiğimizde dini vaaz dinleme ve indirmenin % 78,3 oranında olması, dini vaazların internet aracılığıyla geniş kitlelere ulaştığını göstermektedir.

### 2.18. Dini İçerikli Materyaller (kitap, cd., vb.) Satın Alma

Dini İçerikli Materyaller (kitap, cd, vb.) Satın Alma	Sayı	%
Evet	139	57,0
Hayır	105	43,0
Toplam	244	100,0

Dini içerikli materyaller (kitap, cd., vb.)'in satın alınmasına imkan sağlayan web siteleri internet ortamında bulunmaktadır. Ankete katılanların % 57,0'si dini içerikli materyalleri internet üzerinden satın aldıklarını ifade ederken, % 43,0'ü ise dini içerikli bir ürün satın

almadıklarını belirtmişlerdir. Bu sonuçlara göre internet üzerinden dini içerikli materyallerin satın alınabildiğini göstermektedir.

### 2.19. Sosyal Paylaşım Sitelerinde Dini İçerikli Bilgi Paylaşımı

Sosyal Paylaşım Sitelerinde Dini İçerikli Bilgi Paylaşımı	Sayı	%
Evet	155	63,5
Hayır	89	36,5
Toplam	244	100,0

İnternet kullanıcıları sosyal paylaşım sitelerinde fikirlerini ifade etmekte ve görüş alışverişinde de bulunmaktadır. Sosyal medya araçlarından birinde hesabı olan dini içerikli internet kullanıcıları da kutsal zaman dilimleri ve belirli aralıklarla güncel olaylar çerçevesinde gelişen dini konularda görüşlerini belirtmekte ve dini içerikli bilgi paylaşımında bulunmaktadır. Ankete katılanlar sosyal paylaşım sitelerinde dini içerikli bilgi paylaşımı ile ilgili olarak, % 63,5'i bilgi paylaştıklarını belirtirken, % 36,5'i bilgi paylaşımında bulunmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuçlar sosyal medya kullanıcılarının hesapları olan sitelerde aktif bir şekilde dini içerikli bilgi paylaşımında bulduklarını göstermektedir.

### 2.20. Online Olarak Kur'an-ı Kerim Okuma, Dinleme veya İndirme

Online Olarak Kur'an-ı Kerim Okuma, Dinleme veya İndirme	Sayı	%
Evet	207	84,8
Hayır	37	15,2
Toplam	244	100,0

Online olarak Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya indirme ile ilgili olarak internet ortamında siteler bulunmaktadır. Bu sitelerde ünlü karilerden Kur'an-ı Kerim okuyuşları sunulmakta ve isteyen internet kullanıcıları için bilgisayara indirebilme imkânı da verilmektedir. Yine bu sitelerde bulunan hatim programları çerçevesinde internet kullanıcıları Kur'an-ı Kerim hatmi yapabilir ve mukabelelere katılabilirler. Ankete katılanların % 84,8'i online olarak Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya

indirme işleminde bulduklarını belirtirken, % 15,2'si online olarak Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya indirme işleminde bulunmadıklarını ifade etmişlerdir. Tabloya göre oluşan sonuçları değerlendirdiğimizde Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya indirmenin % 84,8 oranında olması, Kur'an-ı Kerim okuma ve dinlemenin internet aracılığıyla geniş kitlelere ulaştığını söyleyebiliriz.

### 2.21. Online Olarak Dini Konularda Fetva Sorma veya Arama

Online Olarak Dini Konularda Fetva Sorma veya Arama	Sayı	%
Evet	168	68,9
Hayır	76	31,1
Toplam	244	100,0

İnternette yer alan dini içerikli bilgilenme fırsatlarından biri de fıkhi konularda fetva sorma, sorulan soruların cevaplarına erişerek benzer konularda bilgi edinebilmedir. Dini içerikli konularla ilgili soruların sorulabildiği genel soru cevap sitelerinin yanı sıra sadece fıkhi konularla ilgili soruların sorulabildiği ve cevaplandırıldığı sitelerde mevcuttur. Diğer yandan fıkıh konusunda ihtisas sahibi ilim adamlarına ait kişisel sitelerde bulunmaktadır. Ankete katılanların % 68,9'u online olarak dini konularda fetva sorma ve arama işleminde bulduklarını belirtirken, % 31,1'i online olarak dini konularda fetva sorma ve arama yapmadıklarını ifade etmişlerdir. Tabloya göre oluşan sonuçları değerlendirdiğimizde online olarak dini konularda fetva sorma ve aramanın % 68,9 oranında olması, internet aracılığıyla fıkhi konularda bilgilenmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

### Dini ve Manevi Danışmanlık Alma-Verme ve Paylaşımında Bulunma, Dini Aktivite Planlama ve Dua İstemek İçin E-Posta Kullanma

Dini ve Manevi Danışmanlık Alma-Verme ve Paylaşımında Bulunma, Dini Aktivite Planlama ve Dua İstemek İçin E-Posta Kullanma e Olarak Dini Konularda Fetva Sorma veya Arama	Sayı	%
Evet	137	56,1
Hayır	90	36,9
Fikrim yok	14	5,8
Cevap yok	3	1,2
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlar dini ve manevi danışmanlık alma-verme ve paylaşımında bulunma, dini aktivite planlama ve dua istemek için e-posta kullanma ile ilgili kendilerine yöneltilen soruya % 56,1'i evet, % 36,9'u hayır derken, % 5,8'i fikirlerinin olmadığını ve % 1,2'si de cevap vermemiştir. Bu sonuçlara göre internet kullanıcılarının dini ve manevi danışmanlık alma-verme ve paylaşımında bulunma, dini aktivite planlama ve dua istemek için e-posta ile etkileşim içinde olduklarını söyleyebiliriz.

### 2.23. Dini İnanç ve Gelenek Hakkında Genel Bilgi Bulmak İçin İnternet Kullanma

Dini İnanç ve Gelenek Hakkında Genel Bilgi Bulmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	219	89,8
Hayır	25	10,2
Toplam	244	100,0

Dini inanç ve gelenek hakkında genel bilgi bulmak için internet kullanma ile ilgili olarak katılımcılara yöneltilen soruya deneklerin % 89,8'i evet ve % 10,2'si hayır demişlerdir. Sonuçları değerlendirdiğimizde internet kullanıcılarının % 89,8'inin dini inanç ve gelenek hakkında genel

bilgi bulmak için internette yer alan dini içerikli siteleri kullandıklarını ve bu sitelerde aramış oldukları bilgilere ulaştıklarını söyleyebiliriz.

#### 2.24. Dini Eğitim veya İbadet İle İlgili Materyal (malzeme) Bulmak İçin İnternet Kullanma

Dini Eğitim veya İbadet İle İlgili Materyal (malzeme) Bulmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	205	84,0
Hayır	39	16,0
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların % 84,0'ü dini eğitim veya ibadet ile ilgili materyal (malzeme) bulmak için internet kullandıklarını belirtirken, % 16,0'sı ise dini eğitim veya ibadet ile ilgili materyal (malzeme) bulmak için internet kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Elde edilen sonuca göre internet kullanıcılarının dini eğitim veya ibadet ile ilgili materyal (malzeme) bulmak için internet kullandıklarını ve internet ortamında aradıkları ürünlere de ulaştıklarını söyleyebiliriz.

#### 2.25. Kurban, Zekât, Fitre vb. Dini Sorumlulukları Yerine Getirmek İçin İnternet Kullanma

Kurban, Zekât, Fitre vb. Dini Sorumlulukları Yerine Getirmek İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	132	54,1
Hayır	112	45,9
Toplam	244	100,0

Kurban, zekât, fitre vb. dini sorumlulukların yerine getirilmesi için internet ortamında bilgi, belge vb. malzemeler yer alırken diğer yandan bu sorumlulukların yerine gelmesi konusunda internet kullanıcılarının kurban, zekât, fitre vb. yardımlarını toplayan ve ihtiyaç sahiplerine ileten yardım kuruluşlarına ait internet siteleri de mevcuttur. Yardım kuruluşları bu çerçevede online tahsilat yapmakta ve kredi kartları aracılığıyla yapılan yardımları kabul etmektedirler. Ankete katılanların % 54,1'i kurban, zekât,



fitre vb. dini sorumlulukların yerine getirilmesi için internet kullandıklarını belirtirken, % 45,9'u kurban, zekât, fitre vb. dini sorumlulukların yerine getirilmesi için internet kullanmadıklarını ifade etmektedirler. Bu sonuçlara göre internet kullanıcıları dini sorumluluklarını yerine getirirken internet ortamında bu sorumlulukları ile ilgili detaylı bilgiler edinebilmekte ve aynı zamanda bu sorumluluklarını yerine getirmeleri için aracı olan yardım kuruluşları ile iletişime de geçebilmektedirler.

### 2.26. Üyesi Olunan Dini Guruptaki İnsanlarla İletişime Geçmek İçin İnternet Kullanma

Üyesi Olunan Dini Guruptaki İnsanlarla İletişime Geçmek İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	88	36,1
Hayır	156	63,9
Toplam	244	100,0

Anket katılanların % 36,1'i üyesi oldukları dini guruptaki insanlarla iletişime geçmek için internet kullandıklarını ifade ederlerken, % 63,9'u da dini guruptaki insanlarla iletişime geçmek için internet kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Elde edilen verilere göre internet kullanıcılarının % 36,1'i üyesi olunan dini guruptaki insanlarla iletişime geçmek için iletişim aracı olarak interneti kullanmaktadırlar.

### 2.27. Üyesi Olunan Dini Gurubun Liderinin Sohbet ve Vaazlarını Dinlemek veya İndirmek, Makale ve Kitaplarını Temin Etmek İçin İnternet Kullanma

Üyesi Olunan Dini Gurubun Liderinin Sohbet ve Vaazlarını Dinlemek veya İndirmek, Makale ve Kitaplarını Temin Etmek İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	112	45,9
Hayır	132	54,1
Toplam	244	100,0

Üyesi olunan dini gurubun liderinin sohbet ve vaazlarını dinlemek veya indirmek, makale ve kitaplarını temin etmek için internet kullanma ile ilgili soruya ankete katılanların % 45,9'u evet derken, % 54,1'i de hayır demiştir. Tablodan da anlaşıldığı üzere internet kullanıcıları üyesi oldukları dini gurubun liderinin sohbet ve vaazlarını dinlemek veya indirmek, makale ve kitaplarını temin etmek için internet kullanmaktadırlar.

### 2.28. Dini İçerikli Sohbet Odaları ve Forumlara Katılmak İçin İnternet Kullanma

Dini İçerikli Sohbet Odaları ve Forumlara Katılmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	94	38,5
Hayır	150	61,5
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların dini içerikli sohbet odaları ve forumlara katılma oranlarını incelediğimizde deneklerin % 38,5'i dini içerikli sohbet odaları ve forumlara katıldıklarını belirtirken, % 61,5'i ise dini içerikli sohbet odaları ve forumlara katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuçlara göre internet kullanıcıları dini içerikli sohbet odaları ve forumlara katılmak için internet kullanmaktadırlar.

### 2.29. Dini İçerikli Film ve Video Seyretmek veya İndirmek İçin İnternet Kullanma

Dini İçerikli Film ve Video Seyretmek veya İndirmek İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	174	71,3
Hayır	70	28,7
Toplam	244	100,0

İnternet ortamında videolar yer aldığını özel siteler olmakla birlikte genel sitelerde alt kategori olarak videolar yayınlanmaktadır. Dini içerikli internet siteleri de dini içerikli film, çizgi film ve videolar yayınlamaktadırlar. İnternet kullanıcıları bu siteler aracılığıyla dini içerikli

videoları seyredebilir ve bilgisayarlarına da indirebilirler. Ankete katılanların % 71,3'ü dini içerikli film ve video seyretmek veya indirmek için internet kullandıklarını belirtirken, % 28,7'si ise dini içerikli film ve video seyretmek veya indirmek için internet kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuçlar internet kullanıcılarının dini içerikli film ve video seyretmek veya indirmek için internet kullandıklarını göstermektedir.

### 2.30. Süreli Olarak Basılan Gazete-Dergi vb. Yayınlardaki Dini ve Manevi İçerikli Bilgilere Ulaşmak İçin İnternet Kullanma

Süreli Olarak Basılan Gazete-Dergi vb. Yayınlardaki Dini ve Manevi İçerikli Bilgilere Ulaşmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	178	73,0
Hayır	66	27,0
Toplam	244	100,0

Süreli olarak basılan gazete-dergi vb. yayınlarda kutsal zaman dilimleri ve güncel dini konular çerçevesinde dini ve manevi içerikli bilgiler yayınlanmakta ve bu yayınların basılmış olan haber içerikleri internet sayfalarında da yer almaktadır. Ankete katılanların % 73,0'ü süreli olarak basılan gazete-dergi vb. yayınlardaki dini ve manevi içerikli bilgilere ulaşmak için internet kullandıklarını ve % 27,0'si ise kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Bu sonuçlar çerçevesinde dini içerikli bilgi elde etmek isteyen internet kullanıcıları süreli olarak basılan gazete-dergi vb. yayınlardaki dini ve manevi içerikli bilgilere ulaşmak için internet kullanmaktadırlar.

### 2.31. Özellikle Dini ve Manevi İçerikli Olarak Basılan Gazete-Dergi vb. Süreli Yayınlardaki Bilgilere Ulaşmak İçin İnternet Kullanma

Özellikle Dini ve Manevi İçerikli Olarak Basılan Gazete-Dergi vb. Süreli Yayınlardaki Bilgilere Ulaşmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	175	71,7
Hayır	69	28,3
Toplam	244	100,0

Özellikle dini ve manevi içerikli olarak basılan gazete-dergi vb. süreli yayınlardaki bilgilere ulaşmak için internet kullanma konusunda kendilerine soru yöneltilen ankete katılımcılarının, % 71,7'si evet derken, % 28,3'ü hayır demişlerdir. Tabloya bakarak özellikle dini ve manevi içerikli olarak basılan gazete-dergi vb. süreli yayınlar internet ortamında yer almakta ve internet kullanıcıları tarafından dini ve manevi içerikli bilgi elde etmek için kullanılmaktadır.

### 2.32. Dini İçerikli Televizyon ve Radyo Yayınlarını Dinlemek-Seyretmek veya İndirmek İçin İnternet Kullanma

Dini İçerikli Televizyon ve Radyo Yayınlarını Dinlemek-Seyretmek veya İndirmek İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	169	69,3
Hayır	75	30,7
Toplam	244	100,0

Dini İçerikli Televizyon ve Radyoların kendi internet siteleri bulunmakta bu siteler üzerinden canlı yayınlar yapılmakta, aylık, haftalık ve günlük yayın akışları yayınlanmakta ve geçmiş programların arşivleri de tutulmaktadır. İnternet kullanıcıları bu siteler aracılığıyla canlı yayını takip edebildikleri gibi geçmiş programları arşivden izleyebilmekte ve bilgisayarına da indirebilmektedirler. Ayrıca televizyon ve radyoda yayınlanan programların e-posta adresleri ile dinleyici ve izleyicinin soru ve görüşleri de alınabilmektedir. Ankete katılanların % 69,3'ü dini içerikli televizyon ve radyo yayınlarını dinlemek-seyretmek veya indirmek için internet kullandıklarını ifade ederken, % 30,7'si ise dini içerikli televizyon ve radyo yayınlarını dinlemek-seyretmek veya indirmek için internet kullanmadıklarını belirtmektedirler. Tabloya göre internet kullanıcılarının dini içerikli televizyon ve radyo yayınlarını dinlemek-seyretmek veya indirmek için internet kullandıklarını söyleyebiliriz.

### 2.33. Kutsal Mekânlara Ziyaret Organizasyonu (Hac ve Umre) Hakkında Bilgi Alma ve Planlama İçin İnternet Kullanma

Kutsal Mekânlara Ziyaret Organizasyonu (Hac ve Umre) Hakkında Bilgi Alma ve Planlama	Sayı	%
--	------	---

İçin İnternet Kullanma		
Evet	134	54,9
Hayır	110	45,1
Toplam	244	100,0

İnternette hac ve umre ile ilgili olarak bilgi, belge ve videolarla birlikte kutsal mekânlara ziyaret organizasyonu (hac ve umre) düzenleyen tur şirketlerine ait siteler de mevcuttur. Diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hac Organizasyonu, Hac ve Umre ile ilgili yazılı ve görüntülü yayımlar ve 2011 yılında başlanılan uygulama ile hac kurlarının sonuçları da internet üzerinden sorgulanmaktadır. Bu süreçte yoğun veri trafiğinden dolayı zaman zaman başkanlığın sitesinde kilitlenmeler yaşanmaktadır. Ankete katılanlar, kutsal mekânlara ziyaret organizasyonu (hac ve umre) hakkında bilgi alma ve planlama için internet kullanma ile ilgili olarak % 54,9'u evet, % 45,1'de hayır demişlerdir. Tabloyu değerlendirdiğimizde kutsal mekânlara ziyaret organizasyonu (hac ve umre) hakkında bilgi alma ve planlama için internet kullanılmaktadır.

#### 2.34. Dini Guruplara Ait Dernek ve Vakıfların Çalışmalarına Katılmak İçin İnternet Kullanma

Dini Guruplara Ait Dernek ve Vakıfların Çalışmalarına Katılmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	110	45,1
Hayır	134	54,9
Toplam	244	100,0

Dini guruplara ait dernek ve vakıflar çalışmalarını tanıtmak, duyurmak ve çalışmalarına katılımları arttırmak için internetin imkânlarından da yararlanmaktadırlar. Ankete katılanların % 45,1'i dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için internet kullandıklarını belirtirken, % 54,9'u da dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için internet kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Tabloya göre internet kullanıcılarının da dini guruplara ait dernek ve vakıfları tanımak ve çalışmalarına katılmak için internet kullandıklarını söylemek mümkündür.

### 2.35. Üyesi Olunan Dini Gurup, Dernek, Vakıf veya Cemaate Bağış Yapmak İçin İnternet Kullanma

Üyesi Olunan Dini Gurup, Dernek, Vakıf veya Cemaate Bağış Yapmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	55	22,5
Hayır	189	77,5
Toplam	244	100,0

Ankete katılanlar, üyesi olunan dini gurup, dernek, vakıf veya cemaate bağış yapmak için internet kullanma ile ilgili soruya % 22,5'i evet, % 77,5'i hayır demişlerdir. Tablodan çıkan sonuç, üyesi olunan dini gurup, dernek, vakıf veya cemaate bağış yapmak için de internetin kullanıldığını göstermektedir.

### 2.36. Ortak Hatim (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okuma) ve Duaya Katılmak İçin İnternet Kullanma

Ortak Hatim (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okuma) ve Duaya Katılmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	108	44,3
Hayır	136	55,7
Toplam	244	100,0

İnternet ortamında online olarak Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya indirme ile ilgili olarak siteler bulunmakla birlikte, aynı zamanda bu sitelerde bulunan hatim programları ve müstakil hatim ve mukabele siteleri aracılığıyla internet kullanıcıları Kur'an-ı Kerim hatmi yapabilmekte ve mukabelelere katılabilmektedirler. Ankete katılanların % 44,3'ü ortak hatim (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okuma) ve duaya katılmak için internet kullandıklarını belirtirken, % 55,7'si ortak hatim (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okuma) ve duaya katılmak için internet kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Tablodan çıkan sonucu değerlendirdiğimizde, önceki sorularda katılımcıların online olarak Kur'an-ı Kerim okuma, dinleme veya indirme oranı % 84,8 iken ortak hatim (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okuma) ve duaya katılma oranı % 44,3 olarak çıkmıştır. Aradaki % 40,5'lik oranın

ortak hatime katılma veya bireysel hatim yapmanın uzun süreli ve iradeli bir tutumu gerektirdiğinden dolayı oluştuğunu ifade edebiliriz.

### 2.37. Din ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Sosyal Baskılarla Mücadele Etmek İçin İmza Kampanyasına Katılma, Dilekçe Yazma ve E-Posta Alıp-Gönderme vb. Organizasyonlara Katılmak İçin İnternet Kullanma

Din ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Sosyal Baskılarla Mücadele Etmek İçin İmza Kampanyasına Katılma, Dilekçe Yazma ve E-Posta Alıp-Gönderme vb. Organizasyonlara Katılmak İçin İnternet Kullanma	Sayı	%
Evet	153	62,7
Hayır	91	37,3
Toplam	244	100,0

İnternet sınırsız bilgi, kolay iletişim, alışveriş, e-devlet ve bankacılık vb. hizmetleri ile hayatımızın önemli bir parçası haline gelmiştir. Ayrıca özgürlüğü kısıtlanmış ve baskılara maruz kalmış bireyler için de haklarını aradıkları bir platform özelliğini taşımaktadır. Din ve inanç özgürlüğüne yönelik sosyal baskılarla mücadele etmek için imza kampanyasına katılma, dilekçe yazma ve e-posta alıp-gönderme vb. organizasyonlar için internet de kullanılmaktadır. Sosyal medyada da din ve inanç özgürlüğüne yönelik sosyal baskılarla mücadele etmek için sayfalar açılmakta ve bu sayfalar yoğun ilgi ve katılımı elde etmektedirler. Din ve inanç özgürlüğüne yönelik sosyal baskılarla mücadele etmek için imza kampanyasına katılma, dilekçe yazma ve e-posta alıp-gönderme vb. organizasyonlara katılmak için internet kullanma ile ilgili olarak ankete katılanlara yöneltilen soruya katılımcıların % 62,7'si evet, % 37,3'ü de hayır demişlerdir.

### 2.38. Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Girişte İslami Bilimlerle İlgilenme

Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Girişte İslami Bilimlerle İlgilenme	Sayı	%
Tefsir	168	14,0
Hadis	174	14,6
İslam Hukuku	93	7,8

Kelam	40	3,4
Akaid	37	3,1
İslam Tarihi	120	10,0
Siyer	112	9,4
İslam Felsefesi	59	4,9
İslam Sanatları	67	5,6
Fıkıh	141	11,7
Tasavvuf	116	9,8
İslam Mezhepleri tarihi	69	5,7
Toplam	1196	100,0

İnternette temel İslami bilimlerin her biri ile ilgili olarak hazırlanmış siteler olmakla beraber genel olarak hazırlanmış İslami içerikli sitelerde de temel İslami bilimler alt kategoriler halinde yer almaktadır. Dini ve manevi bilgi içerikli sitelere girişte dini içerikli internet kullanıcılarının % 14,0'ü Tefsir, % 14,6'sı Hadis, % 7,8'i İslam Hukuku, % 3,4'ü Kelam, % 3,1 Akaid, % 10,0'u İslam Tarihi, % 9,4'ü Siyer, % 4,9'u İslam Felsefesi, % 5,6'sı İslam Sanatları, % 11,7'si Fıkıh, % 9,8'i Tasavvuf, ve % 5,7'si de İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgilenmektedirler. Tabloyu değerlendirdiğimizde temel İslami bilimlerden, Tefsir, Hadis, İslam Tarihi, Siyer, Fıkıh ve Tasavvuf internet kullanıcıları tarafından en fazla ilgilenen bilimler olduğunu söyleyebiliriz. (Bu soruda ankete katılanların birden fazla seçenek işaretlemelerine müsaade edilmiştir.)

### 2.39. Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Girişte Dini Bilimlerle İlgilenme

Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Girişte Dini Bilimlerle İlgilenme	Sayı	%
Din Sosyolojisi	168	14,0
Din Felsefesi	174	14,6
Din Psikolojisi	93	7,8
Din Eğitimi	40	3,4
Dinler Tarihi	37	3,1
Toplam	1196	100,0



İnternette dini bilimler ile ilgili olarak hazırlanmış siteler olmakla beraber genel olarak hazırlanmış dini içerikli sitelerde de dini bilimler alt kategoriler halinde yer almaktadır. Dini ve manevi bilgi içerikli sitelere girişte dini içerikli internet kullanıcılarının % 20,8'i Din Sosyolojisi, % 11,9'u Din Felsefesi, % 19,7'si Din Psikolojisi, % 27,1'i Din Eğitimi ve % 20,5'i Dinler Tarihi ile ilgilenmektedirler. Tabloyu değerlendirdiğimizde dini bilimlerden, Din Eğitiminin % 27,1'lik oranla internet kullanıcıları tarafından en fazla ilgilenilen dini bilim olduğunu söyleyebiliriz. (Bu soruda ankete katılanların birden fazla seçenek işaretlemelerine müsaade edilmiştir.)

**2.40. Din konusunda eğitici veya öğretici materyaller bulma, Manevi tartışmalara katılma, ibadetle ilgili kaynaklar bulma, Dini gurup önderleri veya manevi öğüt vericiler ile etkileşim, Dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için araştırma yapma, Dini görüşlerini paylaşan insanları bulma vb. faaliyetlerin online (çevrim içi) veya offline (çevrimdışı) yapmanın daha kolay olması**

Din konusunda eğitici veya öğretici materyaller bulma, Manevi tartışmalara katılma, ibadetle ilgili kaynaklar bulma, Dini gurup önderleri veya manevi öğüt vericiler ile etkileşim, Dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için araştırma yapma, Dini görüşlerini paylaşan insanları bulma vb. faaliyetlerin online (çevrim içi) veya offline (çevrimdışı) yapmanın daha kolay olması	Sayı	%
Online (çevrim içi)	119	48,8
Offline (çevrim dışı)	38	15,6
Fark yok	41	16,8
Fikrim yok	34	13,9
Cevap yok	12	4,9
Toplam	244	100

Din konusunda eğitici veya öğretici materyaller bulma, Manevi tartışmalara katılma, ibadetle ilgili kaynaklar bulma, Dini gurup önderleri veya manevi öğüt vericiler ile etkileşim, Dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için araştırma yapma, Dini görüşlerini

paylaşan insanları bulma vb. faaliyetlerin online (çevrim içi) veya offline (çevrimdışı) yapmanın daha kolay olması ile ilgili soruya ankete katılanların % 48,8'i online (çevrim içi), % 15,6'sı offline (çevrim dışı), % 16,8'i fark yok derken, % 13,9'u fikir beyan etmemiş ve % 4,9'u da cevap vermemiştir. Buna göre dini içerikli bilgi, belge bulma, manevi tartışmalara katılma dini guruplara ait dernek ve vakıfların çalışmalarına katılmak için araştırma yapma, Dini görüşlerini paylaşan insanları bulma vb. uygulamalara online olarak ulaşmanın daha kolay olduğunu söyleyebiliriz.

#### 2.41. Genel Olarak İnternet Kullanımının İnsanların İbadetleri Üzerindeki Etkisinin Çoğunlukla Olumlu/Olumsuz ya da Etkisiz Olduğunu Düşünme

Genel Olarak İnternet Kullanımının İnsanların İbadetleri Üzerindeki Etkisinin Çoğunlukla Olumlu/Olumsuz ya da Etkisiz Olduğunu Düşünme	Sayı	%
Çoğunlukla Olumlu	105	43,0
Çoğunlukla Olumsuz	71	29,1
Etkisiz	38	15,6
Fikrim yok	24	9,8
Cevap yok	6	2,5
Toplam	244	100

Genel olarak internet kullanımının insanların ibadetleri üzerindeki etkisinin çoğunlukla olumlu/olumsuz ya da etkisiz olduğu ile ilgili ankete katılan dini içerikli internet kullanıcılarının % 43'ü çoğunlukla olumlu, % 29,1'i çoğunlukla olumsuz, % 15,6'sı etkisiz olduğunu belirtirken, % 9,8'i fikrim yok ve % 2,5'i de cevap yok demişlerdir. Bu sonuçlara göre internet kullanımının insanların ibadetleri üzerinde olumlu etkilerinin yanı sıra olumsuz etkilerinin de olduğunu söyleyebiliriz.

#### 2.42. Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Online Olarak Girilen En Son Zaman

Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Online Olarak	Sayı	%
--	------	---

Girilen En Son Zaman		
Bugün	71	29,1
Dün	49	20,1
Birkaç gün önce	35	14,3
Geçen hafta	14	5,7
Bir iki hafta önce	17	7,0
Bir ay önce	5	2,0
Bir iki ay önce	10	4,1
Altı ay önce	6	2,5
Bir sene önce	6	2,5
Fikrim yok	23	9,4
Cevap yok	8	3,3
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların dini ve manevi bilgi içerikli sitelere online olarak girdikleri en son zamanı incelediğimizde katılımcıların % 29,1'i bugün, % 20,1'i dün, % 14,3'ü birkaç gün önce, % 5,7'si geçen hafta, % 7'si bir iki hafta önce, % 2'si bir ay önce, % 4,1'i bir iki ay önce, % 2,5'u altı ay önce, % 2,5'u bir sene önce dini ve manevi bilgi içerikli sitelere online olarak girdiklerini belirtirken, % 9,4'ü fikir beyan etmemiş ve % 3,3'ü de cevap vermemişlerdir. Sonuçları değerlendirdiğimizde ankete katılanların % 63,3'ü haftalık aralıklarla, % 19,2'si aylık aralıklarla ve % 2,5'u da yıllık aralıklarla dini ve manevi bilgi içerikli sitelere online olarak girmektedirler.

#### 2.43. İnternete En Son Girişte Aranılan Dini İçerikli Bilgi veya Siteye Kolay veya Zor Ulaşma

İnternete En Son Girişte Aranılan Dini İçerikli Bilgi veya Siteye Kolay veya Zor Ulaşma	Sayı	%
Çok kolay	165	67,6
Biraz kolay	49	20,1
Biraz zor	13	5,3
Fikrim yok	10	4,1
Cevap yok	7	2,9

Toplam	244	100,0
--------	-----	-------

İnternete en son girişte aranılan dini içerikli bilgi veya siteye ulaşmanın kolaylığı ve zorluğu ile ilgili ankete katılanların % 67,6 çok kolay, % 20,1'i biraz kolay, % 5,3'ü biraz zor ulaştıklarını ifade ederken, % 4,1'i fikrim yok ve 2,9'u da cevap yok demişlerdir. Elde edilen sonuçlara göre % 87,7'lik bir oranla internet kullanıcılarının internete en son girişlerinde aradıkları dini içerikli bilgi veya siteye kolay bir şekilde ulaştıklarını göstermektedir.

#### 2.44. İnternete En Son Girişte Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Bakmak İçin Ziyaret Edilen Site Sayısı

İnternete En Son Girişte Dini ve Manevi Bilgi İçerikli Sitelere Bakmak İçin Ziyaret Edilen Site Sayısı	Sayı	%
Bir	24	9,8
İki-Üç	109	44,7
Dört-Beş	67	27,5
Altı-On	15	6,1
Onbir-Yirmi	6	2,5
Yirmiden fazla	3	1,2
Fikrim yok	12	4,9
Cevap yok	8	3,3
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların internete en son girişlerinde dini ve manevi bilgi içerikli sitelere bakmak için ziyaret ettikleri site sayısını incelediğimizde % 9,8'i bir, % 44,7'si iki-üç, % 27,5'i dört-beş, % 6,1'i altı-on, % 2,5'u onbir-yirmi ve % 1,2'si yirmiden fazla dini içerikli siteyi ziyaret ettiklerini belirtirken, % 4,9'u fikrim yok ve % 3,3'ü de cevap yok demişlerdir. Buna göre ankete katılan internet kullanıcılarının % 82'si internete en son girişlerinde birden fazla dini ve manevi bilgi içerikli siteyi ziyaret ettiklerini göstermektedir.

#### 2.45. Dini İçerikli Bilgi İçin Araştırmaya Başlama Şekli

Dini İçerikli Bilgi İçin Araştırmaya Başlama Şekli	Sayı	%
Google veya Yahoo gibi arama motorlarında	170	69,8
Özellikle dini bilgi içeren sitelerde	35	14,3
Üyesi olduğum dini guruba ait bir sitede	9	3,7
Daha önce kullandığım özel bir sitede	13	5,3
Diğer	3	1,2
Fikrim yok	5	2,0
Cevap yok	9	3,7
Toplam	244	100,0

Ankete katılanların dini içerikli bilgi için araştırmaya başlama şekline baktığımızda % 69,8'i Google ve Yahoo gibi arama motorlarında, % 14,3'ü özellikle dini bilgi içeren sitelerde, % 3,7'si üyesi olduğu dini guruba ait bir sitede, % 5,3'ü daha önce kullandığı özel bir sitede ve % 1,2'si de diğer şekillerle dini içerikli bilgi için araştırmaya başladıklarını ifade ederken, % 2'si fikrim yok ve % 3,7'si de cevap yok demişlerdir. Tabloya göre ankete katılan internet kullanıcıları araştırdıkları dini içerikli bilgiye Google ve Yahoo gibi arama motorları aracılığıyla ulaşmışlardır.

#### 2.46. Sürekli Olarak Girilen Dini veya Manevi Bilgi İçerikli Favori Site Sayısı

Sürekli Olarak Girilen Dini veya Manevi Bilgi İçerikli Favori Site Sayısı	Sayı	%
Tek bir site	19	7,7
Birden çok site	182	74,6
Fikrim yok	27	11,1
Cevap yok	16	6,6
Toplam	244	100,0

Sürekli girilen dini veya manevi bilgi içerikli favori site sayısı ile ilgili olarak anket katılımcılarının % 7,7'si tek bir siteye, % 74,6'sı birden çok siteye girdiklerini belirtirken, % 11,1'i fikrim yok ve % 6,6'sı da cevap yok diye ifade etmişlerdir. Elde edilen sonuçlara göre dini içerikli internet kullanıcılarının % 74,6'sı birden çok dini veya manevi bilgi içerikli favori siteyi ziyaret etmektedirler.

### 2.47. Sürekli Olarak Girilen Dini veya Manevi Bilgi İçerikli Sitelerin İsimleri

ahmetsahin.org, ailevekadın.com, akradyo.net, amentu.com, ankebut.net, ateizm.org, darulkitab.com, dindersi.com, diniform.org, dinimizislam.com, dinkulturuogretmeni.com, diyanet.gov.tr, dunyabizim.com, ebedi.com, ebristan.com, ezan.gen.tr, f.gulen.com, fetva.net, gonuldostlari.web.tr, gonulsultanlari.com, haber7.com, habervaktim.com, hadis.enson.org, hadisgen.tr, hakdin.net, haksozhaber.net, hatimindirelim.com, hayrettinkaraman.net, herkul.org, hikmet.net, huseyinatay.com, huzuradogru.com, huzurpinari.com, ihlsözlük.com, ihya.org, ilkvahiy.net, isam.org, iskenderpasa.com, iskenderpasa.net, iskenderpasa.org, islamhukukusayfasi.com, islamiform.net, islamisanat.net, islamiyet.gen.tr, islam-tr.net, islamvebiz.net, islamvetasavvuf.org, ismailaga.info, ismetozel.org, kadinveaile.com, kalemguzel.net, kitapkaynagi.com, kuran.gen.tr, kurandinle.org, kuranimiz.net, kuranmealı.com, kuranmektebi.org, kuranmucizeleri.com, kuranyolu.com, maneviyat.com, menzil.net, moralhaber.com, muhaddis.com, mukabele.com, mustafaislamoglu.biz, mustafaislamoglu.com, namazim.com, namazvakti.com, nihathatipoglu.com, nurpenceresi.com, ortakhatim.com, resulullah.org, risaleinur.com, samanyoluhaber.com, semazen.net, serdengeçti.org, serdengeçti.com, sizinti.com, sonpeygamber.info, sonsuznur.net, sorularlaislamiyet.com.tr, sorularlarisale.com, sufiform.com, sumeyyedyari.com, tefsirdersi.com, tevbe.org, umutfm.com, zaferdergisi.com, zaman.com.tr, zikrullah.com

### 2.48. Herhangi Bir Dini Gurup, Dernek, Vakıf, Camii veya Diğer Dini Kuruluşlara, Maddi Yardımda Bulunma

Herhangi Bir Dini Gurup, Dernek, Vakıf, Camii veya Diğer Dini Kuruluşlara, Maddi Yardımda Bulunma	Sayı	%
Evet	191	78,3
Hayır	32	13,1
Fikrim yok	6	2,5
Cevap yok	15	6,1
Toplam	244	100,0

Herhangi bir dini gurup, dernek, vakıf, camii veya diğer dini

kuruluşlara, maddi yardımda bulunma ile ilgili olarak ankete katılanların % 78,3'ü evet, % 13,1'i hayır, % 2,5'u fikrim yok ve % 6,1'i ise cevap yok demişlerdir. Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların % 78,3'ünün herhangi bir dini gurup, dernek, vakıf, camii veya diğer dini kuruluşlara, maddi yardımda bulduklarını söyleyebiliriz.

#### 2.49. Online Olarak Erişilen Dini ve Manevi Organizasyonlara Para, Değerli Eşya veya Herhangi Bir Şekilde Bağış Yapma

Online Olarak Erişilen Dini ve Manevi Organizasyonlara Para, Değerli Eşya veya Herhangi Bir Şekilde Bağış Yapma	Sayı	%
Evet	104	42,6
Hayır	123	50,4
Fikrim yok	3	1,2
Cevap yok	14	5,8
Toplam	244	100,0

Online olarak erişilen dini ve manevi organizasyonlara para, değerli eşya veya herhangi bir şekilde bağış yapma ile ilgili olarak ankete katılanların % 42,6'sı evet, % 50,4'ü hayır, % 1,2'si fikrim yok ve % 5,8'i ise cevap yok demişlerdir. Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların % 42,6'sının online olarak eriştikleri dini ve manevi organizasyonlara para, değerli eşya veya herhangi bir şekilde bağış yaptıklarını göstermektedir. Aynı zamanda dini ve manevi organizasyonların da internette yapmış oldukları tanıtım ve faaliyetlerle internet kullanıcılarının % 42,6'sına ulaştıklarını da söyleyebiliriz.

#### 2.50. Dini ve Manevi Organizasyonlara Yapılan bağışın Web Sitesi Üzerinden Online Olarak veya Diğer Yollarla Yapılması

Dini ve Manevi Organizasyonlara Yapılan bağışın Web Sitesi Üzerinden Online Olarak veya Diğer Yollarla Yapılması	Sayı	%
Web sitesi üzerinden online olarak	34	13,9
Nakit olarak	105	43,0
Cep telefonu mesajı olarak	14	5,8
Malzeme temin ederek	5	2,0
Fikrim yok	18	7,4
Cevap yok	68	27,9
Toplam	244	100,0

Online olarak erişilen dini ve manevi organizasyonlara yapılan bağışın web sitesi üzerinden online olarak veya diğer yollarla yapılması ile ilgili olarak ankete katılanların % 13,9'u web sitesi üzerinden online olarak, % 43,0'ü nakit olarak, % 5,8'i cep telefonu mesajı olarak, % 2,0'si malzeme temin ederek online olarak eriştikleri dini ve manevi organizasyonlara bağışta bulduklarını belirtirken, % 7,4'ü fikrim yok ve % 27,9'u ise cevap yok demişlerdir. Tablodaki sonuçlara göre katılımcıların % 13,9'unun online olarak eriştikleri dini ve manevi organizasyonlara web sitesi üzerinden online olarak bağışta bulduklarını göstermektedir.

### **Sonuç**

Yüz yüze başlayıp, sesli, görsel ve sanal (internet) olarak devam eden dini iletişim, gelişen ve değişen iletişim araçlarını dini iletileri iletmek üzere kullanmıştır. Nesilden nesile aktarılan dini metinler, söz olarak başladığı yolculuğunda önce harflerle yazıldı, baskı makinelerinde basıldı, radyo yayımları ile evlere sesini ulaştırdı, televizyon ile görüntüsünü izleyiciye aktardı, bilgisayar ile yazı ve sesini birleştirdi ve son olarak da internette bütün geçmişi ile birlikte muhataplarına ulaştı.

İnternetle birlikte dini iletiler, sınırsız bir kitleye iletildi ve iletmeye de devam edecektir. Dini bilgi ve dini hizmetlerin gerçekleştirilmesi için yardımcı bilgiler sunma veya dini bilgilerin yüz yüze alınabileceği kişi ve kurumlara yönlendirilmelerde internet, önemli bir iletişim işlevini yerine getirmektedir. Dini kurumlar tarafından gerçekleştirilen faaliyetler de internet aracılığıyla hızlı ve yaygın bir şekilde kitlelere ulaştırılmaktadır. Aynı zamanda yapılan dini toplantı, seminer ve konferansların metinlerine internet'in arşivleme hizmetini kullanarak ulaşmak mümkündür.

Dini bilgiye ulaşmada büyük imkanlar sunan internet aynı zamanda yanlış ve eksik bilgilerin yayılmasına da neden olmaktadır. Hatalı, tutarsız, dini kaynaklara ve literatüre aykırı, taraflı ve bütünlük arz etmeyen bilgi sunan siteler de bulunmaktadır. Resmi kurumlarca hazırlanan dini sitelerin nitelik ve niceliklerinin yetersizliği, dini bilgi içeren sitelerin kontrol edilememesi dini bilginin yanlış ve eksik iletilmesine sebep olmaktadır. Bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri, Müftülükler ve vakıfların web sayfalarının sınırları genişletilmeli, sunulan dini bilgiler de ilmi halle sınırlandırılmamalıdır. Dinin kaynak eserleri, internet ortamına aktararak, güvenilir ve hatasız bilgi sunulmalıdır.

İnternet, dinle ilgili olumlu hizmetlerin sunulmasına imkan sağlarken aynı zamanda dinlerin yasaklamış olduğu içki, kumar, seks, pornografi,



satanzim, büyü gibi kötü alışkanlık ve davranışların anlatıldığı siteleri bireylere kontrolsüz ve kısıtlanmamış bir şekilde iletir. İnternette dini bilgiye ulaşmak için kişi çaba gösterirken, seks, kumar ve pornografik içeriklere sahip site, bilgi ve görüntüler istenilmediği halde sunulmaktadır. Özel kişilerce hazırlanmış ve ücretsiz yayınlanan sitelerin içeriği ile birlikte seks, kumar ve pornografik içerikler, internet kullanıcılarına istek dışı iletilmektedir. Zararlı içerikler taşıyan sitelerin, kişilere istek dışı olarak sunulması, servis sağlayıcılarının yapacakları çalışmalar ile engellenmelidir.

Ankete katılan deneklerin internetteki dini içerikli kullanım alışkanlıklarının dini öğrenme, öğretme, aynı duygu ve düşüncüyü paylaşan dini guruplar arasında iletişim ve etkileşim, kutsal zaman dilimlerinin kutlanması ve bu zaman dilimleri ile ilgili etkinliklerin düzenlenmesi, dini sorumlulukların yerine getirilmesi, ortak dua ve hatim okuma, dini yaşayışa yönelik kısıtlama ve baskılarla mücadele etme, dinin tanıtımı, dini bilgi ve öğretici malzemelerin temini, dini bilginin güvenilirliği ve doğruluğunun sınanması gibi konularda etkin bir şekilde internet kullandıkları gözlemlenmektedir.

Araştırmamızın başında oluşturduğumuz hipotezlerin incelenmesi sonucunda; din, iletişim alanındaki gelişen ve değişen iletişim araçlarını kullanarak iletilerini muhataplarına iletmekte ve iletişim araçları da, dini iletinin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaktadır. Din iletişim araçlarının sunduğu imkânları zamanına ve yerine göre değişik formlarda kullanmaktadır. Din gelişmiş iletişim araçlarını kullanırken diğer iletişim araç ve formlarının kullanımını da terk etmemektedir. İletilerini iletirken gereken tüm iletişim araçları ve formlarını kullanmaktadır. İnternet, bilgilenme, tanıtım, karşılıklı sohbet, bilgi alışverişi, kitap okuma, kaynak eserlere ulaşma, ibadet uygulamalarını öğrenme, dini soru ve problemlere cevap arama gibi konularda dini iletişimi sağlamaktadır. İnternetle, dini ileteler sınırsız kitleye hızlı bir şekilde iletilmiş ve internet hakikatin ilan edildiği yeni bir alan olmuştur.

İnternet kullanımının yaygınlaşması, internette sunulan dini bilgi ve hizmetlerin nitelik ve nicelik bakımından kaliteleşmesi ve geniş kitlelere ulaşmasını da sağlamıştır. Din bireyi zararlı alışkanlık ve davranışlardan korumak, dini tanıtmak, dini bilgi ve uygulamaları geniş kitlelere ulaştırmak için internetin imkânlarını yaygın olarak kullanacaktır. İnternetle birlikte din yüz yüze (şifahi-sözel), sesli, görsel ve sanal iletişim şekillerini bir arada kullanma imkânına kavuşmuştur. Ve din için internet; hakikatin ilan edildiği yeni bir forumdur. Dini iletişimin gerçekleşmesi için internet, internet kullanıcıları tarafından etkin olarak kullanılmaktadır.

İnternetin dini içerik açısından kullanımını giderek artmaktadır. İnternet dini bilgi, etkileşim, haberleşme açısından önemli bir iletişim aracıdır. İnternet kullanıcıları, internet üzerinden dini bilgilenme konusunda dini içerikli sitelerden faydalanmaktadır. İnternet, İslam toplumunun sosyalleşmesi ve kültürlenmesine hizmet etmektedir. İnternet, dini gurupların amaçlarını, görüşlerini ve hizmetlerini gurup üyelerine iletmede kullanmış oldukları araçlardandır. İnternetin dindar bireyler üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri vardır. Tıpkı televizyon dindarlığı gibi internet dindarlığından ve hatta bir e-dindarlıktan bahsedilebilir.

#### *Kaynaklar*

Bunt, Gary R., *Dijital Çağda İslam*, Çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Babil Yayınları, 2007,

Arslantürk, Zeki., Arslantürk, E.Hamit., *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2010

Elena Larsen, Siber İnanç, “Amerikalılar Online Olarak Dini Nasıl Takip Ediyorlar” 23 Aralık 2001, [www.pewinternet.org](http://www.pewinternet.org),

<http://anket.marmara.edu.tr/v2/survey.php?sid=247>

### خبر صحيفة مقاطعة قريش بني هاشم تحليل ونقد

إعداد: د. علي صالح مصطفى\*

**ملخص:** يهدف هذا البحث إلى دراسة خبر صحيفة المقاطعة التي اتفقت عليها قبائل قريش عقابا لبني هاشم بسبب رفضهم تسليم محمد صلى الله عليه وسلم للقتل، واشتملت الدراسة على تخريج روايات القصة وتحليلها والمقارنة بينها وبين درجتها من حيث القبول والرد، ثم الوقوف على أهم النقاط المستفادة منها.

**مقدمة:** هذه دراسة تبحث في خبر صحيفة المقاطعة التي وقعها كفار قريش من أجل إجبار بني هاشم على تسليم - محمد صلى الله عليه وسلم - لقتله .

ويهدف البحث إلى تخريج الروايات الواردة في الحدث ، وتحليلها بمقارنتها وتسجيل أهم الاختلافات بينها ، ثم نقد هذه الروايات للوصول إلى درجتها من حيث القبول والرد ، ثم الوقوف على أهم العبر المستفادة منها.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة:

أما المقدمة : فقد عرّفت فيها بموضوع البحث ، وخطتي فيه .

المطلب الأول : سياق خبر صحيفة المقاطعة برواية عروة بن الزبير وابن إسحاق.

المطلب الثاني : مقارنة روايات خبر صحيفة المقاطعة .

المطلب الثالث : نقد روايات خبر صحيفة المقاطعة .

المطلب الرابع : عبر وبصائر مستفادة من خبر المقاطعة .

الخاتمة : وفيها أهم النتائج .

وقد سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء والمقارنة والاستنباط ؛ لاستخراج النتائج من النصوص الموثوقة هنا وهناك في كتب الحديث والسيرة ، ولم أقف على بحث مستقل اعتنى بدراسة خبر صحيفة المقاطعة ، لكنني أفدت من بعض الدراسات التي تناولتها باقتضاب ، وهي :

السيرة النبوية الصحيحة ؛ محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية ، الدكتور أكرم ضياء العمري .

صحيح السيرة النبوية ؛ مؤلف جامع للسيرة النبوية المشرفة مرتب حسب الوقائع والأحداث اقتصر فيه

\*كلية الإلهيات، جامعة حران

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ترکیا أورفة، شانلي

مؤلفه على الأحاديث الصحيحة ، إبراهيم العلي .

وقد قدمت رؤية نقدية تتفق وتختلف عن الذي قدمه الكاتبان وناقشت ما يحتاج إلى نقاش في ثنايا هذا البحث.

### المطلب الأول: خبر صحيفة المقاطعة برواية عروة بن الزبير وابن إسحاق

ورد خبر صحيفة المقاطعة في أكثر من رواية ، وقد اخترت رواية عروة ؛ لأني وجدتها أتم سياقاً ، أما رواية ابن إسحاق ففيها تفصيل أكثر في كيفية انتهائها .

#### أولاً : رواية عروة

قال أبو نعيم الأصبهاني في دلائل النبوة<sup>1</sup> : " حدثنا سليمان بن أحمد قال : ثنا محمد بن عمرو بن خالد الحرائي قال : ثنا أبي قال : ثنا ابن لهيعة ، عن أبي الأسود ، عن عروة بن الزبير قال : لما أقبل عمرو بن العاص من الحبشة من عند النجاشي إلى مكة قد أهلك الله صاحبه ومنعه حاجته، اشتد المشركون على المسلمين كأشد ما كانوا حتى بلغ المسلمين الجهد واشتد عليهم البلاء ، وعمد المشركون من قريش فأجمعوا مكرهم وأمرهم على أن يقتلوا رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ علانية ، فلما رأى ذلك أبو طالب جمع بني عبد المطلب ، فأجمع لهم أمرهم على أن يدخلوا رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ شعبهم ويمنعوه ممن أراد قتله ، فأجمعوا على ذلك كافرهم ومسلمهم ، منهم من فعله حمية ، ومنهم من فعله إيماناً ويقيناً ، فلما عرفت قريش أن القوم قد اجتمعوا ومنعوا الرسول واجتمعوا على ذلك كافرهم ومسلمهم ، اجتمع المشركون من قريش فأجمعوا أمرهم على أن لا يجالسوهم ولا يخالطوهم ولا يبايعوهم ولا يدخلوا بيوتهم حتى يسلموا رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ للقتل ، وكتبوا بمكرهم صحيفة وعهوداً ومواثيق أن لا يقبلوا من بني هاشم أبداً صلحاً ولا تأخذهم بهم رافةً ولا رحمة ولا هودة حتى يسلموا رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ للقتل .

فلبث بنو هاشم في شعبهم ثلاث سنين ، واشتد عليهم فيهن البلاء والجهد ، وقطعوا عليهم الأسواق : فلا يتركون طعاماً يدنو من مكة ولا يبيعا إلا بادرُوا إليه ؛ ليقتلهم الجوع ؛ يريدون أن يتناولوا بذلك سفك دم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكان أبو طالب إذا أخذ الناس مضاجعهم أمر رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ فأتى فراشه ؛ حتى يراه من أراد به مكرراً أو غائلة ؛ فإذا نوم الناس أخذ أحد بنيه أو إخوته أو بني عمه فاضطجع على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمر رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ أن يأتي بعض فرشهم فيرفد عليها.

فلما كان رأس ثلاث سنين تلاوم رجال من بني عبد مناف ورجال من بني قصي ورجال ممن سواهم ، وذكروا الذي وقعوا فيه من القطيعة ؛ فأجمعوا أمرهم في ليلتهم على نقض ما تعاقدوا عليه والبراءة منه ، فبعث الله \_ عز وجل \_ على صحيفتهم التي فيها المكر برسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ الأرضة ، فلحست كل شيء كان فيها ، وكانت معلقة في سقف الكعبة ، وكان فيها عهد الله وميثاقه ، فلم تترك فيها شيئاً إلا لحسته وبقي فيها ما كان من شرك أو ظلم أو بغي ، فأطلع الله \_ تعالى \_ رسوله على الذي صنع بالصحيفة ، فذكر ذلك لعمه ، فقال أبو طالب : لا والثواقب ما كذبني ، فانطلق يمشي بعصا به من بني عبد المطلب حتى أتى المسجد وهو حافل من قريش ، فلما رأوهم أتوا بجماعة أنكروا ذلك ، فظنوا أنهم خرجوا من شدة البلاء ، وأتوهم ليعطوهم رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ فتكلم أبو طالب فقال : قد حدثت أمور بينكم لم نذكرها لكم ، فأتوا بصحيفتكم التي فيها مواثيقكم ؛ فلعله أن يكون بيننا وبينكم صلح ، وإنما قال ذلك خشية أن ينظروا في الصحيفة قبل أن يأتوا بها ، فبادر اللعين أن يأتيهم بحديث رسول الله \_ صلى الله عليه وسلم \_ الذي أخبره الله به ، فأتوا بصحيفتهم معجبين بها لا يشكون أن الرسول مدفوع إليهم ، فوضعوها

<sup>1</sup> أبو نعيم الأصبهاني أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، دلائل النبوة، تحقيق محمد الحداد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ. (399/1) .

بينهم وقالوا : قد أن لكم أن تقبلوا أو ترجعوا إلى أمر يجمع عامتكم ويجمع قومكم ، ولا يقطع بيننا وبينكم إلا رجل واحد قد جعلتموه خطرا لعشيرتكم وفسادكم ، قال أبو طالب : إنما أتيتكم لأعطيكم أمرا فيه نصف بيني وبينكم ، هذه الصحيفة التي في أيديكم ، إن ابن أخي قد أخبرني ولم يكن لي أن الله عز وجل بعث عليها دابة ، فلم تترك فيها اسما لله إلا لحسنه ، وترك فيها غدركم وتظاهركم علينا بالظلم ، فإن كان الحديث كما يقول فأفبقوا ، فوالله لا نسلمه حتى نموت عن آخرنا ، وإن كان الذي يقول باطلا فدعنا إليكم صاحبنا ، فقتلتم أو استحييتهم ، فقالوا : لقد رضينا بالذي تقول ، وفتحت الصحيفة، فوجدوا الصادق المصدق قد أخبر خبرها قبل أن تفتح ، فلما رأتها قريش كالذي قال أبو طالب قالوا : والله ما كان هذا إلا سحرا من صاحبكم ، فارتكسوا وعادوا لشر ما كانوا عليه من كفرهم والشدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ورهطه ، والقيام على ما تعاقدوا عليه .

فقال أولئك نفر من بني عبد المطلب : إن الأولى بالكذب والسحر غيرنا فكيف ترون ؟ فإننا نعلم أن الذي أجمعتم عليه من قطيعتنا أقرب للجبت والسحر ، ولولا الذي أجمعتم فيها من السحر لم تقسد الصحيفة وهي في أيديكم ، فما كان الله عز وجل من اسم هو فيها طمسه، وما كان من بغي تركه في صحيفتكم ، أفنح السحرة أم أنتم ؟ فندم المشركون من قريش عند ذلك ، وقال رجال منهم أبو البخترى وهو العاص بن هشام بن الحارث بن عبد العزى بن قصي، ومنهم المطعم بن عدي ، وهشام بن عمرو أخو بني عامر بن لؤي وكانت الصحيفة عنده ، وزهير ابن أمية ، وزمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى بن قصي في رجال من قريش ولدتهم نساء بني هاشم كانوا قد ندموا على الذي صنعوا فقالوا : نحن براء من هذه الصحيفة ، قال أبو جهل : هذا أمر قضي بليل .

#### ثانياً : رواية ابن إسحاق

وقال أبو نعيم<sup>2</sup> : " قال محمد بن إسحاق : فلما اجتمعت قريش على ذلك ، أقاموا على ذلك سنتين أو ثلاثا ، حتى جهدوا ألا يصل إليهم إلا شيء مستخف به من أراد صلتهم من قريش ، وقد كان أبو جهل - فيما يذكرون - لقي حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد معه غلام يحمل قمحا يريد به عمته خديجة بنت خويلد وهي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم معه في الشعب ، فتعلق به وقال : أتذهب بالطعام إلى بني هاشم ؟ والله لا تبرح أنت وطعامك حتى أفضحك بمكة ، فجاء أبو البخترى العاص بن هشام بن الحارث بن أسد فقال : ما لك وله ؟ قال : يحمل الطعام إلى بني هاشم ، فقال له أبو البخترى : طعام كان لعمته عنده فبعثت إليه أقتنعه أن يأتيها بطعامها ؟ خل سبيل الرجل فأبى أبو جهل حتى نال أحدهما من صاحبه ، فاحتلم أبو البخترى لحي جمل فضربه فشجه ووطنه وطنا شديدا ، وحمزة بن عبد المطلب قد يرى ذلك ، وهم يكرهون أن يبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، فيشتموا بهم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مع ذلك يدعو قومه إلى الله عز وجل ليلا ونهارا سرا وجهارا، لا يتقي فيه أحدا من الناس .

قال محمد بن إسحاق : ثم إنه قام في نقض الصحيفة - التي كتبت فيها قريش على بني هاشم وعلى بني المطلب - نفر من قريش ، ولم يبل فيها أحسن من بلاء هشام بن عمرو بن الحارث ابن حبيب بن نصر بن مالك بن خثيل بن عامر بن لؤي ، وذلك أنه كان ابن أخي نضلة بن هاشم ابن عبد مناف بن قصي ؛ لأنه كان نضلة وعمرو أخوين لأم ؛ فكان هشام لبني هاشم واصلا ، وكان ذا شرف في قومه ، وكان فيما بلغني يأتي بالبعير قد أوفر طعاما - وبنو هاشم وبنو المطلب في الشعب - ليلا ، حتى إذا أقبله فم الشعب خلع خطامه من رأسه ، ثم ضرب على جنبه ، فدخل الشعب عليهم ، فيأتي به قد أوفره بزا فيفعل به مثل ذلك ، ثم إنه مشى إلى زهير بن أبي أمية ابن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم ، فكانت أمه عاتكة بنت عبد المطلب ، فقال له : يا زهير قد رضيت بأن تأكل الطعام وتلبس الثياب وتنكح النساء وأحوالك حيث قد علمت لا يباعون ولا يبتاع منهم ولا ينكحون ولا ينكح إليهم ؟ أما إنني أحلف بالله لو كان أخوال أبي الحكم ابن هشام ثم دعوته إلى مثل الذي دعاك إليه منهم ما أجابك إليه أبدا ، قال : ويحك يا هشام فماذا أصنع ؟ إنما أنا رجل واحد والله لو كان معي رجل آخر لقمتم في نقضها حتى أنقضها ، قال : قد وجدت رجلا قال :

<sup>2</sup> أبو نعيم، دلائل النبوة (239/1) .

من هو؟ قال: أنا: قال زهير: ابغنا ثالثا، فذهب إلى المطعم بن عدي ابن نوفل بن عبد مناف، فقال له: يا مطعم أقد رضيت أن يهلك بطنان من بني عبد مناف وأنت شاهد على ذلك موافق لقريش؟ أما والله لنن أمكنتموهم من هذه لتجدنهم إليها منكم سراعا، قال: ويحك فماذا أصنع؟ إنما أنا رجل واحد، قال: قد وجدت ثانيا، قال: من هو؟ قال: أنا، قال: ابغنا ثالثا، قال: قد فعلت قال: من هو؟ قال: زهير بن أبي أمية، قال: ابغنا رابعا، قال: فذهب إلى أبي البخترى بن هشام، فقال له نحو مما قال للمطعم بن عدي، قال: هل من أحد يعين على هذا؟ قال: نعم، قال: من هو؟ قال: زهير بن أبي أمية والمطعم بن عدي وأنا، قال: ابغنا خامسا، قال: فذهب إلى زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى ابن قصي، فكلمه وذكر له قرابتهم وحقهم، قال: فهل على هذا الأمر الذي تدعو إليه من أحد؟ قال: نعم، ثم سمى له القوم، فاتعدوا حطم الحجون ليلا بأعلى مكة، فاجتمعوا هنالك، فأجمعوا أمرهم وتعاهدوا على القيام في الصحيفة حتى ينقضوها، وقال زهير: أنا أبدؤكم فأكون أول من يتكلم، فلما أصبحوا غدوا إلى أديتهم، وغدا زهير بن أبي أمية عليه حلة له، فطاف بالبيت سبعا، ثم أقبل على الناس فقال: يا أهل مكة أتناكل الطعام ونلبس الثياب وبنو هاشم هلكن لا يباعون ولا يبتاع منهم؟ والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة الظالمة القاطعة، قال أبو جهل وكان في ناحية المسجد: كذبت والله لا تشق، قال زمعة: أنت والله أكذب، ما رضينا حين كتبت، قال أبو البخترى: صدق زمعة، لا نرضى ما كتب فيها ولا نقر به، قال المطعم ابن عدي: صدقتما وكذب من قال غير ذلك، نبرأ إلى الله تعالى مما كتب فيها، قال هشام بن عمرو نحو من ذلك، فقال أبو جهل: هذا أمر قضي بليل تشوور فيه بغير هذا المكان، وأبو طالب في ناحية المسجد، وقام المطعم بن عدي إلى الصحيفة ليثشقها فوجد الأرضة قد أكلتها إلا باسمك اللهم وكان كاتب الصحيفة منصور بن عكرمة فشلت يده فيما يزعمون".

#### المطلب الثاني: مقارنة روايات خبر صحيفة المقاطعة

وقفت على ثماني روايات مرسلّة لخبر صحيفة المقاطعة، ورواية عن ابن عباس، وهي مرسلّة أيضاً؛ لأنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين<sup>3</sup>.

أما الروايات المرسلّة فهي:

مرسل عروة بن الزبير، أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة، وهو الذي ذكرته كاملاً في المطلب الأول، وقد اخترت سرد سياقه كاملاً لأمرين:

الأول: لأنه أتم سياقاً من غيره.

الثاني: لأنه شيخ رواة المغازي وإسناده عال يروي عن الصحابة غالباً.

مرسل أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن يتيم عروة، أخرجه ابن عبد البر<sup>4</sup>، وبرويه مرة عن شيخه عروة أيضاً<sup>5</sup>.

مرسل الزهري، أخرجه ابن عبد البر في الدرر<sup>6</sup>، والبيهقي في دلائل النبوة<sup>7</sup>، وأخرجه ابن سعد<sup>8</sup> من

3 انظر، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام، عمان، ط1، 1423هـ، 2002م، (13/1).

4 انظر، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة (99/1).

5 انظر، أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة (239/1).

6 انظر، ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير (99/1).

7 انظر، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، 1985م، (190/2).

8 انظر، ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان

- رواية الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام .  
مرسل موسى بن عقبة ، أخرجه البيهقي<sup>9</sup> ، ويلاحظ أنه يرويه مرة عن شيخه الزهري أيضاً<sup>10</sup> .
- مرسل عاصم بن عمر بن قتادة ، أخرجه ابن سعد<sup>11</sup> .  
مرسل عبد الله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير بن مطعم عن أبيه ، أخرجه ابن سعد<sup>12</sup> .  
مرسل عكرمة ، ومحمد بن علي ، وشيخ من قريش كانت الصحيفة عند جده ، مختصراً مقتصراً على ذكر أكل الأرضة كل شيء في الصحيفة إلا سبحانه اللهم ، أخرجه ابن سعد<sup>13</sup> .  
مرسل ابن إسحاق ، وفيه مزيد تفصيل لحادثة انتهاء المقاطعة ، ذكره أبو نعيم<sup>14</sup> ، وابن هشام<sup>15</sup> ، وغيرهما .  
وأما رواية ابن عباس فهي تؤرخ موقف أبي لهب من المقاطعة ، أخرجه أبو نعيم في الدلائل<sup>16</sup> .  
بعد الوقوف على الروايات السابقة يتبين أنها متفقة على كثير من الأحداث ، ويزيد بعضها على بعض في شيء من التفاصيل ، ولكن وقع بينها اختلاف في بعضها ، هاك أهم هذه الاختلافات :  
غالب الروايات ذكرت أن هجرة الحبشة وقعت قبل الحصار ؛ لأن تسلسل الأحداث بدأ بعجز قريش عن تأليب النجاشي على المسلمين ؛ فقررت قتل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما رفض قومه تسليمه وقرروا حمايته قاطعتهم قريش ، أما رواية<sup>17</sup> الزهري وأبي الأسود فذكرت أن النبي صلى الله عليه وسلم \_ أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة بعد أن تعاهدت قريش على المقاطعة ، لكن أبا الأسود يوافق الجمهور عندما روى القصة عن عروة<sup>18</sup> .  
ذكرت أغلب الروايات أن الذي كتب الصحيفة هو منصور بن عكرمة ، لكن قال ابن هشام : "ويقال النصر بن الحارث، فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشل بعض أصابعه"<sup>19</sup> ، وقال الواقدي: "كان الذي كتب الصحيفة طلحة بن أبي طلحة العبدري"<sup>20</sup> ، وقال ابن كثير : "والمشهور أنه منصور بن عكرمة كما ذكره ابن إسحاق<sup>21</sup> ، وهو الذي شلت يده فما كان ينتفع بها ، وكانت قريش تقول بينها: انظروا إلى
- 
- عباس ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 1986م ، (208/1) .  
9 انظر، البيهقي، دلائل النبوة (191/2) .  
10 انظر، ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير (9/1) ، البيهقي، دلائل النبوة (191/2).  
11 انظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى (208/1) .  
12 انظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى (208/1) .  
13 انظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى (209/1) .  
14 انظر، أبو نعيم، دلائل النبوة (239/1) .  
15 انظر، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة، طنطا، مصر. ط1، 1416هـ، 1995م، (366/1) وما بعدها .  
16 انظر، أبو نعيم، دلائل النبوة (240/1) .  
17 انظر، ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير (99/1) .  
18 انظر، أبو نعيم، دلائل النبوة (399/1) .  
19 ابن هشام، السيرة النبوية (366/1) .  
20 انظر، ابن كثير، إسماعيل بن كثير دمشقي، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، (108/3) .  
21 لكن ابن عبد البر ذكر أن موسى بن عقبة وابن إسحاق ذكرا أن كاتب الصحيفة هو هشام بن عمرو أول من مشى في نقض الصحيفة، انظر، ابن عبد البر، الدرر ( 109/1 ) .

منصور بن عكرمة".

المشهور أن الصحيفة علقت في جوف الكعبة ، وقد نصت أكثر الروايات على هذا ، ولكن قال بعضهم : " كانت عند أم الجلاس بنت مخزومة الحنظلية خالة أبي جهل<sup>22</sup> " ، وفي رواية الزبير<sup>23</sup> أنها كانت عند هشام بن عمرو أحد الذين سعوا في شق الصحيفة .

نصت غالب الروايات أن الأرضة أكلت ما تعاهد عليه الكفار من الظلم ، وبقي اسم الله ، لكن رواية عروة ذكرت أن الأرضة أبت ما في الصحيفة من الشرك والظلم .

ركزت بعض الروايات على دور هشام بن عمرو ومن معه في نقض الصحيفة ، وركزت الروايات الأخرى على نبوءة النبي \_ صلى الله عليه وسلم \_ بشأن الأرضة ودور أبي طالب ، والراجح أن الحديثين متكاملان .

نصت غالب الروايات على أن ابتداء الحصار كان بداية محرم في العام السابع للبعثة ، وأنه استمر ثلاث سنين ، وانتهى في السنة العاشرة للبعثة ، ولم تشر روايات أخرى إلى التأريخ بدقة ، لكن رواية عن الزهري ذكرت أن مدة الحصار سنتان وأن رجوع مهاجرة الحبشة كان بعد الخروج من الشعب في السنة العاشرة ، واعتمد الدكتور أكرم العمري عليها في تأريخ ابتداء الحصار أنه في آخر العام السابع للبعثة<sup>24</sup> . لكن ما عينته غالب الروايات أولى ؛ خاصة أن الزهري له قولان : أحدهما موافق لباقي الروايات ، والآخر مخالف ، وبما أنه لا مرجح من جهة الإسناد ، فالأخذ بما دلت عليه غالب الروايات أولى .

### المطلب الثالث: نقد روايات خبر الصحيفة

خبر صحيفة المقاطعة من الأخبار المشهورة في السيرة النبوية ، ويلاحظ أن أئمة المغازي والسير يكثر من ذكر أحداث السيرة من غير أسانيد ، وبلغ عدم الاعتداد بالإسناد أن أحد أساتذة المغازي قد يكون قد تلقى الخبر من شيخه بلا إسناد ، ثم يروي التلميذ بحذف شيخه ، فيتحصل عندنا روايتان إحداهما عنه عن شيخه والأخرى من كلامه ، وخبر الصحيفة مثال حي على هذا .

ولعل شهرة الخبر ، ورواية العدد الكبير له ، وكونه معلوماً لأكثر الناس أغنى عن الاهتمام بإسناده ، ومن شواهد هذا أن من روى الخبر بالإسناد نجده يجمع الأسانيد ، ثم يسوق لفظاً واحداً بعد أن يقول : دخل حديث بعضهم في بعض<sup>25</sup> ، فلا يهتم ببيان لفظ كل إسناد .

لكن كل هذا لا يسوغ لنا قبول روايات السيرة بلا إسناد أو نقد ، فلا بد من إخضاع الرواية للنقد الخارجي والداخلي طبقاً لموازين المحدثين في إثبات الأخبار .

وينبغي ضبط نقد روايات السيرة بضابطين مهمين :

الأول : مراعاة منهج المحدثين في التفريق بين الروايات التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها فيتشدد في نقدها ، وبين الروايات التي لا مدخل للأحكام الشرعية فيها كالقصص والفضائل فيتساهل فيها .

الثاني : التفريق بين الرواة المعتمدين في الحديث وأولئك المعتمدين في التاريخ ، فقد يكون أحدهم عمدة في السيرة والمغازي ضعيفاً في الحديث كالأوقدي وغيره ، ومرجع هذا إلى تخصص الراوي ، فقد يوجه اهتمامه إلى جانب معين فيبرز فيه ، لكنه يؤثر على ضبطه في الجوانب الأخرى ؛ فلا يكون عمدة فيه ، وهذا عام في كل العلوم ، وليس في السيرة فقط ، ومن أبرز الأمثلة حفص بن سليمان المقرئ راوية عاصم بن أبي النجود ، وهي الرواية التي يقرأ بها جل المسلمين اليوم ، فقد غلب عليه تخصصه في القرآن فصار

22 ابن سعد، الطبقات الكبرى (209/1) .

23 انظر، أبو نعيم، دلائل النبوة (239/1) .

24 انظر، أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 6، 1426هـ، 2005م (182/1).

25 انظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى ( 209 /1) .



حجة فيه ، لكنه في الحديث ضعيف جداً ، قال فيه ابن حجر : " متروك الحديث مع إمامته في القراءة<sup>26</sup> " .  
أما خبر صحيفة المقاطعة ، فالكلام عليه في مسألتين :

### المسألة الأولى

نقد أسانيد الروايات المرسلة ، ومعرفة مدى تقوية بعضها لبعض

قال الدكتور أكرم ضياء العمري<sup>27</sup> : قد ورد الخبر مفصلاً من مرسل أبي الأسود ومرسل الزهري بإسناد حسن في الدرر ودلائل البيهقي ، كما ورد من مرسل عروة بن الزبير بإسناد ضعيف إليه فيه محمد بن عمرو بن خالد الحراني ، لم أقف له على ترجمة ، وابن لهيعة ضعيف ، والخبر في دلائل أبي نعيم والبيهقي . ونظراً لأن الزهري وأبا الأسود من تلاميذ عروة، فإن احتمالاً قوياً أنهما يرويان هذا الخبر عنه؛ مما يجعل المرسل لا يقوى بالتعدد لوحده مخرجه اهـ .

قلت : وفي التعليق على هذه الإفادة عدة نقاط :

الأولى : قد تبين أن لخبر الصحيفة روايات أخرى غير هذه المراسيل الثلاثة .

الثانية : دراسة مدى ثبوت هذه الروايات ، وهي :

مرسل الأسود رواه عنه ابن لهيعة ، لكنه من رواية ابن وهب عنه ، قال ابن حجر<sup>28</sup> : "ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما".

أما مرسل الزهري ، فأخرجه في الدرر من طريقين عن محمد بن فليح<sup>29</sup> عن موسى ابن عقبة عنه ، وأخرج ابن سعد عن الواقدي عن محمد بن عبد الله عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، وخالف الواقدي غيره في زيادة أبي بكر بن عبد الرحمن في الإسناد .

ومرسل عروة فكما قال .

مرسل موسى بن عقبة ، لم أقف على ترجمة ثلاثة من رجاله .

رواية ابن عباس ، فيها أبو بكر بن عبد الله بن أبي سبرة ، قال البخاري<sup>30</sup> : مدني

ضعيف ، وقال النسائي<sup>31</sup> : متروك الحديث .

مرسل عاصم بن عمر بن قتادة ، رواه عنه معاذ بن محمد الأنصاري ، قال العجلي<sup>32</sup> : في حديثه وهم ، وقال ابن عدي<sup>33</sup> : منكر الحديث .

26 ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية، بيروت (226/1) .

27 انظر، الدكتور أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة (181/1) .

28 ابن حجر، تقريب التهذيب (526/1) .

29 صدوق يهيم من رجال البخاري، انظر، ابن حجر، التقريب (125/2) .

30 انظر، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، التاريخ الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1986م، (9/9) .

31 انظر، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي شعيب النسائي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1406 هـ - 1986 م، (255/1) .

32 انظر، محمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار الكتاب العربي، بيروت (132/4) .

33 انظر، عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، ط 3، (432/6) .

مرسل عبد الله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير بن مطعم عن أبيه ، أما عبد الله فقد ذكره ابن حبان في الثقات وقال<sup>34</sup> : "روى عنه أهل الحجاز" ، وأما أبوه عثمان فقال ابن حجر في التقريب<sup>35</sup> : " ثقة " .

مرسل عكرمة ومحمد بن علي وشيخ من أهل مكة ، أخرجها ابن سعد عن عبيد الله ابن موسى عن إسرائيل عن زياد بن فياض وجابر بن زيد ، وهو إسناد مسلسل بالثقات<sup>36</sup> .

أما رواية ابن عباس ، فهي تزخر موقف أبي لهب من المقاطعة ، أخرجها أبو نعيم قال : " أخبرنا محمد بن الحسن قال : ثنا الحسن بن الجهم قال : ثنا الحسين ابن الفرغ قال : ثنا محمد بن عمر الواقدي قال : حدثني خارجة بن عبد الله ، عن داود بن الحصين ، عن عكرمة ، عن ابن عباس" ، الرواية محفوظة بالإرسال من غير طريق الواقدي وليس فيها ابن عباس ، وإسناد الواقدي فيه رواية داود بن الحصين عن عكرمة ، وداود ثقة إلا في عكرمة فروايتها منكراً<sup>37</sup> ، وخارجة بن عبد الله صدوق له أوهام<sup>38</sup> ؛ فزيادة ابن عباس معلولة .

النقطة الثالثة : يتبين من هذه الدراسة أنه يسلم لنا إضافة إلى روايتي أبي الأسود والزهري - يسلم لنا مرسل عبد الله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه ، ومرسل عكرمة ومحمد بن علي ورواية جابر بن زيد المرسل عن شيخ من أهل مكة ؛ فيتبين أنه من المحتمل جداً اختلاف مخارج المراسيل الثابتة ؛ مما يجعلها صالحة ليقوي بعضها بعضاً .

#### المسألة الثانية

ما ثبت إسناده مما له علاقة بخير الصحيفة

أخرج البخاري<sup>39</sup> ومسلم<sup>40</sup> وأحمد<sup>41</sup> وابن خزيمة<sup>42</sup> والبيهقي<sup>43</sup> من طرق عن الأوزاعي عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة \_ رضي الله عنه \_ قال : قال النبي \_ صلى الله عليه وسلم من الغد يوم النحر وهو بمنى \_ : " نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر " ، يعني ذلك المحصب وذلك أن قريشاً وكنانة تحالفت على بني هاشم وبني عبد المطلب أو بني المطلب أن لا

34 ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط 1، 1393 هـ، 1973م، (26/7) .

35 ابن حجر، تقريب التهذيب (659/1) .

36 انظر، ابن حجر، التقريب (1/322،88، 640) .

37 انظر، ابن حجر، التقريب (278/1) .

38 انظر، ابن حجر، التقريب (254/1) .

39 انظر، البخاري ، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح، مطبوع مع فتح الباري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الريان ، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م، كتاب الحج ، باب نزول النبي \_ صلى الله عليه وسلم \_ مكة .

40 انظر، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الصحيح، تحقيق الشيخ خليل شبحا، مطبوع مع شرح النووي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ، 1997م، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر .

41 انظر، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م، مسند أبي هريرة (483/14) رقم (6942) ، (90/22) رقم (10546) .

42 انظر، ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، الصحيح، تحقيق د. محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ، 1970م، كتاب المناسك، جماع أبواب ذكر أفعال اختلف الناس في إباحتها للمحرم .

43 انظر، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، حيدر آباد الدكن، ط1، 1344هـ، كتاب الحج، باب الصلاة بالمحصب والنزول بها (160/5) .

ينأكوهم ولا يبأبعوهم حتى يسلموا إلهم نبي صلي الله عليه وسلم .  
والحديث مروى من غير طريق الأوزاعي دون قوله : " بعني ذلك المحصب ... " ، أخرج البخاري<sup>44</sup>  
ومسلم<sup>45</sup> وأحمد<sup>46</sup> وغيرهم ، والحديث محفوظ عن الزهري هكذا وهكذا .  
وهو ثابت من حديث أسامة بن زيد بالزيادة ، أخرج البخاري<sup>47</sup> وأبو داود<sup>48</sup> وابن ماجه<sup>49</sup> وأحمد<sup>50</sup>  
وغيرهم .  
قلت : يبدو أن التصريح بحادثة المقاطعة من كلام الزهري فهو مدار الحديث ؛ فعاد الحديث مرسلأ  
بسند صحيح ، والجزء المرفوع يشير إلى وقوع حادثة المقاطعة عندما تعاهد الكفار على حصار من قام  
دون قتل النبي صلي الله عليه وسلم .  
قال ابن حجر<sup>51</sup> : " ولما لم يثبت عند البخاري شيء من هذه القصة اكتفى بإيراد حديث أبي هريرة لأن  
فيه دلالة على أصل القصة ، لأن الذي أورده أهل المغازي من ذلك كالشرح لقوله في الحديث " تقاسموا  
على الكفر " .  
والخلاصة أن أصل وقوع حادثة المقاطعة ثابت بالسند الصحيح من كلام النبي صلي الله عليه وسلم ،  
أما تفاصيلها فيقبل ما اتفقت عليه أكثر الروايات المرسلة التي صح إسنادها .

#### المطلب الرابع: عبر وبصائر مستفادة من خبر المقاطعة

أحداث السيرة النبوية ليست صفحات طويت وانتهت ، إنما هي مدرسة للدعاة والمجددين ، يتعلمون  
فيها كيف يحملون الدعوة ويعبرون بها إلى بر الأمان ، وقد استنطق الدكتور محمد الصلابي أحداث السيرة  
في كتابه عن السيرة النبوية<sup>52</sup>، أسجل هنا بلغتي أهم النقاط التي ذكرها إضافة إلى فوائد أخرى.  
تعد هذه الحادثة دليلاً على وجود التوثيق بالكتابة عند العرب في وقت مبكر .

على الداعية أن يحسن استثمار كل ما من شأنه خدمة الإسلام في مواجهة خصومه ؛ كالمفاهيم الجاهلية  
وقوانينها ؛ مثل الجوار والعصبية القبلية ، فالإسلام رغم أنه يرفض التعصب القبلي \_ مثلاً \_ إلا أنه يستفيد  
منه في حماية الدعاة من خصومهم ، أو استثمارها في حشد غير المسلمين لصالح الإسلام . ولو تأملنا في

44 انظر، البخاري، الصحيح، كتاب الحج، باب نزول النبي \_ صلي الله عليه وسلم \_ مكة، وله طرق في  
مواضع أخرى .

45 انظر، مسلم، الصحيح، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر .

46 انظر، أحمد بن حنبل ، المسند، مسند أبي هريرة (305/15) رقم (7264)، وله طرق في مواضع أخرى

47 انظر، البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب إذا أسلم قوم فيدار الحرب ولهم مال وأرضون فهي  
لهم .

48 انظر، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر،  
كتاب المناسك، باب التحصيب .

49 انظر، ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر،  
بيروت، كتاب المناسك، باب دخول مكة .

50 انظر، أحمد بن حنبل ، المسند، مسند الأنصار ، حديث أسامة بن زيد (241 /44) رقم (20771) .

51 ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين  
الخطيب، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م، (207/11) .

52 انظر، الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث، دار المعرفة، بيروت، لبنان،  
ط7، 1429هـ، 2008م، ص (184).

قوانين الجاهلية المعاصرة لوجدنا فيها منافذ يمكن أن نجبرها لصالحنا ، فنحشد غيرنا لنصرة قضايانا ، ولكن ليس على حساب الثوابت الشرعية ، ضمن ضوابط فقه التحالف السياسي في الإسلام .

يخطئ من يظن أن الجاهلية يمكن أن تتصالح مع الإسلام وتفسح له الطريق ليكون المهيمن على مقاليد الأمور ، فإذا شعرت الجاهلية أنها أوشكت على الخسارة ، وأن الإسلام يوشك على الانتصار ، فسوف تكفر بجميع مبادئها ، وترتكب أشنع الأفعال ؛ لتحول دون ذلك ، فهذه قريش قد تنكرت لجميع الفضائل والمروءة والنجدة والقرابة المقدسة من أجل رجل واحد . وهذه الجاهلية المعاصرة تقدر "الديمقراطية" وتهتف بحياتها ، لكنها تكفر بها وتتنكر لها وتلجأ إلى "دكتاتورية العسكر" إذا جاء الإسلام ممتطياً صهوتها ، كما حدث في الجزائر وغيرها ، ولم يتذكر العالم أن في الصومال فقراً وجوعاً وأوبئة فتاكة وحروباً تآكل الأخضر واليابس منذ خمسة عشر عاماً . لم تؤنيهم ضمائرهم إلا عندما بدأ الإسلام يحكم ويصلح ما أفسده .

غالب الذين يقودون ركب الجاهلية يفعلون هذا حرصاً على مصالحهم وشهواتهم الرخيصة ، وليس من أجل المبدأ أو عن اعتقاد ببطلان الإسلام وصواب جاهليتهم ؛ لذلك فهم معاندون ، ولن يرفعوا عن غيهم ولو جاءت الحجج القاطعة تترى ، فمن العبث استخدام سلاح الحجة مع المعاند ، فمن لا يستسلم للحق ويستسلم للقوة .

إن الذي يحمل هم الإسلام ينبغي أن يوطن نفسه على تحمل مشاق الطريق ، فعلى الدعاة أن يربوا أنفسهم وأتباعهم على الصبر، فهذا الطريق لا يثبت فيه إلا من صبر وصابر واحتمل الكريهات في سبيل الفوز بالجنات .

" ولكنكم تستعجلون " داء دب في النفوس من أثر طول المسير ووعورة الطريق ، فحذار من استعجال الشيء قبل أوانه ؛ كي لا نعاقب بحرمانه ، وطول الابتلاء مبشر بانبلاج الفجر .

الالتزام التام والانضباط الكامل بالخط العام رغم المهيجات والابتلاءات ، والبعد عن الأعمال الفردية العاطفية، وهذا يكفل أن ترسو مركبة الدعوة على شاطئ النصر.

الخاتمة

بعد هذه الجولة يمكن تسجيل أهم النتائج التالية :

روي خير المقاطعة بثماني روايات مرسله ، ورواية عن ابن عباس .

صح من هذه الروايات خمسة مراسيل ، والراجح أن مخرجها مختلفة ؛ فنتقوى ببعضها .

ثبت من كلام النبي \_ صلى الله عليه وسلم \_ أصل حادثة المقاطعة ، أما تفاصيلها فيمكن قبول ما اتفقت عليه أكثر الروايات المرسله بسبب تعدد مخرجها .

اختلفت الروايات في بعض التفاصيل ولعل سببه العلل التي لم تسلم منها الأسانيد من ضعف في الحفظ وانقطاع في السند .

ينبغي الاهتمام باستبصار أحداث السيرة النبوية للاستفادة من دروسها في تقويم مسيرة العمل الإسلامي المعاصر .

فهرس المراجع

أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م.

أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 6 ، 1426هـ ، 2005م .

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الجامع الصحيح، مطبوع مع فتح الباري، تحقيق محب الدين

الخطيب، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م، التاريخ الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1986م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، 1985م. السنن الكبرى، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، حيدر آباد الدكن، ط1، 1344هـ.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط1، 1393 هـ، 1973م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م. تقريب التهذيب، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية، بيروت.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، الصحيح، تحقيق د. محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ، 1970م.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1986م.

الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط7، 1429هـ، 2008م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام، عمان، ط1، 1423هـ، 2002م. الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، ط3.

ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي.

ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الصحيح، تحقيق الشيخ خليل شيجا، مطبوع مع شرح النووي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ، 1997م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي شعيب النسائي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1406 هـ 1986 م.

أبو نعيم الأصبهاني أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، دلائل النبوة، تحقيق محمد الحداد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة، طنطا، مصر، ط1، 1416هـ، 1995م.



## Şeyh Müslüm Zâviyesi

M. Emin ÜNER\*

### Özet

Şeyh Müslüm zaviyesi kuruluşu itibariyle Anadolu'nun en eski zaviyelerinden biridir. Ancak bu kadar uzun geçmişine rağmen, Şeyh Müslüm Zaviyesinin kurucusu Şeyh Müslüm hakkında çok az şey bilinmektedir. Kendisi hakkında az şey bilirse de mürid yetiştirdiği bilinmektedir. Ayrıca zaviyenin Osmanlı Devleti döneminde faal olduğu da arşiv kayıtlardan öğrenilmektedir. Özellikle Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Hurufât defterlerinde kayıtları tutulan zaviye görevlilerinin atamaları zaviyenin işleyişi hakkında bilgi veren önemli kaynaklardır. Ayrıca Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Evkaf koleksiyonunda da zaviye hakkında bilgiler bulunmaktadır. Zaviyenin hizmetine zaviyenin bulunduğu köyde ikamet eden Şeyhan-Abbasiyan Cemaati mensuplarının görevlendirildikleri görülmektedir. Bu cemaat mensupları zaviye hizmetlerinden dolayı bir takım vergilerden muaf tutulmuştur. Bu çalışmada Şeyh Müslüm Zaviyesi hakkında -yukarıda adı geçen arşivlerden elde edilen kaynaklar değerlendirilmek suretiyle- bilgi verilmeye çalışılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Şeyh Müslüm, Zaviye, Suruç, Ziyaret, Abbasiyan.

### The Hermitage Of Sheik Muslum

One of the oldest small Islamic monasteries in Anatolian is the hermitage (zaviye) of Sheik (Şeyh) Muslum. There is very little information about Sheik Muslum who was founder of this hermitage in spite of its history but this is known that he had brought up good quality disciples (mürid). In addition, according to archivere cords, this hermitage was active in Ottoman Empire. The records, especially the books of Hurufât in archive of

\* Doç.Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

Direktor Generation of Foundation (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi) are important resources of information about appointments of employees and running of teh hermitage. The Collection of Cevdet Evkaf in Ottoman Archive of the Prime Minister have informations as it. There are seem that members of the community of Sheikhan-Abbasiyan who live in the same village with the hermitage had met its needs. These members had been exempted from somekind of taxes because of this service. In tihs study, there have been tried informing about the hermitage of Sheik Muslum based on archivere cords.

*Key Words:* Sheik Muslum, Hermitage, Suruc, Ziyaret, Abbasiyan

Suruç ilçesine bağlı Ziyaret köyünde bulunan Şeyh Müslüm Zaviyesi, ilçe sınırları içerisinde tespit edilen tek zaviye unvanını elinde bulundurmaktadır. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi, bu zaviye de halen halkın yoğun ilgisine mazhar olmasına rağmen, hakkında yazılanlar ilçe yıllığında yazılanların tekrarı ve halk arasında anlatılan efsanelerden ibarettir. Dolayısıyla literatüre girebilecek türden herhangi bir çalışma yapılmış değil. Bu çalışma, varlığı Osmanlı öncesine dayanan bu zaviyenin Osmanlı dönemindeki durumunu ortaya koymak ve literatüre kazandırmak amacıyla yapıldı. Bunun için Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivleri'nde ilgili tasnifler tarandı. Her iki arşivden elde edilen belgeler bu makalenin temel malzemesini oluşturmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Hurûfât defterleri, zaviye vakfından herhangi bir surette ücret alanların adları, görevleri, aldıkları günlük ücretleri gibi konular hakkında bilgi verirken, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki tasniflerde bulunan belgeler ise zaviye ile ilişkisi olanların aralarında meydana gelen olaylar hakkında bilgiler vermektedir. Bu belgeleri değerlendirmek suretiyle adı geçen zaviyenin Osmanlı dönemindeki durumunu ortaya koymaya çalışacağım.

Şeyh Müslüm Zâviyesi'nin kuruluşu ve kurucusu olan Şeyh Mesleme bin Ni'me es-Serucî hakkında çok az bilgiye sahibiz. Şeyh Müslüm et-Teberdâri olarak da bilinen Şeyh Müslüm, Suruc'a bağlı Ziyaret köyünde doğmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber ölüm tarihi olarak 1170 (miladi) yılı gösterilmektedir (Keskin 2011:198). Köyün bu ismi alışı belki de zaviyenin kuruluşundan sonra çevreden insanların gelip burayı "ziyaret" etmesinden dolayı almış olabileceği düşünülebilir. Zira kurulan bir zaviyenin etrafında zamanla yerleşim alanlarının oluştuğu bu gün



Anadolu'daki bir çok köy isminden bilinmektedir. 1520 tarihli Tapu Tahrir Defteri'nde Suruç nahiyesinde altı köy ismi geçmektedir ki bunların nüfusça en kalabalık olanı Zaviye-i Şeyhmüslim adını taşıyan köydür<sup>1</sup>. Zaviye-i Şeyhmüslim veya kısaltılmış şekliyle Şeyhmüslim köyü, 16. yüzyıl boyunca nahiyenin en kalabalık köyü olma özelliğini korumuştur. Köy, adını taşıdığı Şeyhmüslim Zaviyesi'nin çevresinde kurulmuştur. Ortaçağın meşhur şehri Suruç'un harabelerine yakınlığı da ona ayrı bir önem kazandırmış, kuzeyden güneye inen yollarda bir uğrak yeri konumuna gelmiştir.

Şeyh Müslüm'ün vefât'ından iki yıl önce yani 1168 yılında, içinde cami, zaviye, tekke olmak üzere külliye şeklinde bir yapı inşa edilmiştir. Yapının etrafı Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait mezarlarla çevrilidir. Bu külliyenin Selçuklular zamanında yapıldığı tahmin edilmektedir. Mezarlığın doğusunda Eyyubiler tarafından yapılmış ve birkaç defa restore edilmiş üzeri toprakla örtülü camii yer almaktadır. IV. Murad, 1636 yılında Bağdat Seferi'ne giderken (Uzunçarşılı 1983: 99), buraya uğrayıp, camiyi genişletmek için emir verdiği ve caminin bugünkü şeklini aldığı rivayet edilmektedir. Türbenin kuzey kapısında bulunan kitabeye göre, bu türbe 1538 yılında Şeyh Muhammed oğlu Şeyh Hasan tarafından yaptırılmıştır (Durukan 1999: 287). Şeyh Müslüm zaviyesinde sürekli olarak mürid yetiştirmiştir (yetiştiren kim?). Bu müridler içinde meşhur Şeyh Akil el-Menbici de bulunmaktadır. (Keskin 2011:198-199).

1551 tarihli Birecik Kanunnamesinde Şeyh Müslüm zaviyesine hizmet eden ailenin Cemaati Şeyhan-ı Abbasiyan olduğunu, bunların bazılarının ellerinde tevliyet beratı bulunduğunu, ayrıca ziraatle uğraştıklarını öğreniyoruz. Elde ettikleri ürünler ve hayvanlar üzerinden vergilerini vermekte ama "avarız-ı divaniye"den ve "tekâlif-i örfiye"den muaf tutulmaktadırlar<sup>2</sup>. Kanuni Sultan Süleyman döneminde durumları tespit edilip yukarıda belirtilen vergilerden muaf tutulan ve kendilerine berat verilen bu cemaatin daha sonraki yıllar, hatta yüzyıllar boyunca bu görevi

<sup>1</sup> Diğer beş köyün adları şöyledir: Susıyan, Telmusa, Çardak, Zergil ve Meşhed. (Yılmaz, 1996: 82)

<sup>2</sup> Adı geçen cemaat ile ilgili 1551(959h) tarihli Birecik Sancağı Kanunnamesi'nin 16. maddesi aynen şöyledir: "Cemâ'at-ı Şeyhân-ı Abbâsiyân tabi-i m.

Hasıl an adet-i ağnâm ve bâd-ı hevâ 1300

Mezkûrûn şeyhler Abbasiler olub Nâhiye-i Suruc'da Şeyh Müslim Hazretlerinin Zaviyeri'ne hizmet edüb ba'zılarının elinde tevliyet beratı olub zira'at etdikleri mezra'ın hakkın sahib-i arza verüb ve âdet-i ağnâmların hassa-i hümayuna verdüklerinden sonra avârız-ı dîvaniden ve tekâlif-i örfiyyeden mu'af ve müsellemler olalar deyü Defter-i Atık'de mukayyed olmağın gerü ber vech-i meşruh üzerine Defter-i Cedid'e kayd olundu". (Akgündüz 1992: 639)

devam ettirdiklerini arşiv belgelerinden takip etmek mümkün olmaktadır.

Yaptığımız araştırmalarda Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfı adına düzenlenmiş herhangi bir vakfiyeye rastlayamadık. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde yer alan Hurufat Defterleri<sup>3</sup>nde bulunan “tevcih”ler ve “tecdid”ler ile Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Evkaf ile ilgili çeşitli belgelerden zaviyenin görevlilerinin isimleri ve aldıkları ücretleri -kısmen de olsa- tespit edebildik. Tespit ettiğimiz dönem 1139/1727 ile 1250/1835 yıllarını kapsamaktadır. Ayrıca 1277/1861 yılında yeni padişah tarafından yapılan berat yenilemeleri vardır, onlardan da örnekler verilecektir. Aşağıda bu görevlilerin atama şekilleri ve sebepleri mümkün olduğunca kronolojik sıra takip edilerek detaylı olarak verilmektedir.

Atamalarda tespit edebildiğimiz en erken tarih 1139/1727 tarihidir. Bu tarihte müderris İbrahim, kadı Seyyid Ömer’in arzıyla zaviyeye “duâgû<sup>4</sup>” olarak atanmıştır (VGMA, Defter 1128: 28). Duâgû olarak bir müderrisin atanması, zaviyede bu görevin önemli olduğunu göstermektedir.

1143/1731 tarihinde zaviyenin camiinde İmâm ve Hatib olan Esseyyid Mehmed Emin görevi bıraktığında yerine beş akçe ile Seyyid Şeyh Mehmed imam ve hatib olarak atanmıştır. Yine aynı yıl zaviyede üç akçe ile çalışan ancak ne görev yaptığı belirtilmeyen Ömer adlı kişi bu görevinden “ferâgat” ederek, görevi Seyyid Şeyh Ahmed’e bırakmıştır (VGMA, Defter 1088: 99). Burada görevinden ferâgat eden Ömer ile Seyyid Şeyh Ahmed’in yakınlık derecesi hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Zira bu tür durumlarda genellikle yakınlık derecesi belirtilmektedir.

1147/1735 yılında “Şeyh Müslüm zaviyesinde üç akçe ile babası Esseyyid Mustafa’nın kasr-ı yed<sup>5</sup>inde” yani bulunduğu nazırlık görevinden

<sup>3</sup> Vakıflarla ilgili atamalarda ataması yapılan kişiye berat verilmesinin ardından, bir çeşit berat özeti sayılabilecek kayıtların defterlere kaydedilmesiyle oluşturulan Hurûfât Defterleri, tutuldukları dönemin idarî yapısına göre kazaların isimlerinin alfabetik harf sırasına göre dizilmesi ve vakıf atama işlemlerinin ilgili kaza isminin altına yazılmasıyla oluşturulmuştur. Arapça harf kelimesinin çoğulu olarak Hurûfât adı verilmiş olan bu defterlerde, Osmanlı Devleti’nde vakıflara ait atama kayıtlarının yanında söz konusu vakfın gerçek niteliğiyle ilgili veya herhangi bir vakıf şartına ait bilgi de bulunmaktadır (Demirtaş, 2012, Sayı 37).

<sup>4</sup> Dua eden, duacı demektir. Dini toplantılar sonunda dua okuyan ve bu dualar karşılığında, maaş alan kişiler hakkında kullanılan bir tabirdir. Bu makamduahan tabiri de kullanılırdı. Ancak duahan tabiri daha ziyade dini merasimlerde dua edenler için kullanılır, resmi işlere ait toplantılarda dua edenler hakkında duâgû tabiri daha çok kullanılırdı. Ancak vakıflarda duâgû olarak ücretle görevlendirilen kişiler vardı. (Pakalın 1983: 479).

<sup>5</sup> Arapça el çekmek demektir. Mütevellik, imamlık gibi babasından kendisine intikal eden bir haktan vazgeçmek yerinde kullanılır. (Pakalın 1983: 209)

kendi isteği ile vazgeçince oğlu Esseyyid İsmail, nazırlık görevini üstlenmiştir. Esseyyid İsmail bir yıl sonra yani 1148/1736 yılında hâlâ nazır olarak görev yaptığı görülmektedir. Ancak isimleri belirtilmeyen bazı kimseler bu göreve müdahil olmak istedikleri kaydedilmektedir (VGMA, Defter 1088:99).

1150/1738 tarihindeki kayıt zaviyenin nâzırı ile ilgilidir. Adı geçen tarihte Esseyyid Seyfeddin, babası Ramazan'ın ölümü ve amcasının da görevden alınmasıyla yevmi üç akçe ile nazır olarak atanmıştır<sup>6</sup>.

1168/1755 tarihinde zaviyedârlık ve duâgû görevleri Hüseyin adlı kişiye verilmiştir. Bu tarihte bundan başka görevlendirilmeler de yapılmıştır. Zâviye nezâretine üç akçe ile görevli olan İsmail istihkakının yarısını başkasına devretmiş kalan yarısını da bir buçuk akçe ile oğulları Seyyid Mehmed ve Seyyid Hasan'a "kasr-ı yed edub" onlar adına görevinden ferâgat etmiştir<sup>7</sup>. Yine aynı yıl iki akçe ile ferrâş olan Haydar adlı kişi kusurundan dolayı görevi oğulları Seyyid Mustafa ve Seyyid Ali'ye bırakmıştır. Babasının ölümünde zaviyede üç akçe ile loğkeş olan Seyyid Yusuf da kendi rızasıyla yarım hissesini kardeşi Seyyid Ahmed'e terketmiştir. Bu sene içinde görevde olup, görevi yenilenenler de olmuştur. Bunlar; Şeyh Müslüm Zaviyesi Camiinde iki akçe ile müezzin olan Seyyid Halil, camide imam ve hatib olan Seyyid Ahmed ve Seyyid Nasır da görevleri yenilenenler arasında görünüyorlar (VGMA, Defter 1090: 123).

1170/1757 tarihinde "Şeyh Müslüm evkafının bir buçuk akçe ile nısfı nezareti Seyyid Ali ve Seyyid Hüseyin kendi rızasıyla" Esseyyid Şeyh Eyüb'e bırakmışlardır. Yine aynı yıl yevmi bir buçuk akçe ile loğkeş olan Seyyid Müslüm Hasan kendi rızasıyla görevi Seyyid Ahmed'e terk etmiştir (VGMA, Defter 1090: 123).

1176/1763 yılında zaviyenin camiinde iki akçe ile müezzin olan Ahmed'in yerine geçecek erkek evladı olmadan vefat edince, bu görev vakıf mütevellisinin arzıyla kardeşi Abdi Halife'ye geçmiştir.(VGMA Defter 1117: 94). 1180\1767 tarihinde yevmi bir buçuk akçe ile "nısf loğkeş" olan Abdurrahman bu görevinden ayrılınca Müteveli Seyyid Müslüm arzıyla bu görev Abdullah'a verilmiştir. Aynı yıl zaviyede beş akçe ile duâgû olan Şeyh Mehmed'in görevi yenilenmiştir (VGMA Defter 1117: 94).

<sup>6</sup>"Şeyh Müslüm evkafında üç akçe ile nâzırolan Esseyyid Seyfeddin Halife babası Ramazan'ın mahlulunda ve emmisi Seyyid Hüseyin refi'inde berati meşruiyetle mutasarrıf olub...", (VGMA, Defter, 1088: 99).

<sup>7</sup> "Şeyh Müslüm zâviyesinde evkafı nezaretine üç akçe ile mutasarrıf olan İsmail nısfını ahire kasr-ı yed edub üzerinde kalan nısfı ahz için bir buçuk akçe ile oğulları Seyyid Mehmed ve Seyid Hasan'a kasr-ı yed edub bâ-berât..." (VGMA, Defter:1090: 123)

1183/1770 yılında zaviyenin camiinde İmam ve Hatib olarak Şeyh Eyüb görülüyor. “Nısf” nezaretine Seyyid Mehmed ve Seyyid Hasan’ın isimleri geçiyor (VGMA Defter 1087: 38). Bu tarihten sonra yaklaşık otuz yıllık bir süre içinde bazı nizalı durumlar dışında atama kayıtları görülüyor.

1212/1798 ’de zaviyenin türbedârı Şeyh Ali bin Hasan “bilâ veled fevt oldukda” yani erkek evladı olmadan vefat ettiğinden yerine Şeyh Mehmed geçmiştir. Aynı yılda zaviyede beş akçe ile kâtip olan Mustafa vefat edince yerine kardeşi tayin edilmiştir (VGMA defter 544: 25). 1220\1806 tarihinde vakıfta yevmi iki akçe ile keyyali olan Seyyid Şeyh Eyüb’ün vefatı üzerine bu görev oğlu Seyyid Şeyh Mehmed bin Seyyid Şeyh Eyüb’e verilmiştir. Aynı yıl içinde Seyyid Şeyh Mehmed bin Seyyid Şeyh Eyüb kendi rızasıyla görevi bırakınca bu sefer Hacı Hasan bin Mehmed’e tevcih edilmiştir<sup>8</sup>.

1221/1807’de zaviyede türbedâr olan Şeyh Ali bin Hasan’ın yerine geçen Şeyh Osman’ın kendisine verilen beratı kaybettiği ve merkezdeki kayıtlar göz önünde bulundurularak kendisine yeniden berat verildiği anlaşılmaktadır. Aynı yıl zaviyenin camiinde yevmi iki akçe ile müezzin olan Seyyid Şeyh Müslüm’ün geride evlad bırakmadan vefatı üzerine müezzinlik görevi Seyyid Müslüm ve Seyyid Hasan’a “iştiraken tevcih” edilmiştir. Yine aynı yıl zaviye camiinde yevmi bir buçuk akçe “nısfloğkeş” olan Seyyid Şeyh Müslüm arkasında evlad bırakmadan vefat edince loğkeşlik Seyyid Mehmed’e tevcih edildi (VGMA, Defter 545: 47).

1222/1808 ’de zaviyenin camiinde yevmi iki akçe ile ferraş olan Şeyh Müslüm vefat edince bu görev Şeyh Müslüm vakfı mütevellisi Seyyid Ahmed’in arzıyla amcasıoğlu Şeyh Ahmed’e tevcih edilmiştir (VGMA, Defter545:48).

Hurûfât defterlerinde son olarak 1247/1832 tarihinde bir akçe ile Şeyh Hamid’in ferraş olarak görevi yenilenmiş, aynı yıl vakıftan üç akçe ile babası Esseyyid Mustafa’nın yerine Esseyyid İsmail geçmiştir. (VGMA, Defter 1089: 96).

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunan 2150-1 no’lu defterde “Suruc Kazasında Şeyh Müslüm Hazretleri Hademeleri Yedinde Bulunan Berât-ı Şerifelerinin Kayıtlarıdır” başlığı altında Evkaf Nezareti kayıtlarında da Şeyh Müslüm zâviyesi ile ilgili bilgilere rastlamaktayız. Bu başlık altında aynı zamanda padişah değişiminde yapılan “tecdid”ler de

<sup>8</sup> Suruc’da Şeyh Müslüm vakfından almak üzere yevmi iki akçe ile keyyali olan Seyyid Şeyh Eyüb fevt mahlulunda sülbi oğlu Seyyid Şeyh Mehmed bin Seyyid Şeyh Eyüb’e inâyet buyuruldu Rebiülevvel 1220”, “Suruc’da Şeyh Müslüm vakfından almak üzere yevmi iki akçe ile keyyali olan Seyyid Şeyh Mehmed bin Seyyid Şeyh Eyüb ferâğatındaHacı Hasan bin Mehmed’e bâ-berât tevcih olundu Cemaziyyelahir 1220”, (VGMA, Defter545: 47).

bulunmaktadır.

Aşağıda Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından ücret alan görevlilere ait beratların yenilenmesine yer verilecektir. Bu berat yenilenmeleri, yeni padişahın, Sultan Abdülaziz'in 1277/1861 yılında "taht-ı Alî baht-ı Osmanî üzere cülûsu hümayûn"ları yani tahta geçmeleri münasebetiyle yapılmıştır (Küçük 1988: 179).

"Bin ikiyüz yetmişyedi senesi Zilhicce-i şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzere cülûs-ı hümayûnum meynet-i makrûn-ı mülûkânem vaki olub umumen tecdid-i berevât<sup>9</sup> olmak kaide-i mer'îye-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkafın hümayûn-ı mülûkânememülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki' Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından almak üzere yevmi bir buçuk akçe vazife ile nısf hisse müderrislik ciheti<sup>10</sup> mutasarrıfı" olan Şeyh Mehmed bin Şeyh Mehmed'in müderrislik görevi ile ilgili beratı yenilenmiştir. Aynı yıl "Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından almak üzere yevmi bir akçe vazife ile sülûs

<sup>9</sup> Bilindiği gibi Osmanlı Devletinde bir ferman veya beratın güvenilirliği için tuğraya ihtiyacı olduğu gibi, geçerli olması için de tahtta bulunan padişahın tuğrasını taşıması gerekliydi. Bunun için yeni bir padişah tahta çıktığında kendinden önceki padişah zamanında verilmiş olan emirlerin yürürlükte olduğunu göstermek üzere yeni padişahın tuğrasını taşıyan fermanlar gönderilirdi ki buna yenilenme anlamında "ferman tecdidi" adı verilirdi. Berat ve ahidnameler için de aynı durum söz konusu idi. Eski fermanlar ise merkeze geri gönderilirdi (Kütükoğlu1994: 118).

Berat tecdidi sebeplerinden biri de eski beratın kaybı dolayısıyla sahibi tarafından yeni beratın talep edilmesiydi. Böyle kayıp durumunda yeni beratın verilebilmesi için ilgili kalem kayıtları incelenir ve gerçekten müracaat sahibinin istediği berattaki şeyin üzerinde olduğu tespit edildikten sonra yenisinin verilmesi yoluna gidilirdi. Bu tarzda verilen beratlarla "zâyi'inden berat" denirdi ve yenilenende de zâyi'inden verildiği belirtilirdi (Kütükoğlu1994: 137).

<sup>10</sup> Osmanlılarda vakıf müesseselerinde gerekli hizmetlerin yürütülmesi için ilgili vakfiyelerle tahsis edilen cihet, nitelikleri belirlenen görevleri ifade etmekte olup vakıf müessesesinin gelişmesiyle çoğalmış, dini müessese ve hayır kurumlarının işleyişini sağlaması yanında pek çok kişinin geçim vasıtası ve ek geliri olmak bakımından da önemli bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Osmanlı resmi kayıtlarında "erbâb-ı cihât" veya "ashâb-ı cihât" şeklinde adlandırılan cihet sahipleri esas itibariyle iki kısma ayrılmaktaydı. İmâmet, hitâbet, vâizlik, dersiamlık tedris, cibâyet, kitâbet gibi ilmi yeterlilik isteyenlere "cihât-ı ilmiyye"; kayyimlik, türbedarlık, ferraşlık gibi bedenî çalışmaya bağlı olanlara da "cihât-ı bedeniyye" adı verilmekteydi. Bu görev sahipleri hukuki olarak askerî yani memur statüsünde sayıldığından kendilerine diğer askeriler gibi bir takım imtiyaz ve muafiyetler tanınmıştı. Cihetlerin tevcihi, verilecek kimselerin tespiti vakfiyedeki esaslara göre ya "bi'l-meşrutiyet" (şarta bağlı) veya "bilâ-meşrutiyet" (şartsız) olmak üzere iki şekilde gerçekleşirdi. Diğer taraftan cihet tevcih edileceklerde bulunması gereken ortak özellikler vakfiyelerde "liyakat" ve "dürüstlük" olarak belirlenmiştir. (İpşirli 1993: 546-7).

hisse cibâyet<sup>11</sup>ciheti mutasarrıfı” olan Şeyh Resül bin Ali ile “Suruc kazasında medfun Şeyh Müslüm küddise sirrûhu vakfından almak üzere yevmi beş akçe vazife ile kitâbet ciheti mutasarrıfı” olan Şeyh Mehmed bin Osman’ın beratları 1281/1865 yılında yenilenenler arasındaydı (VGMA, Defter 2150-1: 46).

1237/1822 yılından beri “Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından yevmi nim ve rub’ akçe vazife ile rub hisse müderrislik ciheti mutasarrıfı” olan Esseyid Mehmed, eski beratını takdim etmek suretiyle yenilenmesi için müracaat etmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, ilgili kalem kayıtlarına müracaat edilerek beratın geçerliliği doğrulanmış ve kendisine 1283/1867 tarihinde yeni berat verilmiştir (VGMA, Defter 2150-1: 46). Loğkeş olan ve ücretlerini Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından alan Şeyh Ömer bin Hacı Mehmed ve Şeyh Hüseyin bin Şeyh Müslüm ve Şeyh Müslüm bin Şeyh Ahmed ve Şeyh Ahmed bin Şeyh Osman’ın beratları da 1283/1867 yılında yenilenmiştir.

Bin iki yüz seksen dördüncü yılında “Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfının vazife-i mu’ine ile nısfdan hamse hisse tevliyet ciheti mutasarrıfı Esseyid Şeyh Mustafa ve Esseyid Şeyh Ömer”in ellerinde olan eski beratlarına binaen beratları yenilenmiştir. Yine aynı yıl “Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfının yevmi nim ve bir rub akçe vazife ile rub hisse müderrislik ciheti” mutasarrıfları Seyyid Abdülkadir ve Seyyid İbrahim ibn Molla Ömer’in beratları da yenileri ile değiştirilmiştir (VGMA, Defter 2150-1: 46).

Söz konusu atamalar incelendiğinde, bunların farklı şekillerde ve farklı sebeplerden dolayı yapıldığı da göze çarpmaktadır. Bunların bir kısmı “arz”la, bir kısmı da “padişah fermanı”yla yapılan tevcihler olduğu görülüyor

Arzla yapılan tevcihler, bu arzlar vakıf mütevellisi veya vakıf nazırı tarafından yapılabildiği gibi, kadı, naib ve mutasarrıflar tarafından yapıldı. Padişah fermanı ile yapılan tevcihlerde ise yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, “sadır olan ferman-ı âli mucbine” yapılan atamalara bakıldığında, görevlinin elindeki beratı kaybetmesi, eski görevlinin görevini terk etmesi veya kendi üzerine haksız berat ettirmeler gibi

<sup>11</sup> Osmanlılarda küçük vakıfların, özellikle aile (zürri) vakıflarının bütün idaresi mütevelliler tarafından yürütüldüğü halde büyük vakıfların idaresinde nâzır, müteveli, câbi veya kâtip gibi birçok görevli hizmet yapardı. Statüleri, özellikleri ve ücretleri vakfiyelerdeki hükümlerle belirlenen câbilerin tayin, azil, teftiş gibi her türlü idari ve hukukî işleri vakfın bulunduğu yerin kadısı aracılığı ile yürütülür, değişikliklerle ilgili olarak ayrıca merkezi idareden berat verilirdi. Câbilerin yaptığı işe cibâyet denilirdi. (İpşirli 1992: 529).

sebeplerle yapılan atamalardır.

Atamaların sebepleri de elbette ki farklı farklıdır. Bu sebeplere bakıldığında en çok karşımıza çıkanı ise “mahlûl”undan yapılan tevcihlerdir. Mahlûl, intikal edecek varis bırakmadan ölen kimseden kalan arazi, emlak ve cihet hakkında kullanılan bir tabirdir (Pakalın 1983: 384). Atama kayıtlarında genellikle fevt, ferağ, kasr-ı yed ve ref gibi sebeplerle cihetin boşalması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler normal prosedürün işlediği atamalarla ilgiliydi. Belgelerde bu görevleri farklı yollarla elde etmeye çalışan kişilerin de bulunduğu görülmektedir. Bundan dolayı vakıf görevlileri zaman zaman zor durumda kalmış, hatta görevlerini haksız yere kaybedenler de olmuştur. Bu haksızlıkların önüne geçilmesi için, çareyi önce yerel mercilerde aramışlar, ancak burada çözüm bulamayanlar olayı devletin merkezine intikal ettirme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca bazen devletin yerel yöneticileri adı geçen zaviye görevlilerinden alınmaması gereken vergileri almaya teşebbüs etmişlerdir. Bu vergi alma olayları da yine merkeze intikal eden olaylar arasında yer almaktadır. Aşağıda hem yerel merciler yoluyla çözülmeye çalışan olaylar, hem de merkeze intikal eden olaylarla ilgili örnekler verilecektir.

Şeyh Müslüm zaviyesinin hizmetine Şeyhan Abbasiyan Cemaatine mensup kişiler tayin edilmekte ve bu durum babadan oğula geçmektedir. Ancak zaman zaman aynı cemaate mensup farklı kişilerin bu göreve talip oldukları ve mahalli idareciler nezdinde kendilerini tayin ettirdikleri görülmektedir. Mesela;

1276/1859 tarihinde “Urfa kaymakamına” yazılan bir dilekçede Şeyh Ali Efendi ile Hacı Ali Bey Eba Müslüm Abbasevladından olduklarından Eba Müslüm zavidarlığının yarısı Hacı Ali’nin uhdesinde dörtte biri de Ali Efendi’nin babası Şeyh Ahmed Efendi’nin elinde idi. Ali Efendi’nin babası Şeyh Ahmed vefat ettiğinden zaviyedarlığın yarısının kendisine tevcih edilmesi gerekirken, Şeyh Bozan oğlu Şeyh Nebi’nin uhdesine tevcih edilmiş ve sekiz hanenin vergisi de buna tahsis edilmiştir. Bu durumun düzeltilmesi için vilayet merkeze, Maliye Nezareti Celilesi’ne bildirmiştir. Adı geçen bu kişiler Sahihül neseb Sadat-ı Kiram<sup>12</sup>’dan olduklarından bu

<sup>12</sup> Osmanlı Devleti’nde Hazreti Muhammed soyundan gelenlere bir takım ayrıcalıklar tanınmaktaydı. Bunlara “Seyyid” adı verilmekteydi. Osmanlı Devleti bunların işleriyle uğraşan müstakil bir müesseseye Nakibü’l Eşrâflığı kurmuştu. Müessesenin başında bulunan Nâkibü’l Eşrâf İstanbul’da otururdu. Seyyidlere Nâkibü’l-Eşrâf tarafından seyid olduklarına dair hüccet ve şecere verilirdi. Kazalarda bu görevlinin Nâkibü’l-Eşrâf Kaimmakamı altında bir temsilcisi bulunurdu. Seyyidler seyidliklerin alameti olarak başlarına yeşil sarık sararlardı. Bunlar her zaman yeşil sarıkla gezmek zorunda idiler.

görevin bunların uhdesinde olması gerektiği merkezden Urfa'ya bildirilmiş ve adı geçen zaviyedarlık tekrar bunların uhdesine verilmiştir (BA, A. MKT. MHM, No. 113).

Zaviye hizmetini sürdüren bazı kişiler bu hizmeti aynı aileden olan başkaları ile de paylaşmışlardır. Mesela, zaviye hizmetini yürütmekte olan Esseyyid Şeyh Ali, 1177/1763 tarihinde bu hizmeti amcazadeleriyle paylaşmak için Ruha naibi Seyyid Elhâc Abdurrahim Efendi'ye başvurmuştur. Ruha naibinin merkeze bildirmesi sonucu hizmetin Esseyyid Şeyh Hasan'la paylaşıldığı anlaşılmaktadır (BA, Cevdet Evkaf, No. 25722). Aynı şekilde Şeyh Müslüm zaviyesi vakfında yevmi üç akçe ile görevli olan Esseyyid Şeyh Ali de 1197/1782 tarihinde kadıya müracaat ederek bu görevi amcazadeleri olan Şeyh Eyüb bin Esseyyid Şeyh Muhammed ile Esseyyid Şeyh Osman bin Esseyyid Şeyh Hüseyin ile müşterek yapmak istediğini belirtmiş bunun için onlara da berat verilmesini istemiştir<sup>13</sup>.

Yukarıda belirtildiği gibi, köy ve ıssız yerlerde zaviye kuranlar, şehirdekilerin aksine bütün işlerini kendileri yapıyorlar ve çevreye de yardımcı oluyorlardı. Ayrıca yaptıkları ziraatten ve besledikleri sürülerden de vergi ödüyorlardı. Bu durum Şeyh Müslüm Zaviyesi'ne hizmet eden Şeyhân AbbâsiyanCemaati için de geçerli idi. Bunlardan bazılarının ellerinde tevliyet beratı olduğu ve ziraatle uğraştıkları ve "adet-i ağnam" ve öşür vergilerini ödedikleri görülmektedir. Buna ek olarak bunlardan yaylak ve kışlak resmi de istenmektedir. Şeyhân ve AbbâsiyanCemaati'nin "Divân-ı Âlî'ye takdim eyledikleri" 1231/1815 tarihli bir arzuhallerinde bu hususta bilgi verilmektedir. Adı geçen cemaate 1176/1762 tarihinde kendilerinden yaylak ve kışlak resmi alınmamasına ilişkin berat verilmiş olmasına rağmen daha sonraki yıllarda yenilenmesi gereken berat yenilenmediği için bunlardan yaylak ve kışlak resmi de istenmektedir. Şeyhân Abbâsiyancemaatinin müracaatı üzerine yapılan incelemelerde bunların Defter-i Atik'te kayıtlarının bulunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bunların zaten yaylak ve kışlakları olmadığı da anlaşılmıştır. Merkezin bu

---

Sadattan kadınlar da başlarına yeşil bir "alâmet" takarlardı. (Uzunçarşılı, 1988: 161-172)

<sup>13</sup> BA, Cevdet Evkaf No. 24722 "Medine-i Ruha civarında vaki' Suruc kazasında medfun Seyyid Şeyh Müslüm zaviyesi evkafının yevm-i üç akçe vazife ile bâ-berât-ı Alişân meşihat cihetine mutasarrıf olan Esseyyid Şeyh Ali huzur-ı şer'e gelüb şöyle takrir-i kelâm eylediği bâ-berât-ı Alişân yevmiüç akçe vazife ile mutasarrıf olduğum meşihat-ı mezburun nısfını kendi rızasıyla emmizâdelerim Şeyh Eyüb bin Esseyyid Şeyh Mehmed'e ve Esseyyid Şeyh Osman bin Esseyyid Şeyh Hüseyin'e kasr-ı yed ve feragat eyledim yevmi üç akçe vazife ile meşihat-ı merkumenin bir buçuk akçesi kendime ve bir buçuk akçesi emmizâdelerim Esseyyid Şeyh Eyüb ve Esseyyid Şeyh Osman'a kasr-ı yed ve feragatımdanaleştirak yedlerimize Berât-ı Şerif-i Alişân sadaka ve ihsan buyurulmak..."



durumu düzeltilmesi için gerekli talimatları verdiği görülmektedir (BA., Cevdet Maliye, no. 11353).

Bazen Şeyhân Abbâsiyan cemaatine mensup olmayanlar bu zaviye hizmetlerine talip olmuşlar ve ellerine geçirmeye çalışmışlardır. Atalarındanberi “Zaviye şeyhi olan Evlad-ı meşâyih”den Şeyh Ömer’in zaviye hizmetinden azledilmesi için herhangi bir kusuru olmadığı halde adı geçen cemaate mensup olmayan Mehmet Emin adında bir kişi İstanbul’a gidip yanlış beyanda bulunmak suretiyle zaviye hizmetini üzerine almayı başarmıştır. Köy ahalisi bu durumu Suruç kadısına bildirmiş, kadı da zaviye şeyhliğinin adı geçen Şeyh Ömer’in hakkı olduğunu ve tekrar kendisine verilmesi gerektiğini merkeze yazmıştır (BA., Cevdet Evkaf, no. 7224). Ayrıca Ruha kadısı Elhac Osman da hizmetin Şeyh Ömer’in hakkı olduğunu ve tekrar kendisine iade edilmesi için merkeze bilgi verdiği görülmektedir (BA., Cevdet Evkaf, no. 7224).

Bu konuda yukarıdakine benzer bir olayı zaviye ile aynı ismi taşıyan Şeyh Müslüm yaşamıştır. Şeyh Müslüm, on üç atadan beri bu zaviyenin hizmetini yürütmektedir. Ruha taraflarından Mehmed Efendi bu hizmeti bir şekilde kendi üzerine aldı. Ancak kendisinin ve babası Mustafa Efendi’nin “cebabireliği zuhur edince” hile ile oğlu Abdurrahman’a devretti. Şeyh Müslüm vilayet kanalıyla tekrar üzerine aldı. Ancakmerkezde tekrar zaviye hizmeti Mehmed’e geçmiştir. Bu sefer bu olay vilayette Cuma günü “ulema ve füdala meclisi”nde görüşülmüş ve hak Şeyh Müslüm’e verilmiştir. Gerekçe olarak da “Şeyh Müslüm tekyede sakindir ve mütevellî olan tekyede sakın olmak gerekdir. Mehmed hanesiyle evinde sakindir ve tarik-i hizmetdir müstahakı Şeyh Müslüm’dür” gösterilmiştir (BA., Cevdet Evkaf, no. 30818). Buna benzer daha başka birçok olay tesbit edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki zaviye hizmetini görenlere tanınan bazı imtiyazlar zaviye hizmetine rağbeti arttırdığı gibi, layık olmayan bazı insanların da iştihasını kabartmıştır.

Normal prosedürün işlendiğinde zaviye hizmetinde bulunan vefat ettiğinde ya da hizmetten ayrıldığında onun yerine oğlu geçmekteydi. Zaviye hizmetini yürüten Esseyyid Şeyh İbrahim “fevt olup onun yeri hali ve hizmet-i lazimesi mahlul olmağla erbâbı istihkakdan sülbî oğlubahs-i arz-ı ubudiyet Seyyid Şeyh Ali kulları layık ve müstahak olduğunu” 1196\1782 tarihinde merkeze “zaviye-yi mezkûrun meşihatı tevcih ve yedine berât-ı şerif-i alişan sadaka ve ihsan buyurulmak” için yazılmıştır (BA, Cevdet Evkaf, no. 17445).

Bazen de zaviye hizmetini müşterek yürütenlerden birisi vefat ettiğinde normal olarak bu hizmetin vefat edenin oğluna geçmesi gerekirken,

müşterek olan kişi buna fırsat vermeyip hizmetin tamamını üzerine geçirebilmiştir. Örneğin 1171/1758 senesinde vefat eden es-Seyyid Hüseyin'in yerine oğlu es-Seyyid Şeyh Müslüm geçmesi gerekirken müştereki Şeyh İbrahim hizmetin tamamını üzerine berat ettirmiştir. Olay Ruha kadısına intikal ettirilmiştir. Ruha kadısı da bu durumun düzeltilmesi için merkeze, İstanbul'a yazmıştır (BA, Cevdet Evkaf, no. 30160).

### Sonuç

Sonuç olarak, Şeyh Müslüm zaviyesinin kurucusu olarak bilinen Şeyh Müslüm'ün hayatı ve kişiliği hakkında çok fazla şey bilinmemektedir. Ancak bütün zaviyelerde olduğu gibi, burada da bir çok mürid yetiştirdiği ve bunlar için de hem ilim hem de tasavvufda iz bırakanlar olmuştur. Şeyh Müslüm'ün zaviyenin bulunduğu Ziyaret köyünde doğduğu belirtildiğine göre babasının ya da atalarının buraya gelmiş olması gerekir. Şeyh Müslüm Zaviyesinin kuruluşu hakkında çok şey bilinmese de kuruluş yılları itibariyle çevrede çok önemli bir konumda olduğu söylenebilir. Zira Şeyh Müslüm'ün yaşadığı yıllar Anadolu'nun Haçlı Seferleri'ne sahne olduğu bir döneme rastlamaktadır. Halkın zorluklarla karşılaştıkları dönemlerde teselliye zaviyelerde bulunduğu bilinmektedir. Bundan dolayı halkın zaviyeye teveccühün fazla olduğu söylenebilir. Şeyh Müslüm Zaviyesinin çevre insanının eğitimi konusunda faydalı olduğu muhakkaktır. Çünkü zaviyeler sadece tasavvufla ilgilenmezler, bunun yanında ilim tahsili konusunda da aktiftirler. Zaviyenin şeyhi müridleri ya da dışarıdan gelenler için daima bir hoca konumundadır ve ilim öğretmektedir. Bilindiği gibi, zaviyeler de Osmanlı eğitim kurumlarının içinde yer almaktadırlar. Şeyh Müslüm Zaviyesinin görevlileri arasında müderrislerin görülmesi, bu zaviyenin Osmanlı döneminde eğitim öğretim konusunda da faal olduğunu göstermektedir. Şeyh Müslüm Zaviyesi her ne kadar Osmanlı öncesi kurulmuşsa da Osmanlı dönemi boyunca varlığını sürdürmüştür. Bunu yukarıda aktardığımız atama, tecdid, vesair belgelerden takip etmek mümkündür. Yine bu belgelerden zaviyede bulunan görev ve görevlilerin isimlerini de öğrenebiliyoruz.

Şeyh Müslüm zaviyesi bu gün de yapı ve türbe olarak yerinde durmakta yine insanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Ancak şunu da eklemek gerekir zaviyenin çevresinde olduğu bildirilen Selçuklu ve Eyyübilere ait mezar ve mezar taşlarından pek azı görülmektedir. Mevcut olanları da her geçen gün daha fazla tahribe maruz kalmaktadırlar. Diğer yapılara göre camii daha şanslı görülmektedir ve halen aynı fonksiyonunu icra edebilecek kadar sağlam olarak ayakta durmaktadır.

## Bibliyografya

### *Arşiv Kaynakları*

- BA, A. MKT. MHM, no. 113  
BA, Cevdet Evkaf, no. 25722  
BA, Cevdet Evkaf no. 24722  
BA., Cevdet Maliye, no. 11353  
BA., Cevdet Evkaf, no. 7224  
BA., Cevdet Evkaf, no. 30818  
BA, Cevdet Evkaf, no. 17445  
BA, Cevdet Evkaf, no. 3016  
VGMA, Defter no. 1128  
VGMA, Defter no. 1088  
VGMA, Defter no 1090  
VGMA Defter no 1117  
VGMA, Defter no 1087  
VGMA Defter no:544  
VGMA, Defter no 545  
VGMA Defter no 545  
VGMA Defter no 1089  
VGMA, Defter no. 2150-1

### **Araştırma ve İncelemeler**

Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1992, c. 5.

Demirtaş, Hasan, “Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği”, *Vakıflar Dergisi*, (Haziran 2012), Sayı 37: 47-92.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul 2000.

Durukan, Aynur (Editör), *Birecik, Halfeti, Suruç, Bozova İlçeleri ile Rumkale'deki Taşınmaz Kültür Varlıkları*, Ankara 1999.

İpşirli, Mehmet, “Cihet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. 7.

-, “Câbi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. 6

Keskin, Yusuf Ziya (ed.), *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa’da Dini Hayat*, Ankara 2011.

Küçük, Cevdet, “Abdülaziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, c. 1.

Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, İstanbul 1994.

Pakalın, Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, c. 1.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c. 2-3, Birinci Kısım

-, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.

Yılmaz, Ali, *16.Yüzyılda Birecik Sancağı*, İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 1996, yayınlanmamış doktora tezi.

#### EKLER:

#### **Suruc Kazasında Şeyh Müslüm Hazretleri Hademeleri Yedinde Bulunan Berât-ı Şerifelerinin Kayıtlarıdır:**

33-

Nezâret-i Evkaf-ı Hümayûn-ı mülûkâneme mülhak Ruha kazasına tabi Suruc nahiyesinde vaki’ Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından almak üzere yevmi iki akçe vazife ile Keyyâllık cihetine tevcihine dair varid olan inhâ üzerine kayd-ı bi-tatbik muâmele-i kalemiyyesi ledel- icrâ olub cânib-i mahkeme-i ...olunan i’lâm mucebince cihet-i mezkûre mutasarrıf Şeyh Hüseyin bin Şeyh Abbas’ın fevtiyle mahlûlundan sülbî oğulları iş bu rafi’un tevkî-i refi-i şân-ı Hakanî Şeyh Molla Ahmed ve Şeyh Abdulkadir ve Şeyh Derviş Halifelere iştiraken ber-mûcib-i nizâm-ı bin-nefs bilâ-kusur eda-yı hizmet etmek ve terk ve tekâsül ederler ise rafi’alarından ahire verilmek şartıyla bil-tevcih yedine berât-ı alişânım i’tâ olmak bâbında makam-ı Nezâret-i Evkaf-ı Hümayûnumdan bâ-i’lâm ifade kılınmağla mucebince tevcih olunmak fermânım olmağın bin iki yüz seksen beş senesi Ramazan-ı Şerifin ikinci günü tarihiyle bâ-ruûs-ı hümayûnum bu berâtı hümayunumu verdim ve buyurdum ki mumaileyhim sabıku’l-beyân keyyâllık ciheti vazife-i mersumesiyle şartı mezkûr ile mutasarrıf olalar şöyle bileler a’lameti şerifime i’timad kılalar tahriren fi-yevmi’l a’şir min şehri Zilkade sene hams ve semâninve mieteyn ve elf.

34-

Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı mülûkâneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından almak üzere yevmi nim ve bir rub' akçe ile rub' hisse ile loğkeşcihetinin tevcihine dair olan inhâ üzerine kaydı bilâ-harc-ı muâmele-i kalemiyyesi bâ'del-icra rub' hissesi cihet-i mezkûre mutasarrıf Şeyh Hüseyin bin Abbas'ın fevtiyle mahlûlundan erbâb-ı istihkâkdan sulbî kebir oğlu işbu rafî'un tevkî-i refî-i şân-ı Hakânî Şeyh Molla Ahmed ve Şeyh Abdülkadir ve Şeyh Derviş halifelerin iştiraken ber-muceb-i nizâm-ül nefis bilâ kusur edâ-yı hizmet etmek ve terk ve tekâsül ederler ise refî'alarından ahire verilmek şartıyla bil-tevcih yedlerine berât-ı alişânım i'ta olmak bâbında canib-i Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûnumdan bâ-i'lâm ledel-inha mucebince tevcih olmak fermanım olmağın bin iki yüz seksen dört senesi Muharrem-ül Harâmın ikinci günü tarihiyle bâ-ruûs-ı hümâyûnum bu berat-ı şerifimi verdim ve buyurdum ki mumaileyhim selefü'l-zikr rub' hisse loğkeş cihetine vazife-i mersûmesiyle alâmet-işerifeme i'timad kılalar tahriren fi-yevmi'l râbî'l-aşere Zilhicce sene hams ve semanin ve mieteyn ve elf.

35-

Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı mülûkâneme mülhak evkaf-ı şerifeden Ruha kazasında Suruc nahiyesinde Şeyh Müslüm Zaviyesi vakfından almak üzere yevmi bir akçe nısf hisse müezzinlik cihetinin tevcihine dair varid olan inhâ üzerine kaydı bilâ-harc-ı muâmele-i kalemiyyesi ba'del icrâ nısf hisse cihet-i mezkûre mutasarrıfı müteveffa Şeyh Hüseyin bin Abbas'ın mahlûlundan sulbî oğulları olub istihkakları ...olan iş bu rafî'un tevkî-i refî-i şân-ı hakânî Şeyh Abulkadir ve Şeyh Molla Ahmed ve Şeyh Derviş halifelere ber-mücib-i nizam-ı bil-nefis bilâ kusur edâ-yı hizmet etmek ve terk ve tekâsül ederler ise refî'alarından ahire verilmek şartıyla iştiraken bil-tevcih yedlerine berâtı alişânım i'ta olunmak bâbında canib-i nezareti evkaf-ı hümâyûnumdan i'lâm ledel-inha mucebince tevcih olunmak fermanım olmağın bin iki yüz seksendört senesi Muharrem-ül Haramın ikinci günü tarihiyle verilen ruûs-ı hümâyûnum vecihle bu berât-ı hümâyûnumu verdim ve buyurdum ki Mumaileyhim selefü'l-zikr nısf hisse müezzinlik cihetine vazife-i mersûmesiyle (mürekkep damlamış) şartı mezkûr üzere mutasarrıf olalar şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l sadisü'l-aşere min şehr-i Zilhicce hams ve semânin ve mieteyn ve elf.

36-

Bin ikiyüz yetmiş yedi senesi Zilhicce-i Şerifesinin on yedinci günü taht-ı Alî baht-ı Osmanî üzere cülûs-ı hümâyûnum meymenet-i makrûn-ı

mülûkânem vaki' olub umumen tecdid-i beravât olunmak ka'ide-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı mülûkânememülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki' Şeyh Müslüm zaviyesi vakfından yevmi nim ve rub' akçe vazife ile rub hissemüderislik ciheti mutasarrıfı iş bu refi'-i tevkî-i refi-i şân-ı Hakanî Esseyid Mehmed zide aliminin yedinde olan atik berât-ı bil-takdim tecdid-i reca olmakdan nâşî kuyuda mürâcaat olundukda rub' hissesi cihet-i mezkûre bin iki yüz otuzyedisenesi Rebi'ülahirinin yiğirmi beşinci günü tarihiyle elyevm uhdesinde olduğu tebeyyün eylemiş olduğundan kaydı ve atik berât mucebince tecdiden berât-ı şerifim i'ta olunmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle tecdiden bu berât-ı hümâyûnumu verdim ve buyurdum ki mumaileyh uslub-ı sabık üzre rub hisse cihet-i mezbûre vazife-i mersûmesiyle mutasarrıf olub edâ-yı hizmet oldukdan sonra işbu berât-ı âlişânıma muğayır tasarrufuna müdahale olunmaya şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l sabi' 'işrin şehri Şa'ban-ı Şerif sene selâse ve semânin ve mieteyn ve elf

37-

Bin iki yüz yetmişyedi senesinin Zilhicce-i Şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzre cülûs- hümâyûn meymenet-i makrûn-ı mülûkânem vaki' olub umûmen tecdid-i berevât olmak kaide-i mer'ie-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkaf-ıHümâyûn-ı şahaneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde Şeyh Müslüm zaviyesi vakfının rub' İstanbulî keyl ile nısf hisse ta'sirdârlık ciheti mutasarrıf Şeyh Ali bin Şeyh Hasan ve es-Seyyid Mehmed bin Şeyh Hasan'ın yedinde olan atik berât-ı bil-kadim tecdid-i reca olmakdan nâşî kuyuda müracaat oldukdan cihet-i mezkûre hissesi bin ikiyüz ellisekiz senesi Rebi'ülevvelinin yiğirmi ikinci günü tarihiyle merkumanın üzerlerinde olduğu tebeyyün eylemiş olduğundan kaydı ve atik berat mucebince tecdiden berât-ı şerifim i'ta olmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle tecdiden bu berât-ı hümâyûnu verdim ve buyurdum ki mumaileyhin uslub-ı sabık üzre selefü'l-zikr nısf hisse ta'sirdârlık rub' İstanbulî keyl ile mutasarrıflar olub iş bu berât-ı âlişânıma muğayır olduklarına müdahale olunmaya şöyle bileler alâmet-i şerifime i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l tasi' ve'l-'işrîn min şehri Saferü'l-Hayr sene erba'a ve semânin ve mieteyn ve elf.

38

Bin ikiyüz yetmişyedi senesi Zilhicce-i şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzre cülûs-ı hümâyûn meymenet-i makrûn-ı mülûkânem vaki' olub umûmen tecdid-i beravât olmak kaide-i mer'ie-i

saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkaf-ı hümâyûn-ı şahaneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki Şeyh Müslüm zaviyesi vakfının vazife-i mu'ine ile nısfıdan hamse hisse tevliyet cihet-i mutasarrıflık es-Seyyid Şeyh Mustafa ve es-Seyyid Şeyh Ömer'in yedlerinde olan atik berât bil-takdim teccidi reca olmakdan nâşî kuyuda mürâcaat olunduğunda cihet-i mezkûre hissesi bin ikiyüz onsekiz senesi Saferinin ikinci günü tarihiyle mumaileyhumanın üzerlerinde olduğu tebeyyün eylemiş olduğundan kaydı ve atik berât mucebince teccididen berât-ı şerifim i'ta olunmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle teccididen bu berât-ı hümâyûnumu verdim ve buyurdum ki mumaileyhuma uslub-ı sabık üzere selefü'l-zikr tevliyet ciheti hissesine vazife-i mu'ine kaidesiyle mutasarrıflar olub iş bu berât-ı âlişânım muğayir tasarruflarına müdahale olmasına şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l tas'i ve'l-işrîn min şehri Saferül Hayr erba'a ve semânin ve mieteyn ve elf.

39

Bin ikiyüz yetmişyedisenesinin Zilhicce-i Şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzere cülûs-ı hümâyûn meymenet-i makrûn-ı mülûkânem vaki' olub umûmen teccid-i beravât olmak kaide-i mer'ieyi saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkaf-ıHümâyûn-ı şahaneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde medfun Şeyh Müslüm zaviyesi vakfından almak üzere yevmi nim ve bir rub akçe ile bir rub hisse loğkeşlik ciheti mutasarrıflık Şeyh Ömer bin Hacı Mehmed ve Şeyh Hüseyin bin Şeyh Müslüm ve Şeyh Müslüm bin Şeyh Ahmed ve Şeyh Ahmed bin Şeyh Osman yedlerinde olan atik berât-ı bil-takdim teccidi reca olmakdan nâşî kuyuda mürâcaat olunan rub hisse cihet-i mezkûre binikiyüz elli senesi Muharrem-ül Haramın evâil-i tarihiyle mumaileyhin elyevm uhdelerinde olduğu tebeyyün etmiş olduktan kaydı ve atik berâtı mucebince teccid-i berât-ı şerifeme i'ta olmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle teccididen bu berat-ı hümâyûnumu verdim ve buyurdum ki mumaileyhim uslub-ı sabık üzere rub hisse loğkeşlik cihetine vazife-i mersûmesiyle mutasarrıflar olub işbu berât-ı âlişânıma muğayir tasarruflarına müdahale olmasına şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l tasi' min şehri Recebü'l-ferd sene selâse semânin ve mieteyn ve elf

40

Bin ikiyüz yetmişyedi senesi Zilhicce-i şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzere cülûs-ı hümâyûnum meynet-i makrûn-ı

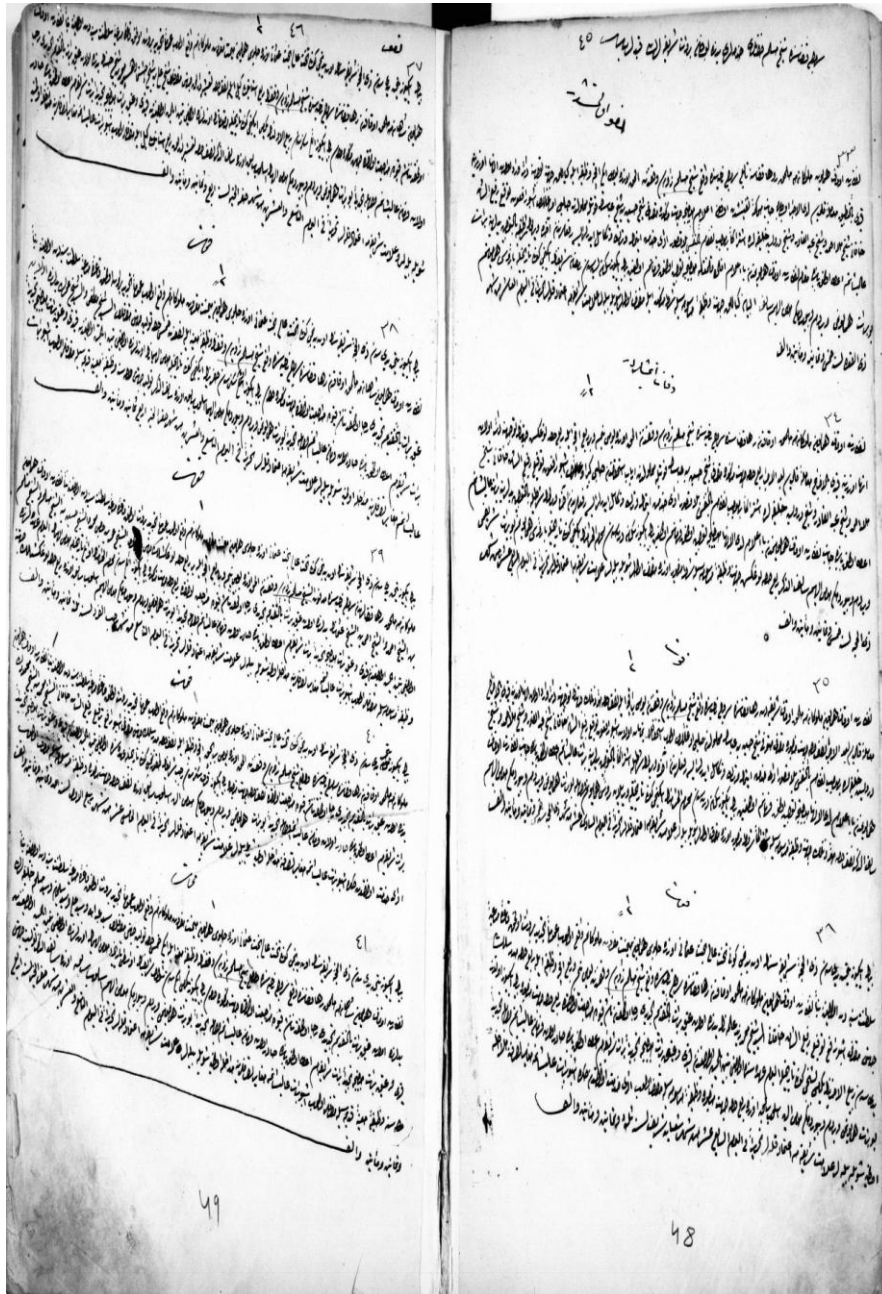
mülukânem vaki olub umûmen tecdid-i berevât olmak kaide-i mer'îye-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezaret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı mülûkâneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki Şeyh Müslüm zaviyesi vakfından almak üzere yevmi bir buçuk akçe vazife ile nısf hissemüderislik cihet-i mutasarrıfı işbu refi-i terfi-i ref'i şân-ı hakâni Şeyh Mehmed bin Şeyh Mehmed'in yedinde olan atik berât bil-takdim tecdidi reca olmakdan nâşî kuyuda mürâcaat oldukda nısf hisse cihet-i mezkûrenin bin ikiyüz kırksekiz senesi Receb-i Şerifin dokuzuncu günü tarihiyle uhdesinde olduğu tebeyyün eylemiş olduğundan kaydı ve atik berât mucebince tecdiden berât-ı şerifim i'ta olmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle tecdiden bu berât-ı hümâyûnümü verdim ve buyurdum ki mumaileyh uslub-ı sabık üzere nısf hisse cihet-i mezkûre vazife-i mersumesiyle mutasarrıf olub edâ-yı hizmet oldukdan sonra iş bu berât-ı âlişânıma muğayir tasarrufuna müdahale olmaya şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l hamis aşere min şehr-i Rebiülevvel sene ehad ve semânin ve mieteyn ve elf

41

Bin ikiyüz yetmişyedi senesi Zilhicce-i Şerifesinin onyedinci günü Taht-ı Alî Baht-ı Osmanî üzere cülûs-ı hümâyûnum meymenet-i makrûn-ı mülukânem vaki olub umûmen tecdid-i berevât olmak kaide-i mer'îye-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna binaen Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı şahanem mülukâneme mülhak evkafdan Ruha kazasında Suruc nahiyesinde vaki Şeyh Müslüm zaviyesi vakfının vazife-i mu'ine ile iki hams hisse tevliyet cihet-i mutasarrıflık Seyid Abdullah ve Seyyid Ali ve Seyyid Süleyman ve Seyyid Müslüm halifelerin yedlerinde olan atik berât bil-takdim tecdidi reca olmakdan nâşî kuyuda müracaat oldukda cihet-i mezkûre hissesi bin ikiyüz yirmi iki senesi Şevval-ı Şerifin evâsıt-ı tarihiyle mumaileyhin önlerinde olduğu tebeyyün etmiş olduğundan kaydı ve atik berat mucebince tecdiden berât-ı şerifim i'ta olunmak bâbında sadır olan fermân-ı âlişânım vecihle tecdiden bu berât-ı hümâyûnümü verdim ve buyurdum ki mumaileyhim uslub-ı sabık üzere selefü'l-zikr tevliyet ciheti hissesine vazife-i mu'ine kadimesiyle mutasarrıflar olub iş bu berât-ı âlişânıma muğayir tasarruflarına müdahale olunmaya şöyle bileler alâmet-i şerifeme i'timâd kılalar tahriren fi yevmi'l tasi' ve işrin min şehr-i Saferül Hayr erba'a ve semânin ve mieteyn ve elf



VGMA, DEFTER NO. 2150-1, SAYFA 45-46



49

48



## Zorunlu Göç Zor(un)lu Kabul: Ceylanpınar Afgan Göçmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma

Yrd. Doç. Dr. Şevket ÖKTEN•

### Özet

Tarihi süreç boyunca değişik nedenlerle meydana gelen zorunlu göç çok boyutlu bir olgudur. Zorunlu göçün birçok (hukuksal, sosyo-ekonomik ve politik) sonuçlarının yanı sıra kültürel sonuçları da vardır. Bu anlamda kimlik boyutu, zorunlu göçün değişmeyen bir niteliğidir. Gidilen yerlerdeki hâkim gruplardan etkilenen göçmenler, aynı zamanda gittikleri yerler üzerinde değişik düzeylerde ve şekillerde etkide de bulunurlar.

Çalışmamızda, zorunlu göç sonucu Ceylanpınar'a yerleştirilen Afgan/Özbek göçmenlerinin ilçe halkıyla ilişkileri, kimliklerini koruma ve kültürel yeniden inşa süreçlerianaliz edilmiştir.

Yerli ce mülteci iki grubun kolay kaynaş(a)madığı, diğer bir ifadeyle kaynaşma-bütünleşme yönünde iki tarafın da istekli davranmadığı saptanmıştır. Yerlilerden "farklı" ve "yabancı" oldukları inancının mültecileri içine kapatırken sosyal bütünleşmeyi de engelleyici rol oynamıştır.

**Anahtar Kelimeler:**Zorunlu göç, kimlik, mensubiyet, Afganistan, Özbek, Şanlıurfa, Ceylanpınar.

### Forced Migration Forced Agreement: A Sociological Research On Afghani-Ozbeks Residing In Ceylanpınar (Şanlıurfa/Tr)

#### Abstract

Forcedimmigration, which seemed to have taken place due to different

• Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, [sevketokten@gmail.com](mailto:sevketokten@gmail.com)

reasons and in various forms throughout the history of humanity, is a multifaceted phenomenon. Beside its legal, socioeconomic and political consequences, it most probably has cultural consequences, too. Identity problem, with differing views and policies about how to handle it, is a permanent feature of forced migration. The immigrants are not only affected by the dominant groups in their new homeland but also affect their new homeland at different levels and in different forms.

After the forced migration, the Afghani-Ozbeks were allocated to Ceylanpınar city of Sanliurfa Governate. This study will focus on their relationship with the city folk vis-a-vis the process of preserving and rebuilding their identity and how and at what level their integration or membership was realized with them.

In conclusion, it was observed that both of these two groups, neither of which explicitly rejected the other, did not willingly opt for integration and unification. The belief of "distinctiveness" and "foreignness", coupled with a strong emphasis on membership, made the immigrant introvert, while the bold border lines drawn between the "other" precluded the social integration of the two groups.

**Keywords:** Forced migration, identity, membership, Afghanistan, Ozbek, Sanliurfa, Ceylanpınar.

## 1. Konu ve Amaç

Zorunlu göç çağlar boyunca var olmuş bir insanlık halidir ve bu olay değişik koşullar altında değişik siyasetlerle ele alınmaktadır. Ancak bu olgunun değişmeyen içeriği, devamlı değişen bir etiket ve kimlik sorununa dönüşmektedir (Buz, 2004: 30)

Zorunlu göç; sadece, hukuki ve sosyo-ekonomik, sonuçları olan bir olgu değildir; aynı zamanda, bireylerin beden ve ruh sağlığını da etkiler (Aker, 2006: 61). Çok boyutlu etkileri olan göç olgusunun en önemli bir boyutu da kimlikle ilgili olanıdır. Ulusal etnik, kültürel, diasporik ve bireysel kimlikler, içinde yaşanan toplumsal yapı içinde toplumsal diğer gruplar ile etkileşimde bulunurlar ve birbiri üzerinde karşılıklı etkilerler.

Böyle olmakla beraber daha çok toplumdaki azınlıkların, çoğunluk olan gruplara ekonomik, siyasal, kültürel, dilsel, dinsel açıdan uyuma zorlandığı söylenebilir. Buradan hareketle bu makalede, sayısal olarak azınlıkta olan Afgan Göçmenlerinin, ilçe toplumuyla dinsel, dilsel, etnik, vb. hangi

düzlemlerde ve nasıl bir aidiyet, bütünleşme sağladığı ele alınmakta ve göçmenlerin kendi kimliklerini koruma ve yeniden oluşturma süreçleri analiz edilmektedir

## 2. Yöntem

Göç hareketinin, birçok etmeni bünyesinde barından, çok boyutlu bir olgu olması dolayısıyla yerine göre nicel ve nitel araştırma teknikleri bir arada kullanılmıştır. Nicel veri tekniklerinden anket tekniği köyde erişilebilen bütün hane halkı reislerine (183 kişi) uygulanmıştır, nitel olarak da derinlemesine görüşme, odak grup görüşmesi gibi veri toplama tekniklerine başvurulmuştur. Anket verileri SPSS paket programına yüklenmiş, bu veriler araştırmanın amacına göre çeşitli istatistiksel teknikler kullanılarak değerlendirilmiştir.

## 3. Köyün Genel Özellikleri

Evren Paşa köyü, Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ile Viranşehir ilçeleri arasındaki yol üzerinde Ceylanpınar'ın 3 km. kuzeyinde, büyük kepez ile küçük kepez tepeleri arasında, büyük Kepez'in Ceylanpınar'a bakan cephesinde kurulmuş bir köydür.

1983 yılında yapılmaya başlanan ve 1986 yılından itibaren nüfusun yerleştirildiği evren Paşa Köyü'ndeki bütün yerleşim birimleri standart olup evler Doğu-batı ve Kuzey-güney doğrultusunda uzanmaktadır. Evler iki katlı ve her katta 3 oda, 1 salon, mutfak, tuvalet ve banyodan oluşmaktadır.

Köyde iki ev birbirine yapışıktır ve evlere giriş kuzey-güney ya da doğu-batı yönünden sağlanmaktadır. Köyde toplam 215 konut, 0001 camii, 0001 okul, 0001 değirmen ve 5 bakkal bulunmaktadır.

## 4. Demografik Özellikler

Araştırma bölgesi, devlet tarafından resmi olarak getirilen göçmenlerin yaşadığı bir köydür. 1982 yılından özellikle kendileri için hazırlanmış bu köyde son zamanlara kadar sadece Afgan göçmenleri yaşamaktaydı. Bu gün de büyük çoğunluğunu Afgan göçmenlerinin oluşturduğu köyde, Türkiyeli olanların sayısı (%2,7) oldukça sınırlıdır ve bunlar da büyük oranda köyde öğretmen, imam, kuran kursu hocası gibi köyde kamusal görev yapanlardır.

Köydeki göçmenlerin tamamına yakını (%95,6) devlet tarafından resmi olarak getirilenler oluşturmaktadır. Geriye kalan göçmenlerin yarısı (%2,2) iş nedeniyle ve diğer yarısı da (2,2) evlenme nedeniyle sonradan göç edenler oluşturmaktadır ki bunlar da daha önce gelenlerin akrabası/yakınıdır.

Göçmenlerin ezici çoğunluğu (%95,1) etnik köken olarak Özbek olduklarını beyan etmiştir. Fars etnik kökenine ait olanlar (%27) iken Tacik sadece (%5) oranında gözlenmiştir.

Doğum yerlerine bakıldığında, katılımcıların Bağlan (% 57,4), Kunduz (%23) ve Taklan (%12) olmak üzere çoğunlukla (%92,4) üç bölgeden oldukları anlaşılmaktadır. Çoğunluğu Özbek olan ve aynı bölgeden olanlar aynı zamanda birbiriyle akrabadırlar.

#### 4.1.Cinsiyet ve Yaş Dağılımı

Görüşülenlerin çoğunluğunu (%86,3) erkekler oluştururken, kadınlar %13,7 oranında kalmıştır. Kapalı bit toplum yapısına sahip köyde, kadınlar tamamen erkeğe bağımlı ikincil bir konumdadır. Muhafazakâr yapıdaki köyde, kadınlar erkek/özellikle yabancı erkeklerle sınırlı derece olan ilişkilerinde oldukça çekingen bir tavır takınmaktadır. Bu anlamda araştırmada sınırlı da olsa görüşme imkânı sağlanan kadınlar ile daha çok bayan elemanlar aracılığı ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Evde ve evin dışındaki alanlarda daha çok erkeğin görünür olduğu köyde bu anlamda erkeğin daha çok bilgi sahibi olduğu açıktır. Dolayısıyla erkeklerin daha fazla olması avantaj olarak değerlendirilebilir.

Görüşülen katılımcıların yaşlarına bakıldığında, toplanmanın daha çok 41-60 yaş aralığında olduğu gözlenirken görüşülenlerin yarıya yakını (%40,5) 40-50 yaş aralığında çıkmıştır. Özellikle 60 yaşından sonra oran iyice düşerken sadece 71-75 yaş aralığında tekrar yükselmektedir (%6). Hane reisleri ile görüşüldüğü için 20 yaşından küçük görüşmeciye pek rastlanılmamıştır. 21-25 yaş aralığında olanların oranı %2,2'dir. Rakamlara bakıldığında, görüşülenlerin çok büyük kısmının Ceylanpınar'da doğmamış, göç eden birinci kuşaktan insanlar oluşturmaktadır.

#### 4. 2. Eğitim

Eğitim düzeyinin en anlamlı göstergelerinden biri ve en alt düzeyi olarak okur-yazarlık oranının, araştırma köyünde oldukça düşük olduğu görülmektedir. Katılımcıların %71,6'sı okur-yazar değildir. İlkokul mezunu olan oranı 23,5, ortaokul mezunu %2,2 lise terk %1,6 ve

üniversite/yüksekokul mezunu olanların oranı ancak %1 oranındadır. Rakamlara bakıldığında, eğitim seviyesi yükseldikçe oranlar iyice düştüğü görülmektedir.

Eğitim seviyesinin çok düşük çıkmasının en temel nedeni şudur: Daha önce de belirtildiği gibi görüşülen katılımcıların büyük kısmı, göç eden birinci kuşak insanlardır. Geldikleri memleketlerinde eğitim görenler genellikle Arapça ve/veya Farsça eğitim veren medreselerde eğitim görmüş bu insanlar Türkçe okuma-yazma bilmemektedirler.

Yapılan görüşmeler ve edinilen bilgilere dayanarak katılımcıların eğitime yeteri kadar önem verdikleri söylenemez. İlköğretimden sonra öğrenim düzeyinin düşük olduğu köyde özellikle kız çocuklarının ilköğretimden sonra okula gönderme oranı son derece sınırlıdır. Hane halkı içinde yeralan çocukların öğrenim durumları, köy genelinde olduğu gibi, çocuklar arasında öğrenim düzeyinin düşüklüğünü sergilemektedir.

Araştırma köyünde, çeşitli nedenlere bağlı olarak okul çağında olup da okula gönderilmeyen çocuk sayısı yüksek bir oran teşkil etmektedir. Bu anlamda okul çağındaki okula gönderilmeyen çocuğu olduğunu belirten hane halkı reislerinin oranı %19,7 olarak bulunmuştur.

Okula gönderilmeyen çocuklar kız ve erkeklere göre farklılık göstermektedir. Başka bir ifadeyle, diğer alanlara bariz olarak görülen cinsiyet ayırımı, eğitim alanında da kendisini açıkça göstermektedir. Bu konudaki rakamlara bakıldığında okul çağında okula gönderilmeyen toplam çocukların (%19,7) büyük kısmını (%14,8) kız çocuklarının oluşturduğu açıkça görülmektedir.

#### 4. 3. Sağlık

Araştırma köyünde, altyapı yetersizliği, çevre koşulları, temizlik ve beslenme alışkanlıklarının sağlık açısından elverişsiz bir konumda olduğu gözlenmiştir. Köyde beslenen hayvanlar, kurulduğu günden beri köy dışına atılmamış çöp yığınları ve çamur içindeki yollar da ayrıca sağlığı olumsuz etkileyen unsurlar olarak belirtilmelidir.

Bu durumdaki köyde, hane halkı reislerinin dörtte üçünden fazlasının (%76) hiçbir sağlık güvencesine sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Herhangi bir sağlık güvencesi olduğunu belirtenlerin %14,2'si SSK, %7,7'si yeşil kart ve sadece %5'i bağ-kurlu olduğu anlaşılmaktadır.

Hane halkı bireyleri hastalık durumunda öncelikle ve çoğunlukla (%93,4) en kolay ulaşılabilen, ilk kademe olan ilçe sağlık ocağına başvurmaktadır. Geriye kalanların %6'sı ildeki hastanelere ve sadece %5'i

ise ilçede özel doktora başvurmaktadır.

## 5. Aile Evlilik ve Akrabalık İlişkileri

### 5.1. Medeni durumu

Görüşülen hane reislerinin tamamına yakın kısmı (%96,7) evli olarak tespit edilmiştir. Geriye kalan az bir kısım ise (%3,3) eşi ölmüş olduğu için dul kalanlardır. Dışarıya büyük oranda kapalı olan köy de büyük oranda geleneksel toplum yapısı egemendir. Yapılan görüşmelerde kesinlikle tasvip edilmeyen boşanmanın köyde görülmediği belirtilmiş, ayrıca tarafımızdan da rastlanılmamıştır. Evli olan hane reislerinin büyük çoğunluğu (%97,3) tek eşli olarak gözlenmiştir. İki eşli olanların oranı %2,7 olarak tespit edilmiştir. İki den fazla eşi olana rastlanılmamıştır.

Genelde çok çocukluluk eğiliminin yüksek olduğu köyde, ailelerin ortalama çocuk sayısı 6'dır. Çoğunlukla 5-7 çocuk sahibi olan hane halkı reislerine bugünkü anlayışlarıyla kendileri için kaç çocuğun olduğu sorulduğunda, alınan yanıtlar bugün sahip oldukları çocuk sayısından pek de az olmadığı ortaya çıkmıştır.

Genel olarak, kendi düzeylerindeki bir aile için bugün sahip olunan veya daha fazla sayıda çocuğu uygun bulanların gerekçelerine bakıldığında, Allah'ın herkesin rızkını verdiği (%38,3) gibi kadercı bir tutum ile kalabalık ailenin daha güçlü olduğu (%33,3) geleneksel anlayışının temel gerekçe olarak öne sürüldüğü görülmektedir.

Yüksek doğurganlığın egemen olduğu köyde bu eğilimin özellikle erkek çocuğa duyulan gereksinmeden kaynaklandığı gözlenmiştir. Bu anlamda hane halkı reislerine ailede bir erkek çocuğun gerekli olup olmadığı sorusu sorulduğunda, erkek çocuğun gerekliliğini vurgulayanların çok yüksek çıkması da (%92,3) bu gözlemimizi doğrulamaktadır.

Çocuklar arasında görülen bu belirgin ayrım, çocuk sayısını arttırırken, kız çocuklarının statüsünde de belirleyici rol oynamaktadır. Kaldı ki bu ayrım sadece erkeklere özgü bir tutum değildir. Yapılan gözlemler ve görüşmelerden kadının aile içindeki konumunu pekiştirdiği ve kadının statüsünü de etkilediği için kadınlar tarafında da erkek çocuğun gereği vurgulanmaktadır.

Katılımcıların erkek çocuğun neden gerekli olduğuna ilişkin verdikleri cevaplara bakıldığında, bu gerekçelerin birbiriyle bağlantılı üç temel gerekçeden kaynaklandığı ortaya çıkmıştır.

Bu gerekçeler içinde en öne çıkanı, geleneksel toplumda yaygın olarak görülen aile/soyun erkek çocuk aracılığıyla sürdürüleceği inancıdır.



Katılımcıların %35,5'i erkek çocuk soyu devam ettirmesini neden olarak ileri sürerken bu gerekçeyi %30,6 ile işlere yardımcı olması izlemektedir. Gerekçelerden üçüncüsü de yine geleneksel topluma özgü bir gerekçe olan erkek çocuğun ailenin gücünü arttırdığı inancıdır. Bu gerekçeyi neden olarak ileri sürenler ise %26,2'dir.

Yukarıda belirtilen nedenlere bakıldığında, geleneksel, ataerkil bir yapıya sahip olan köyde erkek çocuk merkezi bir konumdadır ve bu tutum da diğer alanlarda da açıkça görüldüğü gibi kadın-erkek statüsünü belirlenmesinde kilit bir rol oynamaktadır.

## 5.2 Evlilik

Köydeki evlilik biçimi de büyük oran da geleneksel toplumsal yapıya uymaktadır. Daha çok geleneksel toplumlarda daha çok görülen görücü usulüyle evlilik burada da çok yüksek bir oranda (%90,2) görülmüştür.

Nüfusun hızlı artışında rol oynayan etkenlerden biri olan evlenme yaşının düşüklüğü araştırma köyünde yoğun olarak görülmesi de, evlenme yaşının pek yüksek olduğu da söylenemez. Katılımcıların %41,5'i 15-21 yaşları arasında evlendiği görülmektedir. Buna 21-24 yaşları arasında evlenenler de (% 20,8) eklendiğinde toplam olarak katılımcıların %62,3'ü 15-24 yaşları arasında evlendiği görülmektedir.

Ülkemizin özellikle kırsal alanlarında daha yaygın olarak görülen bir uygulama olan başlık parası (evlilikte erkeğin ya da ailesinin gelin ailesine para ya da mal olarak yaptığı ödeme) araştırma alanında da yoğun olarak bir uygulama olarak görülmüştür. Hane reislerinin %79,8 gibi yüksek bir kesimi evliliklerinde karşı tarafa başlık parası olarak ödeme yaptıklarını bayan etmişlerdir.

## 5.3. Eşler Arasında Akrabalık Durumu

Aidiyet duygusunun yoğun olduğu, içe kapalı köyde akraba evliliği yaygın olarak gözlenmiştir. Hane reislerinin yarısından fazlası (%51,4) eşiyile akrabadır. Akraba olmayanların tamamına yakını (%45,9) aynı göçmen grubundadır. Afgan göçmeni olmayan yabancı ile evli olanların sayısı sadece %2,7'dir.

Akraba evliliklerinin yaygın olarak başvurulduğu ve önemsendiği köyde, çoğunlukla (%37,2) akrabalık bağlarını güçlendirdiği için bu evlilik türünün seçildiği ortaya çıkmaktadır. İnsanların kendilerini geçek ya da hayali akraba olarak gördüğü köyde, mensubiyet duygusunun yoğunluğu insanları "öteki"ne karşı dayanışmaya sevk etmektedir. Bu anlamda

insanlar önem verdikleri akrabalık bağlarının güçlenmesi için akraba evliliklerini önemli görmektedirler.

Yapılan görüşmelerde köy halkının genelinin etraftaki diğer toplumlardan birçok bakımdan farklı oldukları, dolayısıyla evlilik gibi birlikte yaşam durumlarında anlaşmanın zor olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla gelenek görenek bakımından aynı olan akraba ve/veya aynı grup göçmen ile yapılacak olan evliliklerin daha sağlam olacağı düşünülmektedir. Bu anlamda görüşülenlerin %13,7'si akraba evliliklerinin daha sağlam olduğu için önemli görmektedir.

Büyük çoğunluğu (%97,3) akraba ve/veya aynı Afgan göçmeni grubundan evli olan hane reisleri, söz konusu çocuklarının evliliği olunca da büyük oranda Afgan göçmeni olmasına dikkat edeceğini belirtmiştir. Fakat rakamlara bakıldığında, hane reislerinin kendi evliliklerinde akraba ve/veya Afgan göçmeni ile evlenme konusunda saptanan yüksek oran çocuklarının evliliklerinde nispeten düştüğü gözlenmektedir. Hane halkı reislerinin % 65,5'i çocuklarını Afgan göçmeni ile evlendirmeye dikkat ettiğini ifade etmiştir. Çocuklarını evlendirirken Afgan göçmeni olmasına dikkat etmediğini belirtenler ise %34,5 olarak bulunmuştur.

Çocuklarını evlendirirken Afgan göçmeni olmasına dikkat edenlerin bu konuda ileri sürdükleri nedenlere bakıldığında, daha önce söylenenleri doğrulayan sonuçlar ortaya konmuştur. Aidiyet duygusu yüksek olan köyde, sürekli bir şekilde soyun, geleneklerin, kültürün yok olacağı kaygısının öne çıktığı gözlenmektedir. Yerleştirildikleri ilçeyle sosyal bakımdan ilişkilerinin de sınırlı olduğu saptanan insanlar kendilerinin çok farklı olduğunu, kendileriyle başkalarının anlaşmasının zor olduğunu ve girilen ilişkilerde kendi kültürlerinin değişeceği korkusu taşımaktadır.

Bu kaygının diğer insanlarla olan sosyal bütün ilişkilere yansıdığı görülmektedir. Aidiyet duygusuna aşırı vurgu diğer insanlarla ilişkilerde "öteki"leştirilmeyi önemli bir araç olarak öne çıkartmaktadır.

## **6. Kimliği Korumanın Temel Araçları**

### **6.1. Dil**

Kendi vatanlarında başka yerde yaşamak zorunda olan gruplar, yabancı oldukları yerlerde kendilerine kalıcı bir kimliklenme sağlayan dillerine sıkı sıkı sarılma eğilimi gösterirler.

Bu bağlamda, köyde insanların anadillerini ne ölçüde konuşabildiklerine baktığımızda, anadili Türkçe olmayanların tamamı anadillerinin rahat bir şekilde konuşabildiğini belirtmiştir. Başka gruplar ile sınırlı ilişki geliştiren, kapalı ve aidiyet duygusunun yoğun olarak yaşandığı araştırma köyünde insanlar günlük yaşamın her alanın birbirleriyle anadilleriyle konuşmaktadırlar. Bilinçli olarak yaptıkları bu davranış anadilin kuşaktan kuşağa aktarılacak unutulmasını engellemektedir.

Dil bir iletişimi aracı olduğu gibi, bir toplumun maddi ve manevi kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarma aracıdır. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir kültürün varlığını koruması dinli koruması ile doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, araştırma köyünde anadilin konuşulma düzeyinin (%100) kapalı ve tutunum düzeyi yüksek olan toplumsal yapıya uygun olarak şekillendiği görülmektedir.

Köyde görüştüğümüz insanların anadili konuşmanın önemine ilişkin verdikleri cevaplara bakılarak, görüşülenlerin çoğunluğunun kimliklerini koruma noktasında dilin önemini farkında olduğunu söyleyebiliriz. Katılımcıların büyük çoğunluğu (%70,5) anadili çok önemli bir konu olarak değerlendirmiştir. Katılımcıların %13,1'i kendi aralarında yeterince konuştuklarını belirtmiş %10,4'ü ise hangi dili konuştuğunun pek önemli bir konu olmadığını değerlendirmiştir. Görüşülenlerin bir kısmı ise (%6,4) buraya göçtükten sonra anadilin pek önemi kalmadığını ifade etmiştir.

## 6.2. Gelenek Görenekler

Diğer gruplardan farklı olduklarını sürekli yineleyen grupta otantik kültürün kaybolma korkusu, kültürün elden geldiğince değişime uğramaksızın uygulanması ve bu yolla kuşaktan kuşağa aktarılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu bağlamda, göçmen grubun üyeleri, buldukları yörede birer yabancı oldukları gerekçesiyle, kendilerine kalıcı bir kimliklenme sağlayan değerlerine, dillerine ve kültürlerine sıkı sıkı sarılma eğilimi gösterdikleri görülmektedir.

Bu anlamda, köydeki insanların giyim-kuşam konusundaki davranışları güzel bir örnek teşkil etmektedir. Türkiye'ye gelmeleri çeyrek bir asır olmasına rağmen, özellikle birinci kuşa erkek ve kadınların çok büyük oranda memleketlerinde giydikleri yöresel kıyafetleri hayatın her alanında giymeye devam etmektedir. Bu kıyafetlerin memlekette tedarik edildiği de göz önüne alınırsa, bu konuda gösterilen çaba daha da iyi anlaşılacaktır.

Hane reislerinin Ceylanpınar'a göçtükten sonra giyim kuşamlarındaki değişimin niteliğine bakıldığında; yaşa ve cinsiyete göre önemli

değişiklikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Hane reislerinin yarısına yakın bir kesimi (%48,1) erkeklerin kılık kıyafetinde hiçbir değişme olmadığını belirtirken, %36,6'sı ise çok az bir değişme olduğunu ifade etmiştir. Hane reislerinin %15,3'ü ise tamamen değiştiğini iddia etmiştir.

Hane reislerine göre kadınların giyiminin daha az bir değişime uğramış olduğu anlaşılmaktadır. Hane reislerinin %56,3 'ü kadınların giyiminde hiçbir değişme olmadığını, %36,6'sı ise çok bir değişim olduğunu ifade etmiştir, tamamen değiştiğine inananların oranı %7,1 ile erkeklerin yarısı kadardır.

Çoğunluğu Türkiye'de doğan çocukların giyim-kuşamındaki değişime baktığımızda, hane reis ve eşlerine göre çocukların giyimindeki değişim daha belirgin olarak görülmektedir. Aslında aradan geçen zaman, burada doğan çocukların okulda önlük ve pantolon giyme mecburiyeti göz önüne alındığında, çocukların giyiminde bile geleneksel kıyafetler lehine bir direnmeden bahsedilebilir. Gerçekten Hane reislerinin %58,5'i çocuklarının giyiminin tamamen değiştiğini belirtmiştir. Diğer taraftan hane halklarının %31,1'i çok az bir değişme olduğunu ve %10,4'ü ise hiçbir değişme olmadığını belirtmiştir.

İlçeyle sosyal ilişkileri sınırlı ve içe kapalı olan köyde kültürel etkilenme olsa da geleneklerin korunması noktasından büyük bir çaba gösterildiği görülmektedir. Türkiye'ye 20 yıldan fazla bir süredir gelen göçmenler, büyük oranda (%83,6) düğünlerini memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirmeye etmektedirler. Büyük oranda memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirilen bu düğünlere katılanlar da çoğunlukla (%59,6) Afgan göçmenidir.

Edilen gözlemlere dayanarak düğünlerin yukarıda belirtilenlerde daha fazla kapalı bir şekilde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Aile içinde gerçekleştirilen, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı eğlendiği düğünlerde Afgan göçmeni dışında insanların katılımı son derece sınırlıdır

Köyde kış ve yaz aylarında en çok tüketilen yemeklere bakıldığında, hane halklarının memleketlerindeki beslenme alışkanlıklarında büyük oran burada da devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Köydekilerin neredeyse tamamı (%98,4) kış aylarında, yöresel bir yemek olan en çok Özbek pilavını tüketmektedir. Yaz aylarında en çok tüketilen yemekler bakıldığında, Özbek pilavının yazın da önemli oranda (%14,8) yendiği görülmektedir. Büyük oranda sebzeçilikle uğraşan köyde, kendi sebzeleri çıkmaya başladıktan sonra sebze yemekleri yeme oranı (%65,6) yükselmektedir

Araştırma köyünde din ile berber gelenek, töre alışkanlıklar önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu gelenekler bireylerin davranışlarının çoğunda

belirleyici bir rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra bu gelenekler toplumsal yaşamda karşılaşılan sorunlar karşısında çeşitli çözüm ve öneriler sunmaktadır.

Bu anlamda, toplumsal değişme etkenlerine karşı özellikle gençlerin gelenekleri öğrenilmesi ve yaşatılması konusundaki çabaları hane reislerinin yarısından fazlası (%55,2) tarafından yeterli düzeyde görülmektedir. Gençlerin gelenekleri yeterince bilmediğini savunan hane reisleri ise, genelde buraya göç ile birlikte gençlerin karşılaştığı yeni koşullar ve burada yeterince uygulama şansının olmaması önemli nedenleri ileri sürmektedir.

### 7. Sosyo-Politik İlişkiler

Köyde gerektiğinde insanların büyük oranda (%68,3) evinde bir araya geldiği köy muhtar, büyük oranda (%84,2) köyde önemli bir otorite olarak da görülmektedir. Ayrıca, yaşlılar (%7,7), hoca-imam (%6) ve bir modern otorite kaynağı olarak öğretmen (%2,2) köyde diğer otorite kaynakları olarak öne çıkmaktadır.

Geleneksel bir özelliğe sahip araştırma alanında birincil ilişkiler hakimdir ve toplum yapısı büyük oranda danışma ve yardımlaşmalı bir özellik taşımaktadır. Genelde aralarında hısımlık ya da akrabalık ilişkileri bulunan birey ve aileler karşılaştıkları sorunları kendi aralarında ve çoğunlukla geleneksel mekanizmalarla çözmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, karşılaşılan sorun ve güçlüklerin çözümüne dair başvurulan yardım ve danışma mercileri, aynı zamanda toplumun otorite yapısı hakkında da bilgi verir.

Yukarıda köyde kimin sözü geçtiğine paralel olarak anlaşmazlıkların nasıl/kimin çözdüğü de köylerin otorite ve önderlik yapısı hakkında bilgi vermesi anlamında önemli bir yer teşkil etmektedir. Burada da bir önceki tabloya benzer durum karşımıza çıkmaktadır. Yine hane reislerinin yarısından fazlası (%62,3) anlaşmazlıkların muhtar tarafından çözüme kavuşturulduğu yönünde görüş belirtmiştir.

Kaymakam çözer diyenlerin oranı (%33,3) ikinci sırada ve “mahkemeye başvurulur” diyen hane halkları oranının %2,7 ile üçüncü sırada gelmektedir. Hoca-imam çözer diyenlerin oranı %1,1, yaşlılar çözer diyenlerin oranı yine %5 gibi düşük seviyede gözlenmiştir.

İlçedeki halkıyla entegrasyonun sınırlı bir düzeyde geliştiği köyde, hane reislerinin önemli bir kısmının (%25,1) ancak zorunlu hallerde, önemli bir kısmının ise (%15,8) ilçe insanlarıyla hiç görüşmediği ortaya çıkmıştır. Bazı

tanıdıkları ile ara sıra görüşenler de (%42,6) eklersek köy halkı ile ilçe insanları arasındaki ilişkinin sınırlılığı daha net olarak anlaşılacaktır. Daha önce de çeşitli vasilerle belirtildiği gibi, yoğun bir aidiyet duygusuna sahip köyde “biz” ve “öteki” kavramı ilişkilerde yayın araç olarak kullanılmaktadır.

Televizyon izleme oranının yüksek olduğu köyde, genellikle haber/tartışma programları tercih edilmektedir. Dolayısıyla hane reisleri dünya ve Türkiye’deki gelişmeleri büyük oranda TV aracılığıyla takip etmektedir.

Geçen seçimlerde oy kullananlarının (%82,5) oranında olduğu köyde, oy kullan(a)mayanların oranı %17,5 olarak gözlenmiştir. Yapılan görüşmelerde oyunu kullanmayanlar sonradan Türkiye’ye gelip henüz vatandaşlığına geçmeyenler, yaşlı ve çoğunlukla kadınlar olduğu anlaşılmıştır. Çoğunlukla ailece ortak karar vererek oy kullanan köyde, tartışma merci olarak en fazla aile büyükleri gösterilmektedir.

Araştırma köyü, geniş ölçüde içe kapalı ve geleneksel bir yapılanmanın etkin olduğu toplulukların yaşadığı bir alan olarak son derece sınırlıdır. Geleneksel toplumlarda kurumların yazılı olmayan geleneksel mekanizmalara göre işleme özelliği, kırsal alanda daha belirgindir. Buralarda toplumsal amaçlar ve ihtiyaçlar, modern örgütler aracılığıyla değil, aile ve/veya aşiret içinde karşılama yoluna gidilir. Bu anlamda, köylerde dernek, vakıf, sendika vb. modern örgütlere ve örgüt üyeliklerine çok seyrek bir oranda rastlanılır. Hane reislerinin %95,5’i hiçbir örgüte üye değilken, %3,8’lik en yüksek oranla siyasi partiye üye olduğunu belirtenler gelmektedir. Başka üyeliklerde oranlar oldukça düşmektedir. Hane halkı reislerinin %1,1’i bir vakıfa üye iken sadece bir derneğe üye olduğunu belirten hane halkı reislerinin oranı ise sadece %%,5 ile en düşük bulunmuştur.

Örgütlenmenin sınırlı olduğu köyde, siyasi eğilimler açısından uyuma bakıldığında, önemli oranda (%32,8) tam bir uyum olduğu ve genelde (%44,3) büyük ayrılıkların olmadığı gözlenmiştir. Hane reislerinin %10,9’u herkesin siyasi kararlarında serbest olduğunu belirtirken, köyde insanlar arasında ayrılıklar olduğunu savunanların %8,7’si büyük ayrılıklar olduğunu %3,3’ünün ise bu ayrılıkların çok büyük olduğunu belirtmiştir.

Köydeki gözlemlerimiz ve alınan diğer yanıtlara dayanarak “biz” duygusunun kuvvetli olması köyü içe kapalı bir yapıya büründürmüştür. Bu bağlamda “öteki” kavramı hane reislerinin diğer insanları değerlendirmelerinde çokça başvurulan kilit bir kavram haline getirmiştir. Dolayısıyla uzun bir süredir gelmelerine rağmen ilçe insanlarıyla ilişkilerin

sınırlı olduğu ve entegrasyonun zayıf olduğu gözlenmektedir.

Bu bağlamda ilçe toplumsal-siyasal yaşamında alınan kararlarda etkilerinin ne olduğuna ilişkin verilen cevaplar ve edinilen gözlemlerde, köy halkının bu konularda neredeyse hiçbir etkisinin olmadığı anlaşılmıştır. Bunun en önemli sebebi ise, kendilerini ilçeye ilçe insanlarını da kendilerine yabancı gören bu insanların, kendilerini yaşadıkları ilçeye ait olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Gerçekten hane halkı reislerini yarıdan fazlası (%53) yabancı oldukları için kararlara dahil edilmediklerini, %15,3'ü de yabancı oldukları için kendileri katılmak istemediklerini ifade etmiştir. Görüşülenlerin %1,6 sı burasının kendi yerleri olmadığını belirterek biz ve öteki ayrımı yapmaktadır.

## 8. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Dağılmak, yayılmak anlamına gelen ve Yunanca bir sözcük olan diyaspora için zorunlu göç temel kıstastır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, bu makalenin konusu olan Özbekler de savaş nedeniyle anavatanlarından farklı yerlere dağılmak, iltica etmek zorunda kalmış ve bu şekilde yurtsuzlaşmış bir modern diyaspora grubu olarak değerlendirilebilir.

Diyasporik kimlik iki farklı eksen üzerinde inşa edilir; evrensel eksen ve tikel eksen. Evrensel eksen, anavatan ile diyaspora arasındaki iletişimi, ulaşımı ve etkileşimi ifade eden, küreselleşme ile maddi bir gerçeklik kazanan alanı ifade eder. Tikel eksen ise, diyasporik öznenin otantik, geleneksel ver ulusal olanın yüceltildiği eksendir. Bu eksende, anavatana ilişkin özlem özel bir öneme sahiptir. Anavatan konusunda kuşaktan kuşağa devam eden efsaneler, söylenceler, diyasporada özne tarafından yeniden işlenerek hayali vatanların oluşmasını sağlar (Kaya, 2005: 226).

Dünyanın küçüldüğü, görsel ve işitsel yayın organlarının geliştiği çağımızda, anavatana ait sözler, imgeler, efsaneler, şarkı ve öyküler bu aygıtlar aracılığı ile genç kuşaklara ulaştırılarak Özbek kimliğinin yeniden kurulması sağlanmaktadır. Araştırma köyünde çoğunluğu Türkiye'de doğmuş olan ikinci kuşak gençlerin, Özbek kimliğine ait imgeleri öğrenme, sahiplenme ve sürdürme konusunda gösterdikleri duyarlılık bu anlamda değerlendirilebilir.

Anavatanlarından uzakta yaşayan grupların en temel özelliklerinden biri, göç ile birlikte getirdikleri bazı değerler ile dilin, ritüellerin ve efsanelerin değişmeksizin yüzlerce yıl aynı kalmasıdır. Bu tür gruplarda, otantik kültürün diyasporada kaybolacağı şeklindeki korku, kültürün

değişime uğramaksızın kuşaktan kuşağa aktarımını daha olanaklı kılar. Ayrıca, bu tür grupların üyeleri, buldukları yörede birer yabancı oldukları gerekçesiyle, kendilerine kalıcı bir kimliklenme sağlayan ve onlardan sökülüp alınamayacağına inandıkları değerlerine, dillerine ve kültürlerine sıkı sıkıya sarılma eğilimi gösterirler. (Ayhan Kaya, Türkiye'deki ÇerkezDiyasporası: Diyasporada Kültürel Tözün yeniden Üretimi, Türk(iye) Kültürleri 239).

Bu açıdan bakıldığında Araştırma köyünde, anadilin öğrenilmesinden konuşulmasına, yeme içmeden giyim kuşama kadar birçok alanda insanlar anavatanlarında getirdikleri özelliklerini yoğun olarak devam ettirmektedirler. Hane reisleri ve çocuklarının tamamı anadillerini rahatça konuşabilmekte, özellikle birinci kuşak bireylerde giyim-kuşam nerdeyse hiç değişmeden devam ederken, okula devam eden çocuklarda ise kısmı bir değişim yaşandığı gözlenmektedir.

Yerel bir yemek olan Özbek pilavı kış aylarında daha yoğun olmak üzere çok tüketilirken, içecek olarak ise memleketten getirilen yeşilyaygın ve yoğun olarak tüketilmeye devam edilmektedir.

Yöredeki diğer gruplar ile göçmen grubu arasında sosyal bakımdan ilişkilerin yince gelişmemiş olması, gruplar arasında önyargıların gelişmesine neden olan bir zemin oluşturmaktadır. Örülen bu duvarlar ise gruplar arasında evlilik, dostluk vb. birçok alanda sağlıklı bir ilişkinin gelişmesini engellemektedir.

Araştırma köyündeki bireylerin yöredeki insanlar ile ilişkilerinde bunu çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Sınırlı da olsa Türkiye'den başka etnik gruplardan kız alan Özbek göçmenler arasında, aradan geçen bunca zaman rağmen, diğer gruplardan birine kız vermiş olana rastlanılmamıştır. Araştırmanın sürdürüldüğü dönemde, Hatay'da bulunan Afgan göçmenlerinden bir kızın yöredeki bir Türk genci tarafından kaçırılmış olmasını göçmenler yas tutarak protesto etmişlerdir. Gösterilen tepki, bireylerin bu konudaki katı tutumlarını göstermesi açısından manidardır.

Gruplar arasında sadece evlilik konusunda değil, gündelik ilişkiler dahil sosyal/politik ilişkiler de son derece sınırlıdır. Hane reislerinin ilçedeki halkla ilişkilerine baktığımızda, ilçe halkıyla bütünleşmenin sınırlı bir düzeyde kaldığı anlaşılmaktadır.

Hane halkı reislerinin önemli bir kısmı (%25,1) ancak zorunlu hallerde görüştüğünü, önemli bir kısmı ise (%15,8) ilçe insanlarıyla hiç görüşmediğini ifade etmiştir. Bazı tanıdıkları ile ara sıra görüşenler de (%42,6) eklersek köy halkı ile ilçe insanları arasındaki ilişkinin sınırlılığı daha net olarak anlaşılacaktır.



İlçeyle sosyal ilişkileri sınırlı ve içe kapalı olan köyde kültürel etkilenme olsa da geleneklerin korunması noktasından büyük bir çaba gösterildiği görülmektedir. Türkiye'ye yirmi yıldan fazla bir süredir gelen Özbekler, büyük oranda (%863,6) düğünlerini memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirmeye etmektedirler. Büyük oranda memleketlerinde olduğu gibi gerçekleştirilen bu düğünlere katılanlar da çoğunlukla (%59,6) Afgan göçmenidir.

Edilen gözlemlere dayanarak düğünlerin yukarıda belirtilenlerde daha fazla kapalı bir şekilde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Aile içinde gerçekleştirilen, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı eğlendiği düğünlerde Afgan göçmeni dışında insanların katılımı son derece sınırlıdır

Köy halkının Ceylanpınar ile ilgili sosyal/siyasal yaşam ile ilgili alınan kararlaraneredeyse hiç yoktur. Bunun en temel sebebi Özbeklerin kendilerini yabancı görmesi, buraya ait hissetmemesidir. Bir diğer ifade ile, kendilerini ilçe halkına, ilçe halkını da kendilerine yabancı gören bu insanlar, kendilerini yaşadıkları ilçeye ait olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Gerçekten hane halkı reislerini yarıdan fazlası (%53) yabancı oldukları için kararlara dahil edilmediklerini, %15,3'ü de yabancı oldukları için kendileri katılmak istemediklerini ifade etmiştir. Görüşülenlerin %1,6 sı burasının kendi yerleri olmadığını belirterek "biz" ve "öteki" ayrımı yapmaktadır. Diğer taraftan önemli bir kesim (%16,9) fiziksel olarak uzaklığı bir neden olarak ileri sürerken, % 13,1'i de sayısal olarak azınlıkta olmalarını neden olarak göstermektedir.

Diğer gruplar ile girilen ilişkilerde otantik kültürün kaybolmaması yönünde gösterilen hassasiyet, anavatanlarında uzakta yaşayan grupların en temel bir özelliğidir. Aycıca, "biz" kavramına yapılan aşırı vurgu, grubun dışındaki herkesi "öteki"leştirerek, içe doğru bir kapanmayı yaratmaktadır.

Bu özelliği ile klasik diasporik grupların özelliğini yansıtan Özbekler, klasik diyasporaların en belirgin özelliği olan, sürekli bir anavatana yönelik geri dönüş eğilimini taşımamaktadırlar. Görüştüğümüz insanların büyük çoğunluğu (%94,5) yaşadıkları yerden başka bir yere göç etmeyi düşünmemektedir. Başka bir yere göç etmeyi düşünenlerin oranı %5,5 olarak gözlenmiştir.

Gözlemler ve yapılan odak grup görüşmelerinde insanların dışarıyla ilişki kurmada çekingen davrandığı görülmektedir. Birinci kuşak bireylerde çok belirgin olarak bu tutum gençlerde de büyük oranda fark etmemektedir.

İstanbul’da çalışan gençlerle yapılan görüşmelerde de bu tutum belirgin bir şekilde gözlenmektedir. Büyük şehirlere çalışmaya giden evli gençlerin içinde eşini beraberinde götürene rastlanılmamıştır. Tamamı Türkiye’de doğmuş, Türk okullarında okumuş bu gençlerin hiç birisi çalıştığı veya bir yere göç etmeyi düşünmemektedir. Bunun nedeni sorulduğunda, çoğunluğunun “biz” ve “öteki” temelinde açıklamalar yaptığı görülmüştür. Çoğunluğunun “kendilerinden” olduğu bu köyde, dayanışmanın yoğun olduğunu, burada kültürlerini rahatça ifade yaşadıklarını belirten gençler, başka yerlerde kendileri için yaşamın zor olduğunu beyan etmişlerdir.

Edinilen gözlemlere göre, anavatanlarına geri dönmeyi pek düşünmeyen Özbek’ler, buldukları köyden başka bir yere de göç etmeyi pek düşünmemektedirler. Gözlemlerimizde sadece birinci kuşaktan insanlar değil, Türkiye’de doğmuş, burada okumuş ve çoğu anavatanları hiç görmemiş gençlerin de otantik kültürün devamı ve yeniden kurulması noktasında olduğu kadar, yöredeki diğer gruplar ilişki geliştirme noktasında yaşlılardan pek farklı düşünmediği gözlenmiştir. Yöredeki diğer gruplardan insanlar ile ilişkileri sınırlı ve onlar da, başka gruplardan evlenmeye pek sıcak bakmaz iken özellikle Özbek kızlarının başka gruptan insanlar ile evlenmelerine çok daha mesafeli yaklaşmaktadır.

Sonuçta, birbirini açıkça reddetmeyen iki grubun kolay kaynaş(a)madığı saptanmış, kimliklerin farklı olduğu ve güçlü bir aidiyet vurgusu ile çizilen sınırların güçlendirildiği, bir diğer deyişle güçlü bir sosyal bütünleşmenin gerçekleşmesinin engellendiği görülmüştür.

### Kaynakça

AKER, A. T. , (2006), Ruhsal Süreçler Açısından Zorunlu Göç ve Yerinden Edilme, *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek*, Tesev yayınları, İstanbul.

BUZ, S.,(2004), *Zorunlu Çıkış Zorlu Kabul: Mültecilik*, SGDD Yayınları, Ankara,

GÜN, Z. , (2001), Göç ve Ruh Sağlığı, *Türkiye’de İnsan Hakları Hareketi Konferansı*, TİHV, Ankara,

KAYA, A. ,(2005) Türkiye’de Çerkez Diasporası: Diasporada Kültürel Tözün Yeniden Üretimi, Türk(İye) Kültürleri, Der: Gönül Putlar, Tahire Erman, Ankara Kültür Araştırmaları Derneği:

OKÇAY, H. , (1997), İzmir Sefarad Musevileri: Azınlık Kimliğinin Sosyolojik Değerlendirmesi, *Cumhuriyet, Kimlik ve Demokrasi*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

## دراسة تطبيقية في واقع مرويات المتهمين بالضعف في الصحيحين

الدكتور: حذيفة شريف الخطيب\*

## مقدمة

بما أن الصحيحين: صحيح البخاري وصحيح مسلم يعدان أصح كتابين بعد كتاب الله عند المسلمين، فإن دراستهما والبحث فيهما يكتسب أهميته من هذه الناحية، ثم إن اتهام بعض رواتهما بالضعف يعني الطعن في جزء مهم من مصادر التشريع الإسلامية، وبما أن اتهام بعض رواتهما بالضعف قد حصل؛ فإن هذا يستدعي دراسة لهؤلاء الرواة ومروياتهم في الصحيحين وتبين منهج الشيخين في التخريج لهم، وهل يصح التخريج لهم على أي وجه كان؟! أم ينبغي فهم كيفية تخريج الشيخين لهما! ومن هنا جاء هذا البحث؛ لتتبع روايات هؤلاء الرواة الموصوفين بلفظة الضعف ومشتقاتها، ودراسة صنيع الشيخين في تخريجها.

وبعد تتبعي ما كتب عن الصحيحين من دراسات قديمة ومعاصرة لم أقف على دراسة خاصة تناولت هذا الموضوع بالبحث، لكنه ذكر عام لبعض الرواة المتهمين بالضعف:

أولاً: دراسة للحاكم النيسابوري، سماها "المدخل إلى معرفة رجال الصحيحين".

ثانياً: دراسة الحافظ ابن حجر في كتابه هدي الساري.

ولم أقف على دراسة معاصرة تناولت هذا الموضوع مباشرة، أو ضمن مباحثها، سوى ثلاثة أبحاث ضمن ثلاث رسائل جامعية:

-الأولى: منهج الإمام البخاري في الجرح والتعديل للدكتور محمد سعيد حوى، فقد عقد فصلاً جعل فيه مصطلح ضعيف عند البخاري من مراتب الترك.

-الثانية: الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، للدكتور محمد الطويلة، تكلم في أحد مباحثه عن طبقات الرواة والرواية عن الضعفاء عند مسلم، وذكر وجوه صنيع مسلم في التخريج عن هؤلاء المضعفين، ووضح أن في تخرجه لهؤلاء على هذه الوجوه ينفي عليه أي انتقاد.

-الثالثة: الإمام ابن حبان ومنهجه في الجرح والتعديل، للدكتور عذاب الحمش فقد فيه بحثاً عن الرواة المضعفين ومروياتهم عند الإمام ابن حبان، وراح يدافع عن ابن حبان في تخرجه لبعض الضعفاء، الأمر الذي قاده إلى جمع ملحق أودع فيه الرواة الذين ضعفهم ابن حبان ممن خرج لهم البخاري ومسلم؛ ليخلص إلى أن التخريج عن ضَعْف؛ منهج جميع المحدثين من أصحاب الصحاح وغيرهم.

هذا ما وقفت عليه مما يخص مصطلح ضعيف! مع التذكير بأن مراجعة كتب الجرح والتعديل وكتب العلل التي تناولت أحاديث الصحيحين؛ تُوقف على كثير من ذلك.

\*الأستاذ المساعد في كلية الإلهيات، جامعة حران، شانلي أورفة، تركيا [dr.hothifa@hotmail.com](mailto:dr.hothifa@hotmail.com)

ومن خلال اطلاعي الاستقرائي على المتهمين بالضعف في تهذيب التهذيب على رواة خراج لهم البخاري ومسلم؛ توضّح لي أن عددهم مئة واثنتان وتسعون راوياً، وهذا رقم عالٍ، لا يتناسب ظاهره مع ما نعرفه من اتفاق العلماء على صحة أحاديث الصحيحين، فأردت الكتابة في هذه المسألة؛ حتى تُفهم فهماً علمياً صحيحاً. وقد قسمت هذا البحث إلى مبحثين: مبحث يدرس الجانب النظري، أما المبحث الثاني فهو دراسة تطبيقية لبعض الرواة وتراجمهم ومروياتهم في الصحيحين.

### المبحث الأول: الدراسة النظرية.

#### المطلب الأول: إطلاقات مصطلح ضعيف حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

أولاً: دلالة مصطلح ضعيف في اللغة والاصطلاح: ضعيف لغة: قال الفيروزآبادي: الضعْفُ، ويضم ويحرك: ضد القوة، ضَعْفٌ، ككُرْمٍ ونَصْرٍ، ضَعْفًا، وضَعْفًا، وضَعْفًا، وضَعْفًا، فهو: ضعيف، وضَعُوفٌ، وضَعْفَانٌ، الجمع: ضعاف وضُعفاء وضَعْفَةٌ وضَعْفَى...، قال: وضعفه -أي الحديث-: نسبه إلى الضعف<sup>(1)</sup>.

والحديث الضعيف اصطلاحاً: هو الحديث الذي لا يستجمع شروط الحديث الصحيح أو الحسن<sup>(2)</sup>.

والرجل الضعيف: هو إما ضعيف الجسم أو العقل أو العلم، وضعف الراوي إما في حديثه وعلمه أو ذاكرته وعقله، ولا تعلق للضعف بالجسم إلا من باب: العقل السليم في الجسم السليم، ولا دخل للإمكانات المادية في الضعف والقوة، إلا من جهة قبول جوائز الحكام أو أخذ الأجرة على التعليم، ولم يترك أحد من أصحاب الصحاح إخراج حديث راوٍ لأنه كان يأخذ جوائز السلطان، وأما أخذ الأجرة على التعليم فلم يترك أحد حديث من فعل هذا، وقد وجدت أن من وصف بالغفلة مثلاً أو بخفة الضبط أو بالوهم فإنه يقال له ضعيف، فضعف الراوي إذن يعني جرحه بلفظة من ألفاظ الجرح التي تتعلق بالعدالة أو الضبط<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: دلالات مصطلح ضعيف حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

اختلف العلماء في مصطلح ضعيف هل هو من مصطلحات درجة الاعتبار أم من مصطلحات درجة الترك، والملاحظ أن مصطلح ضعيف فيه عموم إذ قد تطل من كان متهمًا بالكذب ومن كان فاحش الخطأ، وغيرهم.

وبعد تتبعي لكلام العلماء في ثلاثة وسبعين راوياً موصوف بالضعف وجدت أن لكل عالم من العلماء المتقدمين مفهومه الخاص في مصطلح ضعيف، ولكنهم يترددون بين اعتباره من مصطلحات درجة الاعتبار وبين اعتباره من مصطلحات درجة الترك، وإذا عدنا كلام الحافظ ابن حجر في التقريب أقرب إلى الاعتدال في تقويم أحوال الرواة، فقد وجدته أطلق لفظة (صدوق) مع بعض القيود في بعض الأحيان على ستة وعشرين من هؤلاء الرواة الذين وجدت المتقدمين أطلقوا عليهم لفظة ضعيف.

ووجدته أطلق لفظة (متروك) على خمسة عشر منهم، وأطلق لفظة (ضعيف) على ثمانية وعشرين راوياً منهم. فهل لفظ صدوق في درجة متروك في درجة ضعيف؟؟ وإذا كان البخاري ومسلم قد خرّجا أحاديث لقراءة منّي راوٍ أطلق عليهم العلماء لفظة ضعيف، فهل خرّج الشيخان عن منّي متروك؟ وإذا كان الكلام بالنفي العام ففي أي المراتب نضع هؤلاء الرواة: في مرتبة الاحتجاج، أم الاعتبار، أم الترك؟ والجواب العلمي هو: لا بد من دراسة استقرائية تنتج أقاويل النقاد في هؤلاء الرواة، ولا بد من تتبع صنيع الشيخين في التعامل مع أحاديثهم، ومن ثمّ يكون الجواب الصحيح، أو الجواب الأقرب إلى الصواب على أقل

(1) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ / 1998م: ص: 829، مادة: (ضعف).

(2) السيوطي، تدریب الراوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (د.ت.ط): 1/ 179.

(3) انظر: د. عذاب الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع: 2/ 903.

تقدير.

### المطلب الثاني: مراتب الجرح والتعديل

#### أولاً: مراتب الجرح والتعديل بشكل عام.

لم يذكر الباحثون في علم الجرح والتعديل تقسيمها على مراتب قبل نهاية القرن الثالث الهجري، وقد رأيت الباحثين المعاصرين ينسبون إلى ابن أبي حاتم أنه هو أول من جمع هذه المراتب وصنفها إلى مراتب تعديل ومراتب جرح<sup>(4)</sup>. وقد حدد تلك المراتب في مقدمة كتابه الجرح والتعديل، ثم جاء من بعده فاعتمدوا مراتبه وزادوا عليها وعدلوا وفق آرائهم الخاصة وما يرونه بناء على علمهم وتجربتهم العلمية<sup>(5)</sup>.

والملاحظ أن ابن أبي حاتم قد جعل ثلاث طبقات لأهل العدالة وطبقة واحدة للترك<sup>(6)</sup>، وأهل العدالة أنفسهم عنده على طبقات ومراتب:

**-رواية مرتبة الاحتجاج:** وهم الرواة الذين يحتج بأحاديثهم من غير نظر فيها غالباً، وهم من وصفوا بالحافظ والإمام والثقة ونحوها من العبارات المشعرة بعدالته وتامة ضبطه.

**-رواية مرتبة الاختبار:** وهم الرواة السابقون الذين وجد قيد على أوصافهم العالية، كأن يقال في الواحد منهم: حافظ لكن حديثه عن فلان من شيوخه غير مقبول، أو يقال: ثقة يغرب أو يخطئ أو يخالف، أو ثقة في حديث أهل بلده، مخلط في حديث غيرهم، فمثل هذا الراوي تعرض أحاديثه كلها وفق عملية السبر والموازنة لمعرفة ما خالف فيه أو أغرب أو ضعفه الحافظ، ويحتج بما سوى ذلك من حديثه وغالب حديث هؤلاء يعده النقاد في مرتبة الحسن لذاته، ويرتقي إلى الصحة لغيره لكنه لا يصبح صحيحاً لذاته البتة.

**-رواية مرتبة الاعتبار:** وهم الرواة الذين لا يحتج بحديثهم، وإنما يعتبر برواياتهم التي يوافقون فيها الثقات، فيكون قبول رواياتهم للمجموع لا لأنها مرويات فلان، ومعظم روايات هؤلاء تكون في حيز الحسن لغيره، ومن أطلق عليه: ( صدوق : يخطئ، يغرب، يتفرد ) و( لا بأس به ) و( تعرف وتكر ) و( مقبول ) و( حسن الحديث إن شاء الله ) كلها من هذه الباب، مع بعض الاستثناءات التي تخص مصطلح صدوق.

ومن العلماء من ينزل مصطلح ضعيف، ويضعف، وضعفه، وضعفه بعض أهل العلم ويستضعف وغيرها من مشتقات مصطلح ضعيف، في هذه المرتبة، ومنهم من يجعلها في المرتبة الرابعة التالية وهي مرتبة الترك، لوجود رواية وصفوا بالضعف وترك العلماء أحاديثهم غير منتبهين إلى تخريج البخاري ومسلم عن عديدين ممن وصفوا بالضعف.

**-رواية مرتبة الترك:** وهم الرواة الذين اتهموا بوضع الحديث، وسرقته، والكذب، أو كانوا مخطئين أو مغفلين أو فحش منهم الغلط حتى استحقوا الترك، وعد مصطلح ضعيف وما يشق منه من هذه المرتبة إشكال كبير يحتاج إلى دراسة مستوعبة تطبيقية، إذ ما من واحد ممن اشترط الصحة إلا وخرج عن عدد من هؤلاء.

(4) د. نور الدين عتر، أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، الطبعة الثالثة، دار اليمامة، ودار الفرфор، (د.م.ط) 1422هـ/2001م: ص: 145-151، وقاسم علي سعد، مباحث في علم الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م: ص: 23، ود. عذاب الحمش، الإمام محمد بن حبان البستي ومنهجه في الجرح والتعديل، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم القرى، 1405هـ/1985م: 2/ 674 وما بعدها، ود. محمد سعيد حوى، منهج الإمام البخاري في الجرح والتعديل، رسالة دكتوراة من جامعة بغداد: ص: 367 وما بعدها.

(5) الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، 1371هـ/1952م: 1/ 6، 10.

(6) انظر: د. عذاب محمود الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، الطبعة الأولى، دار الفتح، عمان، الأردن، 1423هـ/2003م: 2/ 469.

أما مراتب الجرح والتعديل عند الإمام مسلم فقد وجدته قسم الرواة إلى ثلاث مراتب وذلك في مقدمة صحيحه؛ ليوضح لنا منهجه في التخريج عن الرواة بشكل عام، وبالتالي فإنه قد كفى غيره مؤونة تتبع منهجه في التخريج للرواة، وفيما يلي تقسيم مسلم للرواة بشكل عام<sup>(7)</sup>.

وهكذا أجد أن مسلماً قد قسم طبقات الرواة إلى ثلاث طبقات هي:

1. ما رواه الحفاظ المتقنون.

2. ما رواه المستورون، والمتوسطون في الحفظ والإتقان.

وقال بعد هذين القسمين: فعلى نحو ما ذكرنا من الوجوه نؤلف ما سألت من الأخبار عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم-.

3. ما رواه المتهمون عند بعض أهل الحديث أو الأكثر منهم، وقال: إنه لا يتشاغل بتخريج حديثهم، وعطف عليهم من الغالب على حديثهم المنكر أو الغلط، وأنهم مثلهم فيمسك عن حديثهم فلا يخرجهم.

وهذا تصريح من مسلم بأنه يخرج أحاديث القسمين الأولين، وأما القسم الثالث بشقيه فلا يعرج عليه، ومع هذا فقد اختلف العلماء في مراده بذلك.

ويقول د. محمد الطويلة: وصنيع مسلم الذي يؤكد تطبيقه لكلامه السابق أنه أتى بأحاديث القسمين الأول والثاني، واجتنب أحاديث القسم الثالث فلم يعرج عليه ولا تشاغل به، حيث إنه يؤخر حديث القسم الثاني بعد القسم الأول، ويخرج للقسم الثاني في المتابعات والشواهد دون الأصول، وما يرفع التفرّد عن القسم الأول، أو إذا كان لحديث القسم الثاني طرق كثيرة تقويه<sup>(8)</sup>.

\*\*\*

### المطلب الثالث:

#### أسباب اتهام الراوي بالضعف.

من خلال استقراي للرواة المتهمين بالضعف من رواة الصحيحين تبين لي أن لفظة ضعيف ومشتقاتها تشكل مرتبة من مراتب التجريح حيث إن أكثر الرواة الذين اتهموا بالضعف ذكر العلماء تفسيراً وسبباً لاتهامهم بالضعف، فكان لفظة ضعيف لفظة عامة يدخل تحتها أكثر أو كل ألفاظ التجريح.

وفيما يلي أورد أسباب تضعيف الرواة المتهمين بالضعف في الصحيحين، استنتجتها من خلال دراستي لترجمهم، أورد في هذا الجدول كم مرة كان كل منها سبباً في تضعيف الرواة:

الرقم	السبب الذي اتهم من أجله الراوي بالضعف	عدد تكراره	مرات
	الخطأ والغلط.	(44)	
	الوهم.	(44)	
	بسبب المذهب.	(23)	
	يخطئ عن راو معين أو عن أهل بلد معينة، أو في حال دون حال.	(22)	
	تضعيف بلا حجة، وبدون تفسير للجرح	(21)	

(7) انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1419هـ/ 1998م: 5/1.

(8) انظر: محمد عبد الرحمن طوالبه، الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، الطبعة الثانية، دار عمار، عمان، الأردن، 1421هـ/ 2000م: ص: 120 وما بعدها.

(13)	ضعف الحفظ أوسوؤه.	
(10)	الاختلاط والتغير والتلقن.	
(9)	التدليس.	
(9)	رواية المناكير.	
(7)	الإغراب.	
(6)	رواية المناكير عن الثقات.	
(5)	الخطأ في التضعيف.	
(4)	الالتهام بالكذب.	
(4)	لم يتابع على حديثه عن راو معين، أو لم يتابع على حديثه كله.	
(3)	إرسال الأحاديث.	
(3)	مخالفة الثقات.	
(3)	الرواية عن الكتاب والمناولة.	
(2)	الخلاف الشخصي وتنافس الأقران.	
(2)	الرواية وهو صغير.	
(2)	قلة الاشتغال بالحديث.	
(1)	التضعيف على وجه المزاح.	
(1)	الغفلة.	
(1)	لا يحسن قراءة كتبه.	
(1)	لم يرو إلا عن واحد.	
(1)	سرقة الحديث.	
(1)	الزيادة في الأسانيد.	
(1)	التصحيح.	
(1)	الخطأ إلا عن واحد.	
(1)	دخول الراوي في الولاية.	
(1)	ترك رواية أهل بلد عنه.	
(1)	لم يرو عنه إلا واحد.	
(1)	الاضطراب في حديثه.	

\*\*\*

#### المطلب الرابع: صنيع البخاري ومسلم في التخريج عن ائمه بالضعف

إن تتبع صنيع الشيخين في التخريج عن المتهمين بالضعف هو أحد أهداف هذه الدراسة ونتيجتها التطبيقية المفيدة التي توضح كيفية توجيه تخريج الشيخين لكل راوٍ متهم بالضعف، بحيث إنه لا يجوز

إطلاق قول: أن البخاري أو مسلماً خرّج لفلان أو فلان دون بيان كيفية تخريجه له، فنقول خرّج لفلان المتهم بالضعف متابعة مثلاً، ولا يجوز عند الشيخين التخريج له إلا في المتابعات... وهكذا، وفيما يلي جدول يوضح أوجه تخريج الشيخين أو أحدهما للرواة المتهمين بالضعف:

الرواة الذين روى لهم مسلم دون البخاري	الرواة الذين روى لهم البخاري دون مسلم	الرواة المشتركون بين البخاري ومسلم	طريقة التخريج للراوي المتهم بالضعف
7	4	-	روى له مقروناً بغيره
1	2	-	أخرج له لأنه ثقة عنده
3	-	-	أخرج له في الشواهد
1	-	-	أخرج له لبيان مخالفة غيره
1	-	-	أخرج له لزيادة جاء بها
-	1	-	أخرج له للإشارة إلى علة خفية
11	8	2	روى له ما له شاهد
20	5	39	رواة أكثر الرواية عنهم
-	1	-	اختار أجود حديث الراوي المتهم بالضعف



7	4	-	الراوي المتهم بالضعف عليه المدار أو هو فوق المدار
3	2	8	رواية مضعفون باعتبار خاص كالمضعف في حديثه عن راو معين أو في حال معينة
6	3	-	روى عنه وهو من شيوخه
-	1	-	روى للراوي المتهم بالضعف حتى لا يكرر الإسناد
83	59	10	روى له وقد تويع على حديثه
2	6	-	في الرغائب وفضائل الأعمال وما لا ينبغي عليه حلال أو حرام
		سويد بن سعيد   حفص بن ميسرة وغيرهما	من أخرج له الشيخان وهو ضعيف؛ لأجل علو الإسناد

والذي يظهر من الجدول السابق أن أكثر الأحاديث التي أخرجها الشيخان لرواة متهمين

بالضعف قد تويعوا عليها متابعات تقويها وتجعلها في مصاف الروايات المقبولة، ولا شك أن وجود متابعين للراوي من أقوى أسباب قبوله وقبول روايته، كما أنني لاحظت أن مرويات الرواة المكثرين عند الشيخين قد تويع عليها الرواة.

كما تأكدت أن هناك توجيهات قوية لكل رواية خرجها الشيخان لراو اتهم بالضعف، من مثل متابعة غيره له، أو أن تكون روايته بحد ذاتها متباعدة، أو أن يكون للرواية شواهد أحاديث أخرى، أو أن تكون الرواية نفسها شاهداً لغيرها من الأحاديث، أو أن تكون الرواية في الرغائب وفضائل الأعمال، وغير ذلك من التوجيهات التي تسوغ تخريج الشيخين للرواة المتهمين بالضعف، مع العلم بأنه قد يجتمع أكثر من توجيه لتخريج الشيخين لهذه المرويات، كما أنني قد درست مرويات هؤلاء الرواة وصنيع الشيخين في التخريج لهم بغض النظر هل ثبت ضعفهم أم لا، وهذا يعني أنه حتى في حال ثبوت ضعف بعضهم فإنك ستجد أن الشيخين قد خرّجوا لهم لأمر وجيه ارتأياه، والله أعلم.

وقد وجدت للإمام محمد جمال الدين القاسمي كلاماً جميلاً في توجيه تخريج أئمة الحديث لرواة ضعاف

حيث يقول تحت عنوان "الجواب عن رواية بعض كبار الأئمة عن الضعفاء" قال الإمام النووي في شرح مسلم: "قد يقال لم حدث هؤلاء الأئمة عن هؤلاء مع علمهم بأنهم لا يحتج بهم، ويجب عنه بأجوبة: أحدها: أنهم رويها ليعرفوها وليبينوا ضعفها؛ لئلا يلتبس في وقت عليهم أو على غيرهم أو يتشككوا في صحتها.

**الثاني:** أن الضعيف يكتب حديثه ليعتبر أو يستشهد ولا يحتج به على انفراده.

**الثالث:** رواية الراوي الضعيف يكون فيها الصحيح والباطل فيكتبونها ثم يميز أهل الحديث والإتقان بعض ذلك من بعض، وذلك سهل عليهم معروف عندهم، وبهذا احتج سفيان رحمه الله حين نهى عن الرواية عن الكلبي، فقيل له: أنت تروي عنه؟ فقال: "أنا أعلم صدقة من كذبه".

**الرابع:** أنهم قد يروون عنهم أحاديث الترغيب والترهيب، وفصائل الأعمال، والقصاص، وأحاديث الزهد، ومكارم الأخلاق، ونحو ذلك، مما لا يتعلق بالحلال والحرام، وسائر الأحكام، وهذا الضرب من الحديث يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل فيه ورواية، ما سوى الموضوع منه والعمل به؛ لأن أصول ذلك صحيحة مقررة في الشرع معروفة عند أهل.

وعلى كل حال فإن الأئمة لا يروون عن الضعفاء شيئاً يحتجون به على انفراده في الأحكام، فإن هذا شيء لا يفعله إمام من أئمة المحدثين ولا محقق من غيرهم من العلماء، وأما فعل كثيرين من الفقهاء أو أكثرهم ذلك واعتمادهم عليه فليس بصواب بل قبيح جداً، وذلك لأنه إن كان يعرف ضعفه لم يحل له أن يحتج به، فإنهم متفقون على أنه لا يحتج بالضعيف في الأحكام، وإن كان لا يعرف ضعفه لم يحل له أن يهجم على الاحتجاج به من غير بحث عليه، بالتفتيش عنه إن كان عارفاً، أو بسؤال أهل العلم به إن لم يكن عارفاً انتهى<sup>(9)</sup>.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط في حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة، فيروون عنه لأجل الاعتبار به والاعتضاد به، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً، حتى قد يحصل العلم بها....."<sup>(10)</sup> انتهى، وروى الإمام ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله في باب الرخصة في كتابة العلم عن سفيان الثوري أنه قال: إني أحب أن أكتب الحديث على ثلاثة أوجه: حديث أكتبه أريد أن أتخذه ديناً، وحديث رجل أكتبه فأوفقه لا أطرحه ولا أدن به، وحديث رجل ضعيف أحب أن أعرفه ولا أعيا به، وقال الأوزاعي: "تعلم ما لا يؤخذ به كما تتعلم ما يؤخذ به"<sup>(11)</sup>،<sup>(12)</sup>.

### المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

#### تراجم بعض من اتهم بالضعف من رواة الصحيحين وبعض مروياتهم فيهما

تمهيد: إن التطبيق العملي للإطلاقات النظرية، وتتبع صنيع البخاري ومسلم في التخريج عن اتهم بالضعف هو هدف هذه الدراسة، حيث إن الإطلاقات العامة غير المنبئية على استقرارات وتتبع دقيق تبقى مجرد نظريات لا توضح المنهج ولا تخرج بنتائج علمية صحيحة؛ لذا فإني قد اخترت أن أتتبع الرواة المتهمين بالضعف -وأعني هنا المتهمين بلفظة ضعيف ومشتقاتها- عند البخاري ومسلم في صحيحهما - دون المعلق عند البخاري وما هو في المقدمة عند مسلم، وذلك لأن هؤلاء ليسوا على شرط البخاري ومسلم أصلاً-، وذلك بجمع الرواة المتهمين بشتى اشتقاقات لفظة الضعف من خلال تهذيب الكمال، وتهذيب

(9) النووي، شرح صحيح مسلم: 1/ 125.

(10) ابن تيمية، نقي الدين، مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، بيروت، (د.ت.ب): 17/ 506.

(11) الباجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح، تحقيق: د. أبو لبابة حسين، الطبعة الأولى، دار اللواء، الرياض، 1406هـ/ 1986م: 1/ 290.

(12) الفاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ/ 1979م: 1/ 116.

التهديب، وتقريبه، ومن التعديل والتجريح للباقي.

إن ما يعنيني في هذه الدراسة هو بيان منهج الشيخين في تخريج هذه الأحاديث، وليس الحكم النهائي عليها، فبعد أن أخرج الحديث أدرس مداره وأبين هل خرّج له في المتابعات أو في الشواهد، وهل للحديث متابعات أو شواهد أم لا؟ وبذلك تكون دراسة الحديث قد تمّت، تمهيداً للدراسة النظرية التي جعلت لها المبحث الأول أوضح فيه منهج الشيخين في التجريح عن الضعفاء.

وفيما يلي أورد تراجم ومرويات بعض الأمثلة على هؤلاء الرواة:

#### المطلب الأول: رواية متهمون بالضعف اتفق البخاري ومسلم على التخرّج لهم وبعض مروياتهم.

اتفق البخاري ومسلم على الإخراج لسنة وستين راوياً متهماً بالضعف، وأكثر هؤلاء الرواة المشتركين بين البخاري ومسلم أكثرُ الشيخان من التخرّج لهم، وقد ارتأيت ألا أخرج حديث المكثّرين كله، ذلك أن التطويل لا يناسب هذه الدراسة، وقد جعلت الحد الأعلى للأحاديث التي أخرجها للراوي الواحد خمسة أحاديث، وإن كان أكثر من ذلك ذكرت أين روى، وأخرّج واحداً من أحاديثه، وعدد مروياته وتوجيهها مختصراً لتخرّج الشيخين له، وفيما يلي أورد تراجم وأحاديث بعض الرواة المتهمين بالضعف الذين اتفق الشيخان على الإخراج لهم؛ وذلك لصعوبة إيرادهم جميعاً في هذا البحث:

1. إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، أبو إسحاق المدني، نزى بغداد: ثقة حجة، تكلم فيه بلا قادح، من الثامنة، مات سنة خمس وثمانين (ع) (13).

روى عن عشرين شيخاً منهم: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (خ م د س ق) وروى عنه خمسة وستون راوياً منهم: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي (م) (14).

يقول عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: ذكر عند يحيى بن سعيد عقيل وإبراهيم بن سعد فجعل كأنه يضعفهما يقول: عقيل وإبراهيم! ثم قال أبي: إيش ينفع هذا، هؤلاء ثقات لم يخبرهما يحيى القطان (15) وقال صالح جزرة: سماعه من الزهري ليس بذلك لأنه كان صغيراً حين سمع من الزهري (16) وقال ابن عدي: هو ثقة من ثقات المسلمين، كلام من تكلم فيه فيه تحامل وأحاديثه عن الزهري وغيره مستقيمة (17) وقال أحمد: أحاديثه مستقيمة (18).

قال ابن سعد وابن معين وأحمد والعجلي وأبو حاتم والذهبي وابن حجر: ثقة، زاد ابن معين وابن حجر: حجة، وزاد ابن سعد: كثير الحديث وربما أخطأ في الحديث (19) وقال ابن حبان: من متقني أهل المدينة وساداتهم (20) وترجمه البخاري في الكبير ولم يذكره بجرّح أو تعديل (21) وأورده ابن حبان في الثقّات (22) قال

(13) ابن حجر، تقريب التهذيب: (177).

(14) المزي، تهذيب الكمال: 88 / 2 (174).

(15) الذهبي، ميزان الاعتدال: 33 / 1، و ابن حجر، مقدمة الفتح: 460 / 1.

(16) ابن حجر، مقدمة الفتح: 388 / 1.

(17) الجرجاني، عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1988م: 246 / 1 (77).

(18) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 101 / 2 (283).

(19) الزهري، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط): 322 / 7، والعجلي، معرفة الثقّات: 201 / 1 (24) وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 101 / 2 (283) والذهبي، ميزان الاعتدال: 33 / 1، وابن حجر، مقدمة الفتح: 388 / 1.

(20) ابن حبان، محمد البستي، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: م. فلايشهر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1959م: 141 / 1 (1116).

(21) البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، (د.ت.ط): 288 / 1 (928).

ابن حجر: أخرج له الجماعة(23).

قلت: له عند البخاري مئة وواحد وستون رواية، وعند مسلم مئة وتسع روايات، وكما هو واضح فالقول بتضعيفه غير قوي وردّه بعض العلماء، إضافة إلى توثيق عدد كبير من العلماء له، وهذه إحدى مروياته عند الشيخين:

قال البخاري: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلَ بْنَ هِشَامٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لِأَبِي طَالِبٍ: (يَا عَمَّ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ) فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَنْتَ رَغَبٌ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَعْضُهَا عَلَيْهِ وَيُعَوِّدَانِ بِتِلْكَ الْمَقَالَةِ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَأَبَى أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَمَا وَاللَّهِ لَأَسْتَعْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنَا عَنْكَ) فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ: (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ... (24) الْآيَةَ(25)).

قلت: مدار حديث الباب على ابن شهاب الزهري، رواه عنه: صالح بن كيسان، ومعمربن راشد، وشعيب بن أبي حمزة الأموي، فأصبح إبراهيم بن سعد متابعا على حديثه دون مدار الحديث، وهذا يعني أنه لا حرج على البخاري في التخريج له ما دام متابعا على حديثه.

\*\*\*

2. إسماعيل بن زكريا بن مرة الخُلُقاني، أبو زياد الكوفي، لقبه شُفُوصا: صدوق يخطئ قليلاً، من الثامنة، مات سنة أربع وتسعين ومئة، وقيل قبلها (ع) (26).

روى عن خمسة وثلاثين راوياً منهم: سليمان الأعمش (م) وروى عنه ثلاثة عشر راوياً منهم: أبو الربيع سليمان بن داود الزهراني (خ م) (27).

قال الليث بن عبيدة عن ابن معين، وأحمد بن ثابت عن أحمد: **ضعيف** (28) وقال الميموني عن ابن معين وأحمد، والعجلي: **ضعيف الحديث** (29) وقال أحمد: أما الأحاديث المشهورة التي يروونها فهو فيها مقارب الحديث صالح، ولكنه ليس ينشر صدر له، هو شيخ ليس يعرف هكذا يريد بالطلب (30) وقال ابن معين:

(22) ابن حبان، محمد البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1395هـ/ 1975م: 7/6 (6485).

(23) ابن حجر، مقدمة الفتح: 388/1.

(24) التوبة: آية: (113).

(25) أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1421هـ/ 2000م: في كتاب الجنائز باب إذا قال المشرك عند الموت: لا إله إلا الله (ح: 1360) والمناقب (ح: 3884) وتفسير القرآن (ح: 4675، 4772) والأيمان والنذور (ح: 6681).

(26) ابن حجر، تقريب التهذيب: (445).

(27) المزي، تهذيب الكمال: 92/3 (445).

(28) العقيلي، الضعفاء الكبير: 78/1 (84) وانظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 260/1 (551).

(29) أحمد بن حنبل، علل الحديث: 172/1 (72) والعجلي، معرفة الثقات: 226/1 (90) وانظر: المزي،

تهذيب الكمال: 92/3 (445).

(30) أحمد بن حنبل، **علل الحديث ومعرفة الرجال**، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، 1409هـ/ 1989م: 193/1 (173) وانظر: أحمد، العلل ومعرفة الرجال: 495/2 (3273).

يحيى بن زكريا بن أبي زائدة أحب إليّ في الحديث منه<sup>(31)</sup> وقال النسائي: ليس بالقوي<sup>(32)</sup>.  
وقال أبو داود عن أحمد، وابن معين: ما كان به بأس<sup>(33)</sup> وقال النسائي: أرجو أن لا يكون به بأس<sup>(34)</sup>  
وقال ابن المديني: كان ابن مهدي يروي عنه، وكان أصحابكم البغداديون يرووا عنه<sup>(35)</sup> قال أبو حاتم: هو  
صالح، وحديثه حديث مقارب<sup>(36)</sup> وقال ابن معين: صالح الحديث، قيل له: أفحجة هو؟ قال: الحجة شيء  
آخر<sup>(37)</sup> وقال مرة: صالح<sup>(38)</sup> وقال عبد الرحمن ابن خراش والذهبي: صدوق، زاد الذهبي: شيعي<sup>(39)</sup> وقال  
ابن عدي: له من الحديث صدر صالح، وهو حسن الحديث يكتب حديثه<sup>(40)</sup> وقال ابن معين، والفضل بن زياد  
عن أحمد، وأبو داود: ثقة<sup>(41)</sup> وترجم له ابن حبان في ثقاته<sup>(42)</sup> وقال الحاكم: قد احتجنا جميعاً به<sup>(43)</sup> وأورده  
البخاري في الكبير ولم يذكره بجرح أو تعديل<sup>(44)</sup> قال المزي: روى له الجماعة<sup>(45)</sup>.

قلت: له عند البخاري أربعة أحاديث، وعشر روايات عند مسلم توبع عليها ولها شواهد كما ظهر لي من  
خلال تتبع سريع للأسانيد<sup>(46)</sup> واحتجاج البخاري ومسلم به يدل على قبوله عندهما وأخذهما بقول من قال  
بتوثيقه، إضافة إلى أن ابن معين وأحمد اللذان ضعفاه نجدتهما يوثقانه أيضاً في رواية أخرى، ولعل تخريج  
إحدى مروياته يوضح صنيع الشيخين في التخريج له:

قال البخاري: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَاءَ: حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ،  
عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: سَمِعَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَجُلًا يُثْنِي عَلَى رَجُلٍ

- <sup>(31)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدارمي]: ص: 76 (174).  
<sup>(32)</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب: 260/1 (551) [لم أجد هذا عند النسائي].  
<sup>(33)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدقاق]: ص: 111 (280) و يحيى بن معين، معرفة الرجال (الجزء الأول)  
[رواية ابن محرز] تحقيق: محمد كامل الفصار، الطبعة الأولى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1405هـ/  
1985م: 85 /1 (287) وأحمد بن حنبل، سؤالات أبي داود: ص: 366.  
<sup>(34)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 92/3 (445) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 260/1 (551) والباجي، التعديل  
والتجريح: 367/1 (67).  
<sup>(35)</sup> علي بن الديني وابن أبي شيبه وابن نمير، معرفة الرجال (الجزء الثاني)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ  
وغزوة بدير، الطبعة الأولى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1405هـ/ 1985م: 204 /2 (279).  
<sup>(36)</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 170/2 (570).  
<sup>(37)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدقاق]: ص: 111 (358).  
<sup>(38)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية ابن الجنيد]: ص: 475 (827).  
<sup>(39)</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال: 228/1 (878) والذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة:  
246/1 (375) وانظر: المزي، تهذيب الكمال: 92/3 (445) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 260/1  
(551).  
<sup>(40)</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 317/1 (142).  
<sup>(41)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 266 /3 (1250) وسؤالات الأجري أبا داود: 233 /1 (292)  
وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 170/2 (570) والباجي، التعديل والتجريح: 367/1 (67) والمزي،  
تهذيب الكمال: 92/3 (445) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 260/1 (551).  
<sup>(42)</sup> ابن حبان البستي، الثقات: 44/6 (6648).  
<sup>(43)</sup> الحاكم، المدخل إلى الصحيح: 183 /4.  
<sup>(44)</sup> البخاري، التاريخ الكبير: 355 /1 (1121).  
<sup>(45)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 92/3 (445).  
<sup>(46)</sup> مروياته عند البخاري: (ح: 2118، 2294، 2663، 2890، 2955، 5442، 6060، 6083، 6320، 7393) وعند مسلم: (279، 406، 597، 649، 1477، 1863، 2240، 2341، 2662، 3001).

وَيُطْرِيهِ فِي الْمُنْحَةِ فَقَالَ: (أَهْلَكْتُمْ أَوْ قَطَعْتُمْ ظَهَرَ الرَّجُلِ)<sup>(47)</sup>.

قلت: مدار حديث الباب على أبي جعفر محمد بن صباح، رواه عنه البخاري ومسلم وأحمد، فغدا إسماعيل بن زكريا فوق مدار الحديث، وللحديث شاهد من حديث أبي بكرة نفع بن الحارث الثقفي نحوه<sup>(48)</sup> قال ابن حجر: ليس له في البخاري سوى أربعة أحاديث: ثلاثة منها أخرجها من رواية غيره بمتابعته، والرابع أخرجها... في قصة الرجل الذي أثنى عليه... ولهذا شاهد من حديث أبي بكرة وغيره<sup>(49)</sup> وهذا يعني أن البخاري قد أخرج له ما له شاهد عنده، وهذا يزيل أي حرج على البخاري في تخريج هذا الحديث له.

\*\*\*

3. وهب بن منبه بن كامل اليماني، أبو عبد الله الأبنوي: ثقة، من الثالثة، مات سنة بضع عشرة (خ م د ت س ف) <sup>(50)</sup>.

روى عن أربعة عشر شيخاً منهم: أخوه همام بن منبه (خ م د ت س). وروى عنه سبعة وعشرون راوياً منهم: عمرو بن دينار (خ م ت س) <sup>(51)</sup>.

وقال عمرو بن علي الفلاس: كان ضعيفاً<sup>(52)</sup> وقال الذهبي: من أحبار علماء التابعين، وكان ثقة صادقاً كثير النقل من كتب الإسرائيليات، وقد ضعفه الفلاس وحده ووثقه جماعة<sup>(53)</sup> وقال ابن حجر: وثقه الجمهور، وشذ الفلاس فقال: كان ضعيفاً، وكان شبهته في ذلك أنه كان يتهم بالقول بالقدر، وصنف فيه كتاباً، ثم صح أنه رجع عنه، قال حماد بن سلمة عن أبي سنان: سمعت وهب بن منبه يقول: كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعة وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء، من جعل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر، فتركت قولي، وليس له في البخاري سوى حديث واحد عن أخيه همام عن أبي هريرة في كتابة الحديث، وتابعه عليه معمر عن همام<sup>(54)</sup>. قال المزني: روى له بن ماجه في التفسير، والباقون<sup>(55)</sup>.

قلت: له عند البخاري حديث، وآخر عند مسلم:

-الحديث الأول: قال البخاري: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو قَالَ: أَخْبَرَنِي وَهْبُ بْنُ مَنْبَهٍ، عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ. تَابَعَهُ مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ<sup>(56)</sup>.

<sup>(47)</sup> أخرج البخاري في كتاب الأدب، باب ما يكره من التمداح (ح: 6060) والشهادات، باب ما يكره من الإطناب في المدح.. (ح: 2663) ومسلم في الزهد والرقائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه لإفراط.. (ح: 3001) وأحمد بن حنبل، المسند، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت.ط) في أول مسند الكوفيين (ح: 19193).

<sup>(48)</sup> أخرج البخاري، في كتاب الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه (ح: 2519) ومسلم في الزهد والرقائق، باب النهي عن المدح.. (ح: 3000).

<sup>(49)</sup> ابن حجر، مقدمة الفتح: 1/ 391.

<sup>(50)</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب: (7485).

<sup>(51)</sup> المزني، تهذيب الكمال: 140 / 31 (6767).

<sup>(52)</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب: 147 / 11 (288).

<sup>(53)</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال: 4 / 352.

<sup>(54)</sup> ابن حجر، مقدمة الفتح: 1 / 450.

<sup>(55)</sup> المزني، تهذيب الكمال: 140 / 31 (6767).

<sup>(56)</sup> أخرج البخاري في كتاب العلم، باب كتابة العلم (ح: 113) والترمذي في العلم باب ما جاء في

قلت: مدار حديث الباب على همام بن منبه، رواه عنه: معمر بن راشد، ووهب بن منبه، فيكون وهب بذلك متابعاً على حديثه، ولا حرج على البخاري في التخريج له ما دام قد توبع على حديثه.

-الحديث الثاني: قال مسلم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنْبِهِ، عَنْ أَخِيهِ هَمَّامٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: (لَا تُلْحَقُوا فِي الْمَسْأَلَةِ فَوَائِدَ اللَّهِ لَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا فَنُخْرِجَ لَهُ مَسْأَلَتَهُ مِنِّي شَيْئًا وَأَنَا لَهُ كَارِهِ فَيَبَارِكَ لَهُ فِيمَا أُعْطِيَتْهُ).

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ: حَدَّثَنِي وَهْبُ بْنُ مُنْبِهِ وَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فِي دَارِهِ بَصْنَعَاءَ فَأَطْعَمَنِي مِنْ جُوزَةٍ فِي دَارِهِ، عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ، فَذَكَرَ مِثْلَهُ<sup>(57)</sup>.

قلت: مدار حديث الباب على سفيان بن عيينة، فغدا وهب بن منبه فوق المدار، وبما أن القول بتضعيفه غير قوي فلا شيء في اعتماد مسلم له في الإسناد، كما أن هذا الحديث من روايته عن أخيه، ومن المعروف أن الراوي يتقن الرواية عن أخيه لاعتنائه بها، إضافة إلى أن معنى الحديث ورد في الآية القرآنية: (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا)<sup>(58)</sup>.

\*\*\*

**المطلب الثاني: الرواة المتهمون بالضعف الذين انفرد البخاري عن مسلم بالتخريج لهم وبعض مروياتهم.**

أخرج البخاري عن خمسة وأربعين راوياً متهماً بالضعف منفرداً عن مسلم، وبهذا يكون البخاري قد روى أقل بكثير من مسلم عن رواة متهمين بالضعف، وفيما يلي تراجم وأحاديث بعض الرواة المتهمين بالضعف ممن روى لهم البخاري دون مسلم:

\*\*\*

1. أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرِ الْمَخْزُومِيُّ، مولى عمرو بن حريث، أبو بكر الكوفي: صدوق له أوهام، من التاسعة، مات سنة سبع وتسعين ومئة (خ ت)<sup>(59)</sup>.

روى عن عشرين شيخاً منهم: هاشم بن هاشم الزهري (خ)<sup>(60)</sup> وروى عنه اثنان وعشرون راوياً منهم: محمد بن سلام البيكندي (خ)<sup>(61)</sup>.

قال الدارقطني: **ضعيف**، يعتبر بحديثه<sup>(62)</sup> وقال عثمان الدارمي: قلت لابن معين: عطاء بن المبارك تعرفه؟ قال: من يروي عنه؟ قلت: ذاك الشيخ الضعيف أحمد بن بشير، قال: مه! كأنه تعجب من ذكرى أحمد بن بشير فقال: لا أعرفه، قال عثمان: أحمد بن بشير كان من أهل الكوفة ثم قدم بغداد وهو متروك<sup>(63)</sup> قال

الرخصة فيه (ح: 2668) والمناقب باب مناقب أبي هريرة (ح: 3841).<sup>(57)</sup> أخرج مسلم في كتاب الزكاة باب النهي عن المسألة (ح: 1038) والنسائي في الزكاة باب الإلحاف في المسألة (ح: 2593) وأحمد في مسند الشاميين (ح: 16450) والدارمي في السنن، في الزكاة، باب التشديد على من سال وهو غني (ح: 1644).

<sup>(58)</sup> البقرة: آية: (273).

<sup>(59)</sup> ابن حجر، تقريب التقريب: (13).

<sup>(60)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 273/1 (14).

<sup>(61)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 273/1 (14).

<sup>(62)</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 4/46 (1653) وانظر: المزي، تهذيب الكمال: 273/1 (14) والذهبي،

ميزان الاعتدال: 308/85 (1) [لم أجده هذا عنده].

<sup>(63)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدارمي]: ص: 184 (664).

أبو بكر الخطيب: ليس أحمد بن بشير الذي روى عن عطاء بن المبارك مولى عمرو بن حريث الكوفي ذلك ببغداد، وأما أحمد بن بشير الكوفي فليست حاله الترك، وإنما له أحاديث تفرد بروايتها، وقد كان موصوفاً بالصدق<sup>(64)</sup> قال ابن حجر: كان هذا هو السرّ في تكتية المصنف (البخاري) له ليمتاز عن قرينه الضعيف<sup>(65)</sup>.

ترجم له العقيلي في الضعفاء<sup>(66)</sup> وقال ابن حبان: ينفرد بالمناكير عن المشاهير<sup>(67)</sup> وقال ابن معين: قد رأيتُه وكتبت عنه لم يكن به بأس إلا أنه كان يقين<sup>(68)</sup> وزاد مرة: ليس بحديثه بأس<sup>(69)</sup> وقال النسائي: ليس بحديثه بأس، ليس بذاك القوي<sup>(70)</sup>.

وقال أبو حاتم: محله الصدق<sup>(71)</sup> وقال أبو زرعة: صدوق<sup>(72)</sup> وقال الباجي: صدوق إلا أنه ليس بالحافظ فإذا خالف الحفاظ كان حديثهم أولى<sup>(73)</sup> وقال أبو بكر بن أبي داود: كان ثقة، كثير الحديث، ذهب حديثه فكان لا يحدث<sup>(74)</sup> وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة، وهذه الأحاديث التي ذكرتها أنكروا ما رأيت له، وهو في القوم الذين يكتب حديثهم<sup>(75)</sup>.

وقال ابن نمير: كان صدوقاً حسن المعرفة بأيام الناس حسن الفهم، وكان رأساً في الشعبية، أستاذاً يخاصم فيها، فوضعه ذلك عند الناس<sup>(76)</sup> قال الذهبي: الشعبية: هم الذين يفضلون العمم على العرب<sup>(77)</sup> وترجمه البخاري في الكبير ولم يذكره بجرح أو تعديل<sup>(78)</sup>.

قال ابن حجر: أخرج له البخاري حديثاً واحداً تابعه عليه مروان بن معاوية وأبو أسامة وهو في كتاب الطب، فأما تضعيف النسائي له فمشعر بأنه غير حافظ، وأما كلام عثمان الدارمي فقد رده الخطيب بأنه اشتبه عليه براو آخر اتفق اسمه واسم أبيه وهو كما قال الخطيب رحمه الله تعالى<sup>(79)</sup> وقال المزي: روى له البخاري والترمذي وابن ماجه<sup>(80)</sup>. قلت: أخرج له البخاري حديثاً واحداً.

قال البخاري: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ أَبُو بَكْرٍ: أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي

<sup>(64)</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 4/46 (1653).

<sup>(65)</sup> ابن حجر، فتح الباري: 249/10 (5443).

<sup>(66)</sup> العقيلي، الضعفاء الكبير: 128/1 (156).

<sup>(67)</sup> ابن حبان البستي، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: 140/1 (63).

<sup>(68)</sup> يُقَيَّن: يعمل بمهنة القيان يعني: الحداد، ويريد أن يقول: كان من طبقة العمال، ولم يكن من المتفرغين للعلم. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط (فان) ص: (1852) وابن الجزري، النهاية في غريب الأثر: 119/4 (قين).

<sup>(69)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 3/ 490 (2396) وانظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 42/2

(14) والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 4/46 (1653) والمزي، تهذيب الكمال: 14/ 273/1 (14) والذهبي،

الكاشف: 119/1 (11).

<sup>(70)</sup> الباجي، التعديل والتجريح: 314/1، وانظر: المزي، تهذيب الكمال: 14/ 273/1 (14) [لم أجد هذا عنده].

<sup>(71)</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 42/2 (14).

<sup>(72)</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 42/2 (14).

<sup>(73)</sup> الباجي، التعديل والتجريح: 314/1.

<sup>(74)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 14/ 273/1 (14).

<sup>(75)</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 165/1 (1).

<sup>(76)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 14/ 273/1 (14) وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 4/46 (1653).

<sup>(77)</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال: 308/85/1 (308).

<sup>(78)</sup> البخاري، التاريخ الكبير: 1/ 2 (1477).

<sup>(79)</sup> ابن حجر، مقدمة الفتح: ص: 385.

<sup>(80)</sup> المزي، تهذيب الكمال: 14/ 273/1 (14).



عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: (مَنْ اصْطَبَحَ بِسَبْعِ تَمْرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلَا سِحْرٌ) (81).

قلت: مدار حديث الباب على عامر بن سعد بن أبي وقاص، رواه عنه: عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر الأنصاري النجاري عند مسلم (2047) وهاشم بن هاشم الزهري عند البخاري (5768، 5769، 5445، 5779) وعند أبي داود (3876) فغدا أحمد بن بشير متابعا على حديثه دون مدار الحديث، وهذا يرفع الحرج عن البخاري في التخریج له.

\*\*\*

2. مقسم بن بجرّة، ويقال: نَجْدَة، أبو القاسم، مولى عبد الله بن الحارث، ويقال له: مولى ابن عباس للزومه له: صدوق وكان يرسل، من الرابعة، مات سنة إحدى ومئة، وما له في البخاري سوى حديث واحد (خ 4) (82).

روى عن ثمانية شيوخ منهم: عبد الله بن عباس (خ 4) وروى عنه أربعة عشر راوياً منهم: عبد الكريم بن مالك الجزري (خ ت س ق) (83).

وقال ابن سعد: كان كثير الحديث ضعيفاً (84) وضعفه ابن حزم (85) قال ابن حزم: ليس بالقوي (86) وذكره البخاري في الضعفاء ولم يذكر فيه قدحاً بل ساق حديث شعبة عن الحكم عن مقسم في الحمامة، وقال أن الحكم لم يسمعه منه (87).

قال الذهبي: العجب أن البخاري أخرج له في صحيحه وذكره في كتاب الضعفاء (88) وقال مهناً بن يحيى: قلت لأحمد: من أصحاب ابن عباس؟ قال: ستة فذكرهم قلت: فمقسم؟ قال: دون هؤلاء (89).

قال الذهبي: صدوق من مشاهير التابعين (90) وقال أبو حاتم: صالح الحديث لا بأس به (91) وقال أحمد بن صالح المصري والعجلي ويعقوب بن سفيان والدارقطني: ثقة، زاد أحمد المصري: ثبت لا شك فيه (92).

قال ابن حجر: لم يخرج له البخاري في صحيحه إلا حديثاً واحداً ذكره في المغازي من طريق هشام بن يوسف وفي التفسير من طريق عبد الرزاق كلاهما عن ابن جريج عن عبد الكريم الجزري عنه عن ابن عباس: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين) عن بدر والخارجون إلى بدر، كذا أورده مختصراً، وأخرجه الترمذي من طريق حجاج عن ابن جريج بتمامه، وهو من غرائب الصحيح (93).

(81) أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الطب باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه والخبيث (ح: 5779) وباب الدواء بالعجوة للسحر (ح: 5768، 5769) والأطعمة باب العجوة (ح: 5445) ومسلم في الأشربة باب فضل تمر المدينة (ح: 2047) وأبو داود في الطب باب في تمر العجوة (ح: 3876).

(82) ابن حجر، تقريب التهذيب: (6873).

(83) المزي، تهذيب الكمال: 461 / 28 (6166).

(84) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 471 / 5.

(85) الذهبي، ميزان الاعتدال: 176 / 4.

(86) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى: 189 / 2.

(87) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 256 / 10 (509).

(88) الذهبي، ميزان الاعتدال: 176 / 4.

(89) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 256 / 10 (509).

(90) الذهبي، ميزان الاعتدال: 176 / 4.

(91) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 414 / 8 (1889).

(92) العجلي، معرفة الثقات: 296 / 2 (1783) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 256 / 10 (509).

(93) ابن حجر، مقدمة فتح الباري: 445 / 1.

قلت: له عند البخاري حديث واحد: قال البخاري: باب: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى: أَخْبَرَنَا هِشَامُ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْكَرِيمِ أَنَّهُ سَمِعَ مَقْسَمًا مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (94) عَنْ بَدْرِ وَالْخَارِجُونَ إِلَى بَدْرِ (95).

قلت: مدار حديث الباب على ابن جريج، فيكون مقسم بذلك فوق مدار الحديث، والحديث موقوف على ابن عباس في ذكر سبب نزول آية، كما أنه في ترجمة باب، ومثل هذا الراوي المختلف فيه لا يضر تخريج حديثه هذا؛ لأنه لا يبنني عليه حكم شرعي ولا حلال وحرام.

\*\*\*

**المطلب الثالث: الرواة المتهمون بالضعف الذين انفرد مسلم عن البخاري بالتخريج لهم وبعض مروياتهم.**

أخرج الإمام مسلم رحمه الله لواحد وثمانين راويًا متهمًا بالضعف انفرد بالتخريج لهم عن البخاري، وبهذا يكون مسلم قد روى أكثر من البخاري عن رواة متهمين بالضعف، بثلاثة وأربعين راويًا، وفيما يلي الرواة المتهمون بالضعف عند مسلم دون البخاري:

\*\*\*

1. إبراهيم بن مهاجر بن جابر البجلي الكوفي: صدوق لين الحفظ، من الخامسة (م 4) (96) قال المزي: هو أبو إسحاق، والد إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر (97).

روى عن واحد وعشرين راويًا منهم: أبو الشعثاء سليم بن أسود المحاربي (م 4) وصفية بنت شيبة (م د ق). وروى عنه ثمانية عشر راويًا منهم: سفيان الثوري (4) وأبو الأحوص سلام بن سليم (م د ق) وشعبة بن الحجاج (م د ق) (98).

قال يحيى القطان وأحمد عن ابن معين، وابن حزم: **ضعيف**، قال أحمد بن حنبل بعد أن ذكر تضعيف ابن معين لإبراهيم عند ابن مهدي: فغضب عبد الرحمن بن مهدي وكره ما قال ابن معين (99) وقال ابن معين

(94) النساء: آية: (95).

(95) أخرجه البخاري في كتاب المغازي باب قول الله تعالى: (إذ تستغيثون ربكم..). (ح: 3954) وباب (لا يستوي القاعدون من المؤمنين...) (ح: 4595) والترمذي في تفسير القرآن باب ومن سورة النساء (ح: 3032).

(96) مصادر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب: (254) وابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 344 /3 (1668) و: 425 /3 (2074) و: [رواية ابن الجنيدي]: ص: 343 (290) وأحمد، العلل ومعرفة الرجال: 159 /3 (4710) والبخاري، التاريخ الكبير: 1 /328 (1032) والعجلي، معرفة الثقات: 1 /206 (40) والفسوي، المعرفة والتاريخ: 3 /182، والنسائي، الضعفاء والمتروكين: ص: 12 (7) وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 2 /132 (421) وابن حبان، المجروحين: 1 /102 (9) وابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 1 /213 (59) والدارقطني، سؤالات الحاكم: ص: 180 (272) وابن القطان، بيان الوهم والإيهام: 3 /129 (829) والمزي، تهذيب الكمال: 2 /211 (250) والذهبي، الكاشف: 1 /225 (209) والذهبي، ميزان الاعتدال: 1 /67 (225) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 1 /146 (301).

(97) المزي، تهذيب الكمال: 2 /211 (250).

(98) المزي، تهذيب الكمال: 2 /211 (250).

(99) ابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 344 /3 (1668) وأحمد، العلل ومعرفة الرجال: 3 /159 (4710) وابن حزم، المحلى: 4 /104، وانظر: ابن حبان، المجروحين: 1 /102 (9) و: 1 /213 (59)

مرة: ضعيف الحديث<sup>(100)</sup> وقال الحاكم لشيخه الدارقطني: إبراهيم بن مهاجر؟ قال: ضَعَفُوهُ، تكلم فيه يحيى بن سعيد وغيره، قلت: بحجة؟ قال: بلى حَدَّثَ بأحاديث لا يتابع عليها، وقد غمزه شعبة أيضاً، وقال غيره عن الدارقطني: يعتبر به<sup>(101)</sup> وقال أحمد: فيه ضعف<sup>(102)</sup> وقال ابن القطان الفاسي: لا يحتج به<sup>(103)</sup>.

قال الحاكم: قد روى له مسلم غير حديث واختلف الإمامان في معناه، فقال يحيى بن سعيد: ليس بالقوي، وذكر غضب ابن مهدي لتضعيف ابن معين لابن مهاجر، فهذا التعديل من ابن مهدي أقوى عند مسلم من قول ابن معين: ليس بذاك القوي<sup>(104)</sup> قال الحاكم: جرح، لأننا وإن كنا نقول إن الجرح أولى من التعديل، فليس قوله: ليس بالقوي جرح يجب به إسقاطه<sup>(105)</sup>.

وقال ابن عدي: أحاديثه صالحة يحمل بعضها بعضاً، وهو عندي أصلح من إبراهيم الهجري، وحديثه يكتب في الضعفاء<sup>(106)</sup> وقال عمرو بن علي: سمعت رجلاً من أهل بغداد من أهل الحديث يقول: ضعيف مهين، فقال عبد الرحمن: قال سفيان الثوري وأحمد: لا بأس به<sup>(107)</sup> وقال يحيى القطان والنسائي: ليس بالقوي، زاد النسائي مرة: في الحديث<sup>(108)</sup>.

قال ابن حبان: كثير الخطأ تستحب مجانية ما انفرد من الروايات ولا يعجبني الاحتجاج بما وافق الأثبات لكثرة ما يأتي من المقلوبات<sup>(109)</sup> وقال أبو داود: صالح الحديث<sup>(110)</sup> وقال العجلي: جازر الحديث<sup>(111)</sup> وقال أبو حاتم: ليس بالقوي، هو وحصين وعطاء بن السائب قريب بعضهم من بعض، ومحلهم عندنا محل الصدق يكتب حديثهم ولا يحتج به، وقال: معنى: لا يحتج بحديثهم: كانوا قومًا لا يحفظون فيحدثون بما لا يحفظون فيغلطون، ترى في أحاديثهم اضطراباً ما شئت<sup>(112)</sup> وقال يعقوب بن سفيان: له شرف ونبالة، حديثه لين<sup>(113)</sup> وقال الساجي: صدوق اختلفوا فيه<sup>(114)</sup> وقال ابن سعد: ثقة<sup>(115)</sup> وترجمه البخاري في الكبير ولم يذكره بجرح أو تعديل<sup>(116)</sup> قال المزني: روى له الجماعة سوى البخاري<sup>(117)</sup> قلت: أخرج له مسلم حديثين:

- 
- وابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 213/1 (59) والمزي، تهذيب الكمال: 211/2 (250) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 301/146/1.
- <sup>(100)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 3/ 425 (2074).
- <sup>(101)</sup> الدارقطني، سؤالات الحاكم: ص: 180 (272) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 301/146/1.
- <sup>(102)</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 213/1 (59).
- <sup>(103)</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام: 3/ 129 (829).
- <sup>(104)</sup> ابن معين، التاريخ [رواية ابن الجنيدي]: ص: 343 (290).
- <sup>(105)</sup> الحاكم، المدخل إلى معرفة الصحيح: 4/ 128.
- <sup>(106)</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 213/1 (59).
- <sup>(107)</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 213/1 (59) وانظر: المزي، تهذيب الكمال: 211/2 (250) والذهبي، ميزان الاعتدال: 67/1 (225).
- <sup>(108)</sup> النسائي، الضعفاء والمتروكين: ص: 12 (7) وانظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 213/1 (59) والمزي، تهذيب الكمال: 211/2 (250).
- <sup>(109)</sup> ابن حبان، المجروحين: 1/ 102 (9).
- <sup>(110)</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب: 301/146/1 [لم أجده عنده].
- <sup>(111)</sup> العجلي، معرفة الثقات: 1/ 206 (40).
- <sup>(112)</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 2/ 132 (421).
- <sup>(113)</sup> الفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 182.
- <sup>(114)</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب: 301/146/1.
- <sup>(115)</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب: 301/146/1.
- <sup>(116)</sup> البخاري، التاريخ الكبير: 1/ 328 (1032).

-الحديث الأول: قال مسلم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَسَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ قَالَ: سَمِعْتُ صَفِيَّةَ تُحَدِّثُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَسْمَاءَ سَأَلَتِ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنْ غُسْلِ الْمَحِيضِ فَقَالَ: (تَأْخُذُ إِحْدَاكُنِ مَاءَهَا وَبَسْرَتَهَا فَتَطَهَّرُ فَتُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى رَأْسِهَا فَتَدْلُكُهُ ذَلِكَ شَدِيدًا حَتَّى تَبْلُغَ شُؤُونَ رَأْسِهَا، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهَا الْمَاءَ ثُمَّ تَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَطَهَّرُ بِهَا)، فَقَالَتْ أَسْمَاءُ: "وَكَيْفَ تَطَهَّرُ بِهَا؟" فَقَالَ: (سُبْحَانَ اللَّهِ تَطَهَّرِينَ بِهَا) فَقَالَتْ عَائِشَةُ: "كَأَنَّهُا تُخْفِي ذَلِكَ تَتَّبِعِينَ أَمْرَ الدَّمِّ" وَسَأَلَتْهُ عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ: (تَأْخُذُ مَاءً فَتَطَهَّرُ فَتُحْسِنُ الطُّهُورَ أَوْ تَبْلُغُ الطُّهُورَ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى رَأْسِهَا فَتَدْلُكُهُ حَتَّى تَبْلُغَ شُؤُونَ رَأْسِهَا، ثُمَّ تُفِيضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ) فَقَالَتْ عَائِشَةُ: "يَعْمُ النِّسَاءُ نِسَاءَ الْأَنْصَارِ لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ أَنْ يَتَّفَقَهُنَّ فِي الدِّينِ".

قال مسلم: وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ: حَدَّثَنَا أَبِي: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ فِي هَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ، وَقَالَ: قَالَ: (سُبْحَانَ اللَّهِ تَطَهَّرِي بِهَا وَاسْتَنْتَرِ).

قال مسلم: وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي الْأَخْوَصِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "دَخَلْتُ أَسْمَاءَ بِنْتُ شَكْلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَغْتَسِلُ إِحْدَانَا إِذَا طَهَّرْتَ مِنَ الْحَيْضِ؟" وَسَأَلَ الْحَدِيثَ، وَلَمْ يَذْكَرْ فِيهِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ (118).

قلت: مدار حديث الباب على صفية بنت شيبه العبدرية أم حجير رواه عنها: ابنها منصور وهو ابن عبد الرحمن بن طلحة القرشي عند البخاري (314، 315، 7357) ومسلم (332) والنسائي (251، 427) وإبراهيم بن مهاجر عند مسلم (332) وأبي داود (314) وابن ماجه (642) فغدا إبراهيم بن مهاجر متابعا على حديثه، وهذا يعني أن مسلما خرج لإبراهيم بن مهاجر ما توبع عليه.

-الحديث الثاني: قال مسلم: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَخْوَصِ -سَلام بن سليم- عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ قَالَ: كُنَّا فُغُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَأَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْمَسْجِدِ يَمْشِي، فَاتَّبَعَهُ أَبُو هُرَيْرَةَ بَصْرَهُ حَتَّى خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: "أَمَا هَذَا فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-" (119).

قلت: مدار حديث الباب على أبي الشعثاء سليم بن أسود، رواه عنه: ابنه أشعث عند مسلم (655)

(117) المزني، تهذيب الكمال: 211/2 (250).

(118) أخرجه مسلم في الصحيح، في كتاب الحيض باب استحباب المغتسلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم (332) والبخاري في الحيض باب ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من الحيض.. (314) وباب غسل المحيض (315) والاعتصام بالكتاب والسنة باب: (24) (ح:7357) وابن خزيمة في غسل الجنابة باب غسل المرأة من الجنابة، والدليل على أن غسلها كغسل الرجل سواء: 123/1 (248) والنسائي في الطهارة باب ذكر العمل في الغسل من الحيض (251) والغسل والتيمم باب العمل في الغسل من الحيض (427) وأبوداود في الطهارة باب الاغتسال من الحيض (314) وابن ماجه في الطهارة وسننها باب في الحائض كيف تغتسل (642) وأحمد في باقي مسند الأنصار (24386، 24621، 25024) والدارمي في الطهارة باب في غسل المستحاضة (773).

(119) أخرجه مسلم في الصحيح، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب النهي عن الخروج من المسجد إذا أذن المؤذن (655) وأطرافه في المساجد ومواضع الصلاة باب النهي عن الخروج من المسجد إذا أذن المؤذن (655) وابن حبان في الصحيح: 411/5 (8062) وابن خزيمة في الصحيح في الإمامة في الصلاة باب الزجر عن الخروج من المسجد بعد الأذان وقبل الصلاة: 3/3 (1506) والترمذي في السنن، في الصلاة باب ما جاء في كراهية الخروج من المسجد بعد الأذان (204) والنسائي في السنن، في الأذان، باب التشديد في الخروج من المسجد بعد الأذان (683، 684) وأبوداود فس السنن، في الصلاة باب الخروج من المسجد بعد الأذان (536) وابن ماجه في السنن، في الأذان والسنة فيه باب إذا أذن وأنت في المسجد فلا تخرج (733).

والنسائي (683) وأبو صخرة جامع بن شداد عند النسائي (684) وإبراهيم بن مهاجر عند مسلم (655) والترمذي (204) وأبو داود (536) وابن ماجه (733) فغدا إبراهيم بن مهاجر متابعا على حديثه، وهذا يعني أن مسلم خرّج لإبراهيم بن مهاجر ما توبع عليه، والله تعالى أعلم.

\*\*\*

2. زياد -ويقال: يزيد-، بن إسماعيل المخزومي، أو السهمي، المكي: صدوق سيء الحفظ، من السادسة (عخ م ت ق) (120) قال المزي: القرشي المكي (121).

روى عن شيخين هما: سليمان بن عتيق، ومحمد بن عباد بن جعفر (عخ م ت ق). وروى عنه راويان هما: سفيان الثوري (عخ م ت ق) وعبد الملك بن جريح (122).

قال إسحاق بن منصور عن ابن معين: ضعيف (123) وقال أبو الفتح الأزدي: فيه نظر (124) وقال يعقوب بن سفيان: ليس حديثه بشيء (125) وقال الذهبي: لين (126) وقال في الميزان: لم يتكهل (127).

وقال علي بن المديني: رجل من أهل مكة معروف (128) وقال أبو حاتم: يكتب حديثه (129) وقال النسائي: ليس به بأس (130) وأورده ابن حبان في الثقات (131) وترجمه البخاري في الكبير ولم يذكره بجرح أو تعديل (132) قال المزي: روى له البخاري في كتاب خلق أفعال العباد، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه حديثاً واحداً ليس له عندهم غيره (133).

قلت: له عند مسلم حديث واحد.

قال مسلم: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ -محمد بن العلاء- قَالَا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ سُفْيَانَ -الثوري-، عَنْ زِيَادِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ بْنِ جَعْفَرِ الْمُخْزُومِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ مُشْرِكُو

(120) مصادر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب: (2054) وابن معين، التاريخ [رواية الدوري]: 39/4 (3030) والبخاري، التاريخ الكبير: 3/ 344 (1165) والفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 190، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 3/ 525 (2372) وابن حبان، الثقات: 6/ 320 (7918) والمزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023) والذهبي، الكاشف: 1/ 408 (1669) والذهبي، ميزان الاعتدال: 2/ 87 (2924) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/ 305 (652).

(121) المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023).

(122) المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023).

(123) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 3/ 525 (2372) وانظر: المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/ 305 (652).

(124) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/ 305 (652).

(125) الفسوي، المعرفة والتاريخ: 3/ 190.

(126) الذهبي، الكاشف: 1/ 408 (1669).

(127) الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/ 87 (2924) يتكهل: قد تكون بمعنى: مات صغيراً، وقد تكون بمعنى: لم يكن له حظ في الدنيا، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ص: (1055).

(128) المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023) وانظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/ 305 (652).

(129) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 3/ 525 (2372).

(130) المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023) والذهبي، الكاشف: 1/ 408 (1669) وابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/ 305 (652) [لم أجد هذا الكلام في ضعفاء النسائي].

(131) ابن حبان، الثقات: 6/ 320 (7918).

(132) البخاري، الكبير الكبير: 3/ 344 (1165).

(133) المزي، تهذيب الكمال: 9/ 429 (2023).

فُرَيْشٌ يُخَاصِمُونَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي الْقَدْرِ فَنَزَلَتْ: (يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ دُوقُوا مَسَّ سَقَرَ، إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (134) (135).

قلت: مدار حديث الباب على سفيان الثوري، رواه عنه: محمد بن كثير العبدى عند ابن حبان (6139) وأبو نعيم عند البخاري في خلق أفعال العباد (ص:49) ووكيع بن الجراح عند مسلم (2656) والترمذي (2157، 3290) وابن ماجه (83) وأحمد بن حنبل (9443، 9808) فغدا زياد بن إسماعيل المخزومي فوق مدار الحديث، وقد ذكر مسلم حديث الباب بعد حديث: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: (كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْرُ وَالْكَيْسُ أَوْ الْكَيْسُ وَالْعَجْرُ) (136) وبالتالي فإن للحديث شاهداً، بالإضافة إلى أن اعتماد مسلم وابن حبان والترمذي وابن ماجه يشير إلى قبولهم للراوي وأنه لا بأس به عندهم، والله أعلم.

\*\*\*

وبعد هذه الدراسة التي تناولت رواية مسلم المتهمين بالضعف، تبين أن عدد الرواة المتهمين بالضعف عند مسلم أكثر من عدد الرواة المتهمين بالضعف عند البخاري، ولكنهم ومع هذه الكثرة فإن أكثرهم قد توبع على مروياته، وما من راوٍ من هؤلاء الرواة إلا ووجدت توجيهاً مقنعاً لتخريج مسلم له، فهم ما بين متابع على حديثه، أو مقرون براوٍ آخر أو لروايته شاهد، أو أن يخرج له لزيادة جاء بها ولم يأت بها راوٍ آخر، وبالتالي فإنه لا يصح أن يقال أن كل هؤلاء الرواة على شرط مسلم، وإنما يقال إن مسلماً قد أخرج له على الوجه الفلاني، ولا يصح عند مسلم التخريج له إلا على هذا النحو، هذا والله أعلم.

\*\*\*

### الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.. فإنني وبعد دراستي لهذا الموضوع توصلت إلى النتائج التالية:

أولاً: أن صحيح البخاري ومسلم هما بحق أصح كتابين بعد كتاب الله تعالى، ولذا فإنهما يستحقان التقدير أولاً ثم العناية والدراسة لاستخراج كنوزهما.

ثانياً: أن البخاري ومسلماً قد روايا لرواة متهمين بالضعف، ولكن صنيعهم في التخريج لهؤلاء يدل على احتياطهم وتنبههم إلى ما قيل في هؤلاء الرواة.

ثالثاً: لم يخرج الشبخان في الأصول لراوٍ ثبت ضعفه، وإذا خرج لراوٍ متهم بالضعف في الأصول فإنك تجد لحديثه شاهداً أو شواهد تقوي حديثه وتعضده، هذا فضلاً عن أن التهمة بالضعف محل نقاش وخلاف.

رابعاً: أخرج البخاري ومسلم للرواة المتهمين بالضعف في المتابعات والشواهد، وماله متابع أو شاهد، وفي الرغائب والفضائل، أو أن يختار أجود حديث هذا الراوي المضعف، أو لأنه ثقة عنده، أو حتى لا يكرر الإسناد، أو ألا يثبت ضعفه، أو أن يضعفه من لا يُعتمد بتضعيفه، وما إلى ذلك من وجوه التخريج مما ينفي عنهما أي حرج في التخريج عن هؤلاء المتهمين بالضعف.

خامساً: تبين لي أن أكثر الرواة المتهمين بالضعف قد اختلفت أقوال العلماء في تعديلهم وتجريحهم، ما يعني احتمالية عدم ثبوت تضعيف كثير منهم، وأما من كانت كفة التجريح تميل فيه، فإنني وجدت وجهاً قوياً

(134) القمر: آية: (48، 49).

(135) أخرجه مسلم في الصحيح، في كتاب القدر باب كل شيء بقدر (ح: 2656) والترمذي في السنن، في القدر، باب إعظام أمر الإيمان بالقدر (ح: 2157) وتفسير القرآن باب ومن سورة القمر (ح: 3290) وقال الترمذي في الحديثين: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في السنن، في المقدمة باب في القدر (ح: 83) وأحمد في باقي مسند المكثرين (ح: 9443، 9808).  
(136) مسلم، الصحيح، القدر، باب: كل شيء بقدر (ح: 2655).

لتخريج الشيخين له، من متابع له على روايته، أو أن يروي له مقروناً بغيره وغير ذلك من الأوجه. سادساً: تبين لي من خلال تتبعي الاستقرائي قدر الإمكان- أن عدد الرواة المتهمين بالضعف من رواة الصحيحين، دون من روى لهم البخاري تعليقاً ومسلم في المقدمة، مئة واثنان وتسعون راوياً، اشترك البخاري ومسلم في الإخراج لسنة وستين راوياً منهم، وانفرد البخاري عن مسلم بالإخراج لخمسة وأربعين راوياً منهم، وانفرد مسلم بالتخريج لواحد وثمانين راوياً منهم، وبهذا يكون عدد الرواة المتهمين بالضعف من رواة البخاري أقل من الرواة المتهمين بالضعف عند مسلم، حيث إن مجموع الرواة المتهمين بالضعف عند البخاري مئة وأحد عشر راوياً، ومجموعهم عند مسلم مئة وسبعة وأربعون راوياً. هذه أهم نتائج دراستي هذه، وفي نهاية هذا العمل المتواضع أرجو من الله قبوله وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

\*\*\*

### المراجع

#### أولاً: المصادر:

- القرآن الكريم.
- أبو طالب القاضي، **علل الترمذي الكبير**، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ / 1989م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ / 1994م.
- أحمد بن حنبل الشيباني، **سؤالات أبي داود**، تحقيق: د. زياد محمد منصور، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1414هـ / 1994م.
- السنة، الطبعة الأولى، دار المنار، السعودية، 1411هـ / 1991م.
- **علل الحديث ومعرفة الرجال**، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، 1409هـ / 1989م.
- **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، الرياض، 1408هـ / 1988م.
- **المسند**، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت.ط).
- النسائي، أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ / 1991م.
- **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، 1396هـ / 1976م.
- **سنن النسائي**، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان الأردن، (د.ت.ط).
- العجلي، أحمد بن عبد الله، **معرفة النقات**، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، الطبعة الأولى، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1405هـ / 1985م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **تاريخ بغداد**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط).
- د. بشار عواد معروف، والشيخ شعيب الأرنؤوط، **تحرير تقريب التهذيب**، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ / 1997م.
- ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق: حسان عبد المنان، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، (د.ت.ط).

- تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/ 1984م.
- لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرفة النظامية الهند، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1406هـ/ 1986م.
- هدي الساري مقدمة فتح الباري، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1421هـ/ 2000م.
- البزار، أحمد بن عمرو، أبو بكر، مسند البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، المدينة، 1409هـ/ 1989م.
- الكلاباذي، أحمد بن محمد الكلاباذي، رجال صحيح البخاري، تحقيق: عبد الله الليثي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
- العصفري، خليفة بن خياط، الطبقات، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، الطبعة الثانية، دار طبية، الرياض، 1402هـ/ 1982م.
- الخليلي، الخليل بن عبد الله، الإرشاد، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ/ 1989م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404هـ/ 1983م.
- أبو داود، السجستاني، سليمان بن الأشعث، سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، 1419هـ/ 1997م.
- سنن أبي داود، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، (د.ت.ط).
- الباجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح، تحقيق: د. أبو لبابة حسين، الطبعة الأولى، دار اللواء، الرياض، 1406هـ/ 1986م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (د.ت.ط).
- طبقات الحفاظ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، 1371هـ/ 1952م.
- المراسيل، تحقيق: شكر الله فوجاني، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397هـ/ 1977م.
- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعيد، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1407هـ/ 1987م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية/ بيروت، 1406هـ/ 1986م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد العلمي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- ابن عدي، عبد الله الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1988م.
- ابن أبي شيبعة، عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية، تحقيق: محمد يوسف البنوري، الطبعة الأولى، دار الحديث، مصر، 1357هـ.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث، تحقيق: د. نور الدين عتر، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1406هـ/ 1986م.
- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، المحلى، تحقيق: لجنة إحياء التراث، الطبعة الأولى، دار الآفاق



- الجديدة، بيروت، (د.ت.ط).
- علي بن الديني وابن أبي شيبة وابن نمير، **معرفة الرجال (الجزء الثاني)**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ وغزوة بدير، الطبعة الأولى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1405هـ/ 1985م.
  - الدارقطني، علي بن عمر، الإلزامات والتتبع، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، الطبعة الأولى، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، (د.ت.ط).
  - **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق: د. محفوظ الرحمن السلفي، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، 1405هـ/ 1985م.
  - **سؤالات الحاكم**، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، 1404هـ/ 1984م.
  - **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/ 1966م.
  - ابن القطان، علي بن محمد الفاسي، **بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام**، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، 1418هـ/ 1997م.
  - ابن شاهين، عمر بن أحمد الواعظ، **تاريخ أسماء الثقات**، الطبعة الأولى، الدار السلفية، الكويت، 1404هـ/ 1984م.
  - مالك بن أنس، **الموطأ**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1989م.
  - ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمد، **النهاية في غريب الأثر**، تحقيق: طاهر الزاوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/ 1979م.
  - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
  - الذهبي، محمد بن أحمد، **الكاشف**، تحقيق: محمد عوامة، الطبعة الأولى، دار القبلة للثقافة، جدة، 1413هـ/ 1992م.
  - **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: عبد الرحمن اليماني، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت.ط).
  - **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ.
  - **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي البجاوي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط).
  - محمد بن إسحاق بن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ/ 1970م.
  - البخاري، محمد بن إسماعيل، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، القاهرة، 1397هـ/ 1977م.
  - **التاريخ الكبير**، تحقيق: السيد هاشم الندوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، (د.ت.ط).
  - **الضعفاء الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، 1396هـ/ 1976م.
  - **صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1421هـ/ 2000م.
  - ابن حبان، محمد البستي، **الثقات**، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1395هـ/ 1975م.
  - **المجرحين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، 1396هـ/ 1976م.
  - **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م.

- **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: م. فلايشهمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1959م.
- ابن سعد، محمد الزهري، **الطبقات الكبرى [القسم المتمم]**، تحقيق: زياد محمد منصور، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408هـ / 1988م.
- **الطبقات الكبرى**، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط).
- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، **تحفة الأحوذى**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط).
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، **المدخل إلى الصحيح**، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، الطبعة الأولى، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات العربية المتحدة، 1421هـ / 2001م.
- **المستدرک علی الصحيحین**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ / 1990م.
- العقيلي، محمد بن عمر، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ / 1984م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، **جامع الترمذي**، تحقيق: صالح بن عبد الله آل الشيخ، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1420هـ / 1999م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت.ط).
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ / 1998م.
- العيني، محمود بن أحمد، **عمدة القاري**، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت.ط).
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، **المنفردات والوحدان**، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ / 1988م.
- **صحيح مسلم**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1419هـ / 1998م.
- ابن معين، يحيى، **الجزء الثاني من حديث يحيى بن معين (الفوائد)**، تحقيق: خالد السبييت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1419هـ / 1999م.
- **تاريخ ابن معين [رواية الدارمي]**، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، دار المأمون، دمشق، 1400هـ / 1980م.
- **تاريخ ابن معين [رواية الدوري]**، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي، مكة المكرمة، 1399هـ / 1979م.
- **سؤالات ابن الجنيد إبراهيم الختلي لابن معين**، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1408هـ / 1988م.
- **معرفة الرجال (الجزء الأول)**، تحقيق: محمد كامل القصار، الطبعة الأولى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1405هـ / 1985م.
- **من كلام أبي زكريا في الرجال [رواية يزيد بن الهيثم الدقاق]**، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، دار المأمون، دمشق، 1400هـ / 1980م.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان، **المعرفة والتاريخ**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ / 1999م.
- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن، **تهذيب الكمال**، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ / 1980م.
- بن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد عبد الكبير البكري،

الطبعة الأولى، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، 1387هـ.

#### ثانياً: المراجع:

- سعيد بن مبروك القنوبي، الطوفان الجارف لكتائب البغي والعدوان، الطبعة الأولى، (د.م.ط)، 1420هـ/ 2000م.
- د. سلطان العكايلة وآخرون، الواضح في فن التخريج ودراسة الأسانيد، الطبعة الأولى، الدار العالمية، عمان، الأردن، 1420هـ/ 1999م.
- د. عدا ب محمود الحمش، الإمام الترمذي ومنهجه في كتابه الجامع، الطبعة الأولى، دار الفتح، عمان، الأردن، 1423هـ/ 2003م.
- الإمام محمد بن حبان البستي ومنهجه في الجرح والتعديل، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم القرى، 1405هـ/ 1985م.
- محاضرات في علم تخريج الحديث ونقده، تأصيل وتطبيق، الطبعة الأولى، دار القرقان، عمان، الأردن، 1420هـ، 2000م.
- قاسم علي سعد، مباحث في علم الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.
- د. محمد سعيد حوى، منهج الإمام البخاري في الجرح والتعديل، رسالة دكتوراة من جامعة بغداد.
- د. محمد عبد الرحمن طوالية، الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، الطبعة الثانية، دار عمار، عمان، الأردن، 1421هـ/ 2000م.
- د. نور الدين عتر، أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، الطبعة الثالثة، دار اليمامة، ودار الفرфор، (د.م.ط) 1422هـ/ 2001م.

#### السيرة الذاتية:

الاسم: حذيفة شريف "الشيخ صالح" الخطيب.  
 مكان وتاريخ الميلاد: مكة المكرمة – السعودية - 1980 م.  
 الجنسية: أردني.  
 الحالة الاجتماعية: متزوج وعدد الأبناء (أربعة).  
 العنوان: الأردن – عمان.  
 أرقام الهواتف: 00905077764455 (شانلي أورفة، تركيا).  
 البريد الإلكتروني: [dr-hothifa@hotmail.com](mailto:dr-hothifa@hotmail.com)  
 المؤهلات العلمية:

الرقم	الشهادة	التخصص الدقيق	اسم الكلية	اسم الجامعة ومكانها	تاريخ الحصول على الشهادة	التقدير
1	الدكتوراه	الحديث وعلومه الشريف	كلية الشريعة	الجامعة الأردنية/ عمان	2010 م	جيد جداً

		الأردن				
ممتاز	2005 م	جامعة آل البيت / المفرق / الأردن	كلية الدراسات الفقهية والقانونية	الحديث الشريف وعلومه	الماجستير	2
جيد جداً	2001 م	جامعة آل البيت / المفرق / الأردن	كلية الدراسات الفقهية والقانونية	الشريعة، أصول الدين	البكالوريوس	3
جيد جداً	1997 م	عمان الأردن	مدرسة طارق بن زياد	الفرع الأدبي	الثانوية العامة	4

#### الخبرات العملية:

عضو هيئة تدريس في جامعة حران بمدينة شانلي أورفة التركية، ابتداء من 5 / 2011- وما زلت على رأس عملي.

إمام وخطيب في مسجد عمرو بن العاص، عمان، الأردن، من 11 / 2005 – 6 / 5 / 2011.

مشرف تربوي في مدارس الرضوان، من 3 / 2010م إلى: 7 / 2010.

عضو هيئة تدريس في أكاديمية الأنجال الدولية، عمان، الأردن، من 8 / 2006 - 6 / 2007 م).

عضو هيئة تدريس في مدارس الرضوان، عمان، الأردن، من 8 / 2004 - 1 / 2006 م).

مطور مناهج شرعية (حوسبة التعليم، التدريس عبر الانترنت، برنامج تعليم تجويد القرآن بالألوان حاسوبياً) في مؤسسة كندا المتحدة، عمان، الأردن، من 10 / 2002 – 8 / 2004.

مطور مناهج شرعية (حوسبة التعليم، التدريس عبر الانترنت) في شركة العلم نور للبرمجيات الدقيقة، عمان، الأردن، من 9 / 2001 – 9 / 2002.

#### الإنتاج العلمي:

- المتهمون بالضعف من رواة الصحيحين ومروياتهم فيهما، دراسة نقدية (رسالة الماجستير).

- منهج الإمام مسلم في التعليل في الجامع الصحيح (رسالة الدكتوراه).

- وهناك مجموعة من الأبحاث والدراسات العلمية قيد النشر والإعداد.

المؤتمرات:

- مؤتمر الانتصار للصحيحين، جمعية الحديث والجامعة الأردنية.

- مؤتمر الرسائل الجامعية، الجامعة الأردنية.

-عضو في جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، عمان الأردن، وفي جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، عمان، الأردن.

\* شاركت في عشر دورات تربوية وإدارية.

تم بحمد الله..