



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

19

2021

Sayı | Issue | العدد | 19

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2021

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

19

2021

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Şevket TOPAL, s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Baş Editör | Editör-in-chief | المنسق العام

Doç. Dr. Süleyman TURAN, suleyman.turan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحرران

Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Arş. Gör. Zahide KESKİN, zahide.keskin@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Alan Editörleri | Field Editors | مجال تحرير

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER, abdulrahman.acer@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN, abdullahaygun@yahoo.com
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL, emine.battal@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN, enver.sahin@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, hilal.menkuc@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Dr. Arş. Gör. Abdurrahman HARBİ, abdurrahman.harbi@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Esra TUYSUZ, esra.tuysuz@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Şeyma TURAN, seyma.turan@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Mustafa YÜCE, mustafa.yuce@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU, zehrabetul.dindaroglu@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. Büşra ÇETİN, busra.cetin@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SULAIMAN, ibrahim.sulaiman@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, ibrahim.ekici@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

Arş. Gör. Esra TUYSUZ, esra.tuysuz@erdogan.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR, emineenise.yakar@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

ahmetishak@gmail.com

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN

bekirzakir@hotmail.com

Ege University, Faculty of Islamic Science
İzmir, Turkey

Prof. Dr. Yakup COŞTU

yakupcostu@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum,
Turkey

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

mumtazalie@iium.edu.my

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur, Malaysia

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. Muhammed AYDIN

muhammedaydin@qu.edu.qa

Qatar University
Doha, Qatar

Prof. Dr. Latif TOKAT

latif.tokat@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Divinity Faculty,
Ankara, Turkey

Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

bayramali.naziroglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Prof. Dr. İhsan ARSLAN

ihsan.arслан@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

muhammed.yilmaz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN

haticedogan@nevsehir.edu.tr

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Divinity Faculty,
Neveşehir, Turkey

Dr. Amanullah De SONDY

amanullah.desondy@ucc.ie

University College Cork

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hümeýra ÖZTURAN

humeyrakaragozogl@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR

tubaerkok@gmail.com

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,
İstanbul, Turkey

Dr. Arş. Gör. Ersin ÇELİK

ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Sümeyye ŞEN

sumeyye.sen@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

omer.dursun@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

cihat.sahin@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,
Rize, Turkey

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercümelerde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; en az 50 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Dergimize gönderilen makale sayfa sayısı kaynakça, tablo, şekiller vb. dâhil 30 sayfayı kesinlikle aşmamalıdır.
16. Dergimize gönderilen yayın/toplantı değerlendirmeleri yazıları kaynakça hariç 800-1800 kelime arasında olmalıdır.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimizde isnad atıf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız.

www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

- ✓ ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)
- ✓ WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)
- ✓ ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)
- ✓ ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)
- ✓ SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)
- ✓ OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)
- ✓ BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)
- ✓ IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)
- ✓ SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)
- ✓ ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)
- ✓ RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)
- ✓ SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)
- ✓ ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial..... 10.

HAKEMLİ ARAŞTIRMA MAKALELERİ | PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

Vahy-i Gayr-i Metlûv ile Hareket Eden Hz. Peygamber Karşısında Muhaddesun'dan Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer'e Farklı Bir Yaklaşım

Omar from Muhaddesûn versus the Prophet who Acted with Gayr-i Metlûv Revelation: A Different Approach to Confirmation of Omar

Mustafa HOCAOĞLU.....12-38

Te'vilât Bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin Kadına Bakışı

İmâm Mâturidî's View of Women in The Context Te'vilât

Hanefi ŞOLA.....39-70

Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının Tahlil ve Değerlendirilmesi

An Analysis and Evaluation of the Disagreements of Nash (Abrogation) on Verse 180 of Surat al-Baqara

Ahmet YAZICI.....71-101

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi

The Analyses of Warnings Made in the Holy Qur'an to the Prophets Except for Muhammad

Mehmet Zeki DOĞAN.....102-135

Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti

The Recitation of the Prophet in Terms of Wording, Meaning and Practice

İbrahim TETİK.....136-164

دور المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية في خدمة السنة النبوية: دار العلوم ديوبند وندوة العلماء نموذجاً

Hint Altkıtasında Yer Alan Medreselerin Nebevî Sünnete Hizmetteki Rolü: Dâru'l-Ulûm Diyobend ve Nedvetü'l-Ulemâ Örneği

The Role of Madaris in the Indian subcontinent in Serving of Prophetic Sunnah: Dâr al-Ulûm Deoband and Nadwatu'l-Ulama As a Model

Alam KHAN.....165-178

Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri

Al-Sirat and Its Features According to Hadith Narrations

Abdulvehhab GÖZÜN.....179-211

Bir Seyr ü Sülûk Hikâyesi: Bozdoğanlı Mustafa Fethî ve Bir Âşıkım Seyrânı

A Seyr u Sulûk Tale: Bozdoğanlı Mustafa Fethi and *Bir Âşıkım Seyrânı*

Meliha Yıldırım SARIKAYA212-247

التَّبَادُلُ الدَّلَالِيَّ بَيْنَ الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيدِ مِنَ الْفِعْلِ التَّلَاثِيَّ

Sülasî Mücerred Bir Fiil İle Bu Fiilin Mezîd Formunun Aynı Anlamda Kullanılmasının İmkânı Üzerine

On The Possibility of Using Abstract Triple Verbal Forms and Increased Triple Verbal Forms in The Same Meaning

İbrahim SULAIMAN248-265

Halife Mu'izz-Lidînilâh Döneminde (341-365/953-975) Fâtımî-Endülüs Emevî Mücadelesi

The Fatimids-Spanish Umayyads Struggle during the Caliph Mu'izz-Lidînilâh (341-365 / 953-975)

Furkan ERBAŞ.....266-290

Modern Şifacılık Yönelimleri

Modern Healing Trends

Handan Yalvaç ARICI291-324

Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Loneliness Orientation Scale: Validity and Reliability Study

Fatma Betül EKTİ-Muhammed KIZILGEÇİT325-342

Dini Ayrımcılık Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Religious Discrimination Scale: Adaptation to Turkish, Validity and Reliability Study

Esra TUYSUZ-Murat ÇİNİCİ.....343-364

HAKEMLİ ÇEVİRİ MAKALELER | PEER REVIEWED TRANSLATION ARTICLES

Fiten ve Hadislerin Tarihlendirilmesi

Eschatology and the Dating of Tradition

Ayşegül TOPRAK-Büşra ÇETİN366-398

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Turan, Süleyman-Battal, Emine (ed.). Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi. (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

Zehra BAYRAKTAR.....400-402

Kutlutürk, Cemil. Hinduizm'de Avatar İnancı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Rümeysa TAŞKIN.....403-407

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD ailesi olarak 19. sayımızı sizlere takdim etmenin sevincini yaşıyoruz. Öncelikle bu sayımızda da dergimize gösterilen teveccühün artarak devam ettiğini belirtmeliyiz. Bu vesileyle çalışmalarını yayınlamak için dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

Bu sayımızda; Tefsir alanında dört, Hadis alanında iki, Din Psikolojisi alanında iki, Kıraat, Arap Dili ve Belagatı, Din Eğitimi, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Tarihi alanlarından ise birer adet olmak üzere alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı toplam 13 araştırma makalesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli alan editörlerimiz, dil editörlerimiz ve editöryal ekibimizin diğer bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiyetle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz okurlarımıza yürekten teşekkürler.

19. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yazılarını bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

20. sayımızda buluşmak üzere...

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

**Vahy-i Gayr-i Metlûv ile Hareket Eden Hz. Peygamber Karşısında
Muhaddesun'dan Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer'e Farklı Bir Yaklaşım**

Omar from Muhaddesûn versus the Prophet who Acted with Gayr-i
Metlûv Revelation: A Different Approach to Confirmation of Omar

Mustafa HOCAOĞLU

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir
Rize/Turkey

mustafa.hocaoglu@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-2204-6491

Atıf: Hocaoglu, Mustafa. "Vahy-i Gayr-i Metlûv ile Hareket Eden Hz.
Peygamber Karşısında Muhaddesun'dan Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer'e Farklı Bir
Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 12-38

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.906556>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Vahy-i Gayr-i Metlûv ile Hareket Eden Hz. Peygamber Karşısında Muhaddesun'dan Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer'e Farklı Bir Yaklaşım

Öz: Kaynaklarda, “muhaddesun”dan olduğu ifade edilen Hz. Ömer’in beş farklı konuda bazı ayetlerle muvafakatından bahsedilmektedir. Peygamber’e münafıklar için istiğfarda bulunmamasını ve Bedir esirlerinin öldürülmesini teklif etmesi, bu muvafakatlardandır. Bu iki muvafakatta Hz. Ömer’in görüşleri doğru iken, Peygamber’in vahyi yanlış anlaması söz konusu edilmektedir. Ayrıca bu örnekler, Hz. Ömer’in ayetleri Peygamber’den daha iyi anladığı gibi bir sonuca işaret etmekte ve bu minvalde yorumlanmaktadır. Halbuki bu konuda kaynaklarda verilen bilgilerin çelişkiler içerdiği görülmektedir. Bir tarafta Peygamber’in beyanının ve te’vilinin hatta bütün söz ve fiillerinin vahiy veya vahiy destekli olduğu iddia edilirken, diğer tarafta Peygamber’in ayeti yanlış anlaması nasıl te’lif edilebilir. Te’vili vahiy olan bir Nebi’nin, ayeti yanlış veya eksik anlaması söz konusu olabilir mi? Bunu bir çelişki olarak görmemek, kanaatimizce muvafakattan bahsedebilmek için taassubtan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple biz, bu makalede özellikle söz konusu iki örnek ile ilgili kaynaklarda nakledilen bilgileri mukayeseli olarak inceleyerek, nakiller arasındaki tezatlıklara işaret edeceğiz. Ayrıca vahyin anlaşılmasında hiç kimsenin Peygamber’den daha üstün olamayacağını ve bunun yanında Peygamber’in vahyi yanlış veya eksik anlamasının muhal olduğunu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hz. Ömer, Muvafakat, Bedir esirleri, Münafıklara istiğfar, Tezatlık.

Omar from Muhaddesûn versus the Prophet who Acted with Gayr-i Metlûv Revelation: A Different Approach to Confirmation of Omar

Abstract: In the sources, it is mentioned about confirmation of Omar, who is stated to be from Muhaddesûn, with some verses on five different subjects. Omar’s proposal to Prophet Muhammad for rejection of praying for forgiveness of the factitious and being killed of captives of Badr are from these confirmations. In these two confirmations, it is mentioned that Omar’s views were correct and the Prophet misunderstood the revelation. These examples also point to the conclusion that Omar understood the verses better than the Prophet, and they are interpreted in this way. However, it is seen that the information given in the sources on this subject contain the contradictions. On the one hand while it is claimed that the Prophet’s statement and gloss even all his words and acts were revelation or supposed by revelation, on the other hand how can the Prophet misunderstand the verses be accommodated. Is it possible for a Prophet, whose gloss is revelation to understand mistake or incompletely these verses. In our opinion, not seeing this as a contradiction stems from bigotry in order to talk about confirmation. For this reason in this study, we will comparatively examine the information being conveyed in the sources related to aforesaid two examples, and will point to the contradictions between the narrations. In addition, we will try to show no one can be superior to the Prophet in understanding the revelation, and that it is impossible for the Prophet to understand mistake or incompletely the revelation.

Key Words: Tafsir, Omar, Confirmation, Captives of Badr, Praying for forgiveness of factiouses, Contradiction.

عمر بن الخطاب محدثاً امام من لا ينطق عن الهوى تفسير مختلف لموافقات عمر للقرآن
الخلاصة: قد ورد في المصادر موافقات عمر الذي قيل إنه من المحدثين مع بعض الآيات في خمسة مواضيع مختلفة. من هذه
الموافقات عرض عدم استغفار بالنبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين وقتل أسرى بدر. يذكر في هاتين الموافقتين أن آراء عمر كانت
صحيحة وأن النبي أساء فهم الوحي. وتشير هذه الأمثلة أيضاً إلى الاستنتاج بأن عمر فهم الآيات أفضل من النبي، وأن تفسيرها يفسر
على هذا النحو. ومع ذلك، يلاحظ أن المعلومات الواردة في المصادر حول هذا الموضوع تحتوي على تناقضات. من ناحية، بينما

يُزعم أن أقوال النبي وتاويلاته حتى كل أقواله وأفعاله كانت وحياً أو مفترضاً بالوحي ، من ناحية أخرى كيف يمكن للنبي أن يسيء فهم الآيات؟ هل يمكن للنبي الذي تاويله القرآن بالوحي أن يفهمه الخطأ أو ينقص الآيات. لإفساح المجال أمام الموافقات ، بغض النظر عن هذا التناقض ، بالنسبة لنا ، ناتج عن تعصب. لهذا السبب في هذه الدراسة سوف ندرس بشكل مقارن المعلومات التي يتم نقلها في المصادر المتعلقة بالمثاليين المذكورين ، وسوف نستعرض التناقضات بين الروايات. بالإضافة إلى ذلك ، سنحاول أن نظهر أنه لا يمكن لأحد أن يتفوق على النبي في فهم الوحي ، وأنه من المستحيل على النبي أن يفهم الوحي خطأ أو نقصاً. الكلمات المفتاحية: التفسير ، عمر ، موافقات ، أسرى بدر ، الدعاء للاستغفار ، التناقض

GİRİŞ

İslam tarihine bakıldığında Hz. Ömer'in (r.a.), hem Hz. Peygamber (a.s.) döneminde hem de hilafet yıllarında yaptıkları açılımlardan dolayı ayrı bir yeri olduğu görülmektedir. Zira onun özellikle hilafeti dönemindeki uygulamalarının, ümmete farklı bir bakışı açısı sağladığı aşikardır. Ayrıca Hadis kitaplarının ashabın menakıbının anlatıldığı bölümlerinde Hz. Ömer'in faziletine dair oldukça çok malumat nakledilmektedir. Bu manada Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber gelecek olsaydı, bunun Ömer olacağı rivayet edilmektedir.¹ Onun "muhaddesun", "mülhemun", "mufhemun"dan olduğu nakledilmektedir.² Hatta Allah'ın, hakikati, Ömer'in diline ve kalbine koyduğu belirtilmektedir.³ Bunlarla birlikte muvafakat-ı Ömer de rivayet edilmektedir. Kaynaklarda muvafakat'la ilgili farklı rivayetler nakledilmektedir. Bu haberler incelendiğinde muvafakat konularının değiştiği görülmektedir. Buna göre kaynaklarda bizzat Hz. Ömer'den Allah'ın kendisine veya kendisinin Allah'a muvafık olduğu yerler, hadis kaynaklarında üç veya beş konu şeklinde nakledilirken, şerhlerde aşağıda ifade edileceği gibi bu muvafakat konularının, on bir, on üç hatta on beşe kadar çıkartıldığı görülmektedir. Biz, kaynaklarda zikredilen muvafakat örneklerini verdikten sonra özellikle Hz. Ömer'in muvafakat'ı karşısında Hz. Peygamber'in ayeti yanlış veya eksik anladığına delalet ettiği belirtilen, münafıklara istiğfar dileme ve Bedir esirlerinden fidye alma rivayetleri üzerinde durmak istiyoruz. Öncelikle Kur'an'da anlatılan Peygamber'in görevlerini ifade ettikten sonra Hz. Muhammed'in (a.s.) ayetleri yanlış anlayıp-anlayamayacağı veya Allah Rasülün'den ayetleri daha iyi anlayan başka birinin olup- olmayacağı çerçevesinde tefsir ve hadis kaynakları ile şerhlerde nakledilen

¹ Süleyman b. Ahmed, et-Taberani, *el-Mucemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 17/298, (No. 822); 17/310, (No. 857); Ebu Abdullah, el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/92, (4495); İbn Hacer, el-Askalani, *Fethu'l-bari şerhu sahihi'l-buhari* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379), 7/51.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 40/329, (No. 24285); Muhammed b. İsmail, Buhari, *Sahih* (Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422), 4/174, (No. 3469); 5/12, (No. 3689); Müslim b. Haccac, *Sahih* (Beyrut: Daru İhyai'l-Türasi'l-Arabi, ts.), 4/1864, (No. 2398); Muhammed b. İsa, et-Tirmizi, *Sünen* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998), 6/63, (No. 3693); İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, 7/50. Hz. Peygamber'in "Beni israil'de peygamber olmadıkları halde hakikati konuşan adamlar vardı. Onlardan benim ümmetimde de olsaydı o, Ömer olurdu" dediği nakledilmektedir. İbn Abbas, rivayeti "مِنْ نَبِيِّ وَلَا مَحْدَثٍ" şeklinde olduğunu nakletmektedir. Buhari, *Sahih*, 5/12, (No. 3689).

³ İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabu'l-musannef fi'l-ehadisi ve'l-asar* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/353, (No. 31968); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/144, (No. 5145); Ebu Abdullah, İbn Mace, *Sünen* (Beyrut: Daru Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/40, (No. 108); Süleyman b. el-Eşas, Ebu Davud, *Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/138, (No. 2961); Muhammed b. Hibban, *Sahih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 15/318, (No. 6895); Hakim, *Müstedrek*, 3/93, (No. 4501);

muvafakatla ilgili bilgileri, mukayeseli olarak tartışmaya çalışacağız. Ayrıca rivayetlerin sened tahliliyle ilgilenmeyip dikkatimizi sorun olarak gördüğümüz metin değerlendirmesine vereceğiz.

I- Kur'an'da Hz. Peygamber'in Görevleri

Kur'an'da genelde bütün peygamberlerin özelde ise Hz. Muhammed'in (a.s.) görevlerinin, İbrahim'in (a.s.) “ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ” *Rabbimiz, onların içerisinden ayetlerini okuyan, kitabı ve hikmeti öğreten ve onları arındıracak bir Peygamber gönder. Şüphesiz ki sen, azizsin ve hakimsin*” şeklindeki duasında görüldüğü ifade edilebilir.⁴ İbrahim'in (a.s.) yaptığı duanın yanısıra Peygamber'in (a.s.) kendisine indirilen vahyi, insanlara tilavet etmesi, diğer bir ifade ile dura dura, tane tane okuması,⁵ vahiyle insanları tezkiye etmesi, Kitabı, hikmeti ve insanların bilmedikleri şeyleri öğretmesi şeklinde görevlendirildiği belirtilmektedir.⁶ Konuya Kur'an bütünlüğünde bakıldığında Peygamber'in görevleri, Kur'an'ı tilavet etme⁷ veya kıraat,⁸ tebliğ etme,⁹ tebyin etme,¹⁰ Allah'a davet etme, şahid, müjdeci, uyarıcı, ve aydınlatan kandil olma şeklinde sıralandığı görülmektedir.¹¹ Ayrıca Rasulü Allah'ın, insanları zulümden nura çıkarmak,¹² itaat edilmek,¹³ insanları tağuta kulluktan sakındırıp Allah'a kulluğa davet etmek için gönderildiği de beyan edilmektedir.¹⁴ İlâveten Allah ve Rasulü bir konuda hüküm verdiği zaman, o konuda kimsenin tercih hakkının olmadığı,¹⁵ mü'min kadın ve erkeğin sadece “işittik ve itaat ettik” demek zorunda oldukları beyan edilmektedir.¹⁶ Aynı şekilde ihtilaf edilen hususlarda Allah ve Rasulü'nün muhakemesine baş vurulması gerektiği¹⁷ ve onların verdiği hükümlere tam manasıyla teslim olunmasının “iman” olduğu açıklanmaktadır.¹⁸ Yine Allah ve Rasulü'nün hayat veren davetine müslümanların cevap vermeleri gerektiği ifade edilmektedir.¹⁹

⁴ Bakara 2/129.

⁵ İsra 17/106.

⁶ Bakara 3/151; Cuma 62/2.

⁷ Neml 27/92

⁸ İsra 17/106.

⁹ Ra'd 13/40; Maide 67.

¹⁰ Nahl 16/44, 64.

¹¹ Ahzab 33/44-35; Fetih 48/8.

¹² Talak 65/11.

¹³ Nisa 4/64.

¹⁴ Nahl 16/36.

¹⁵ Ahzab 33/36

¹⁶ Nur 24/51.

¹⁷ Şura 42/10, Nisa 4/59.

¹⁸ Nisa 4/65

¹⁹ Enfal 8/24.

Bu ayetler çerçevesinde Peygamber'in "din" adına verdiği kararların sorgulanamayacağı anlaşılmış olmaktadır. Zaten dinle ilgili meselede Allah Rasulü'nün istişare yapmadığı bilinmektedir.²⁰ Bununla birlikte toplumda uygulanan ve fakat Allah tarafından kaldırılmayan meselelerde Peygamber'le konuşulabileceği, hatta Peygamber'in sustuğu yerde, "zıhar" olayındaki gibi Allah'a iltica edildiği görülmektedir.²¹ Yani Allah'ın, hükmünü belirtmediği konularda Peygamber'in sustuğu anlaşılmaktadır.²² Ayrıca "ifk" hadisesinde anlatıldığı gibi bazı durumlarda Peygamber'in ayetle işin vuzuha kavuşturulmasını istediği için sustuğu da ifade edilmektedir.²³

Sonuçta vahyi insanlara duyurması ve öğretmesinin, ayetleri onların anlayabilecekleri şekilde beyan etmesinin de Peygamber'in görevleri arasında olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi biz, muvafakat konusuyla irtibatlı hatta çeliştiğine inandığımız, Peygamber'in görevlerinden "beyan etme" vazifesi üzerinde durmak istiyoruz.

Konunun bir de "o hevasından konuşmaz, onun konuştuğu vahiydir"²⁴ ayeti çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira gayri metlûv haberi inşa edenlerin bu düşünceleri ile muvafakat haberlerinin çeliştiği kanaatindeyiz. Yani Peygamber'in ayetin zahirinde ifade edildiği gibi her yaptığı ve konuştuğu vahiyse ve Peygamber (a.s.) hep metlûv veya gayri metlûv haber şeklinde sürekli Cebraîl ile temas halinde ise bu muvafakat olaylarının nasıl meydana geldiği veya Peygamber'in yanlışa düştüğü izaha muhtaç bir durumdur. Dolayısıyla konunun bu açıdan da okunması gerektiğini düşünmekteyiz.

²⁰ Konunun özeti sadedinde Hz. Peygamber'den nakledilen "Din adına bu ağızdan şaka veya ciddi, rıza veya gadab anlarında hakkın dışında bir söz çıkmaz" rivayeti verilebilir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/185, (No. 8481); Süleyman b. Ahmed et-Taberani, *el-Mucemu'l-evsat* (Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.), 8/305, (No. 8706); Ahmed b. el-Hüseyn, el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/420, (No. 21173); Muhammed b. Abdalbaki, *ez-Zerkani, Şerhu'z-zerkani ale muvatta el-imam Malik* (Kahire: Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniyye, 2003), 3/11.

²¹ Ubade b. Samit'in karısı Havle'ye "zıhar" yaptıktan sonra Havle'nin durumu Peygamber'e iletliği, Allah Rasulü'nün bu konuda bir çözüm üretememesinden dolayı Havle'nin durumunu Allah'a şikayet etmesi üzerine Allah'ın Mücadile suresini indirdiği nakledilmektedir. Muhammed b. Cerir, et-Taberi, *Camiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an* (ys.: Daru Hecer, 2001) 23/220; Muhammed b. Muhammed, el-Maturidi, *Te'vilatu ehli's-sünne*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 9/545; Vahidi, *Basit*, 21/326.

²² Ahzab suresindeki tahyir olayında veya Tahrir suresindeki Peygamber'e karşı kurulan kulis olayında ve hatta Hz. Aişe'ye atılan iftira olayında da Peygamberin sessiz kaldığı görülmektedir. Kaynaklarda bu üç olayda da Ömer'in muvafakatından bahsedilmektedir.

²³ Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musannef* (Hind: el-Meclisü'l-İlmi, 1403), 5/410, (No. 9748); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/410, (No. 25623); Buhari, *Sahih*, 3/173, (No. 2661); Taberi, *Camiu'l-beyan*, 19/123; Ebu Muhammed, el-Begavi, *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai't-Turası'l-Arabi, 1420), 3/391; Ebu Abdullah, er-Razi, *Mefatihü'l-gayb-et-tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Daru İhyai't-Turası'l-Arabi, 1420), 23/340; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ifk-hadisesi> (21.03.2021).

²⁴ Necm 53/3

A- Peygamber'in Kur'an'ı Beyan Etmesi

Konunun başında Kur'an'ın kendisini "mübin"²⁵ "âyâtün beyyinat",²⁶ "beyyinatü'n-mine'l-hüda"²⁷ şeklinde tarif ettiğini ifade edebiliriz. Bu manada Kur'an'da Peygamber'in kendisine indirilen ayetleri, başkasına okumasının beyan çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtebiliriz. Zira Kur'an'da bu manaya gelebilecek ifadeler görülmektedir.²⁸

Nahl suresi 44. ayette Allah'ın peygamberleri, "beyyinat" ve "zübür"le gönderdiği ifade edildikten sonra Rasulüne de insanlara beyan etmesi için "zikri" indirdiği açıklanmaktadır.

Müfessirler, ayette zikredilen "beyyinat"ın nübüvettin delilleri, "zübür"ün de Kitap manasına geldiğini söylemektedirler.²⁹ Aynı şekilde bunun helal-haram, emir-nehî veya Hz. Musa'nın asası, Hz. Salih'in devesi gibi Peygamberlerin delilleri olduğu da ifade edilmektedir.³⁰ "لَتُنَبِّئَنَّ لِلنَّاسِ" / *İnsanlara beyan*"ın ise indirilen ayetleri tanıtmak, tarif etmek,³¹ insanlara kendilerine indirilen vahyi, kıraat etmek manasına geldiği nakledilmektedir.³² Ayrıca "لَتُنَبِّئَنَّ لِلنَّاسِ" ibaresinin, gayb haberlerini açıklamak şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğu da belirtilmektedir. Bunların haricinde yapmaları ve sakınmaları gereken, helal ve haram, va'd ve vaid türü şeyleri beyan manasına gelmesinin de muhtemel olduğu söylenmektedir.³³ Ayetin bir önceki ayetle birlikte değerlendirildiğinde "beyan"ın, onların kitaplarını tahrif, tebdil ve

²⁵ Yusuf 12/1.

²⁶ Nur 24/1.

²⁷ Bakara 2/185.

²⁸ Yunus 10/72. "وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ"; Ankebut 29/45. "أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ"

²⁹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 17/211; Maturidi, *Te'vilat*, 6/509.

³⁰ Ebu'l-leys, es-Semarkandi, *Bahru'l-ulum* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, ts.), 2/275.

³¹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 17/211. Razi, bu ayetin, Kur'an'ın Peygamber'in beyanına muhtaç olduğuna delalet ettiğini, beyana muhtaç olanın da mücmel olduğunu, buradan hareketle de ayetin Kur'an'ın tamamının mücmel olduğunu iktiza ettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşıma binaen bazılarının Kur'an ile haberin tenakuzunda haberin mübeyyin kabul edildiğini, Kur'an mücmel olmasından dolayı haberin takdim edilmesi gerektiğini savduklarını nakletmektedir. Razi, buna Kur'an'ın bazıları muhkem bazıları da müteşabih olmasından, muhkemin de açıklanmış olmasından dolayı, hiç olmazsa bazı ayetlerin mücmel olmadığını ispat ettiğini, bu sebepten dolayı söz konusu Nahl suresindeki beyanın, Kur'an'ın mücmel olan ayetlerine hamledileceğini ileri sürmektedir. Aynı şekilde Razi, ayetin zahirinin Peygamberin Kur'an'ın tamamını beyan ettiğine delalet ettiğini, bu sebepten dolayı bu ayete dayanarak bazılarının kıyası reddettiğini nakletmektedir. Ayrıca o, Rasulün kıyası hüccet olarak beyan ettiğini, bu sebeple de kıyas eden kimsenin hakikatte Peygamberin beyanına rücu ettiğini savunmaktadır. Razi, *Mefatih*, 20/212.

³² Semarkandi, *Bahru'l-ulum*, 2/275. İbn Aşur burada beyanın Peygambere isnadının indirilen beyanı onun tebliğ etmesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Buradaki "lam"ın da Kuranın indirilmesindeki asli illetin açıklaması olduğunu açıklamaktadır. Muhammed et-Tahir, İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 4/163.

³³ Maturidi, *Te'vilat*, 6/509; Vahidi, *el-Basit*, 13/ 67; Ebu'l-Ferec, İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 1422), 2/562.

tağyirlerini açıklama şeklinde anlam kazanacağı, bunun da Peygamber'in risaletine delil olduğu ifade edilmektedir.³⁴

Bu anlamların yanında Peygamber'in, Kitab'ı Sünnet'le beyan ettiği veya ayette ifade edilen "beyanın" Sünnet olduğu açıklanmaktadır.³⁵ "لتبين" ile Kur'an'ın Peygamber tarafından okunması, açıklaması veya Sünnet'in vahyin mücmelini tefsir, müşkilini tavzih ve şeriat işlerini beyan etmesi manasına geldiği nakledilirken,³⁶ Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatılmayan namaz, zekat gibi hükümlerin Sünnet'le beyan edilmesi örnek olarak verilmektedir.³⁷

Peygamber'in beyanına dair " وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً " *Biz sana bu Kitab'ı ancak üzerinde ihtilaf ettikleri hususları beyan edesin diye ve iman eden bir kavim için hidayet ve rahmet olarak indirdik.*" şeklindeki Nahl suresi 64. ayeti de diğer bir delil olarak kullanılmaktadır.

Bazı müfessirler, ayette kitabın, insanların ihtilaf ettikleri konuları beyan etmesi ayrıca müminlere hidayet ve rahmet için indirildiğini açıkladığını ifade etmektedirler.³⁸ Aynı şekilde İmam Maturidi, söz konusu 64. ayeti, Nahl suresi 44. ayet gibi değerlendirerek, ayette ifade edilen "ihtilaf"ın, "ehl-i kitab"ın kendi kitapları hakkındaki ihtilafları olduğunu, onların "Kitap"larını tebdil, tahrif ve tağyir ettiklerini, Allah'ın da bu "Kitap" ile onların yaptıkları bu tebdil ve tahrifleri beyan ettiğini ifade etmektedir.³⁹

Söz konusu manalar göz önünde bulundurulduğunda, Peygamber'in beyanı, ihtilaf edilen konular hakkında indirilen ayetleri insanlara okuması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu minvalde beyan, Kitab'ın kendisi ile gerçekleşmektedir.⁴⁰ Bu yaklaşımı, " *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ* " *Biz sana bu Kitabı hak ile insanlar arasında Allah'ın gösterdiği şekilde hükmetmen için indirdik*" şeklindeki Nisa suresi 105. ayeti destekler gözükmektedir. Zira bazı müfessirler, Rasulüllah'ın insanlar arasında "بِمَا أَرَاكَ" şeklinde hükmetmesini, " *يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِهِ* " *Allah'ın sana indirdiği kitap ile*" şeklinde tefsir etmektedirler.⁴¹ Bu yaklaşımın karşısında "بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" ibaresinin içtihada delil olduğunu iddia edenler de vardır. Söz konusu "Allah'ın gösterdiği şekilde" ifadesinin akılla, idrak ve teemmül ile neticeye varma manasına geldiği ileri sürülmektedir. Zira mana, bu şekilde kabul edilmezse yani Peygamber, tamamen Kitap ile hükmedecekse, "بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" ibaresinin bir anlam ifade etmeyeceği söylenmektedir. Bu durumda söz konusu ibare, Allah'ın, Peygamberine "tedebbür"

³⁴ Maturidi, *Te'vilat*, 6/509.

³⁵ Begavi, *Mealim*, 3/ 80.

³⁶ Ebu Muhammed, İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz fi tefsiril-kitabi'l-aziz* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/395; Ebu'l-Fida, İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurani'l-azim* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 4/493.

³⁷ Ebu Abdullah, Kurtubi, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 10/109.

³⁸ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 17/236; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, 2/567.

³⁹ Maturidi, *Te'vilat*, 6/524

⁴⁰ Maturidi, *Te'vilat*, 6/524; Vahidi, *Basit*, 13/107; Razi, *Mefatih*, 20/230.

⁴¹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 9/176; Ahmed b. Muhammed, Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kuran* (Beyrut: Daru İhyai't-Türası'l-Arabi, 2002), 3/381.

ve “nazar” ile gösterdiği sonucuna çıkmaktadır. Burada Peygamber’in içtihadının nas gibi olduğu beyan edilmektedir. Hatta Allah Rasulü’nün içtihadında hata olmayacağı, onun bütün içtihatlarının doğru olduğu iddia edilmektedir.⁴² Bunların karşısında söz konusu “بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ” ibaresinin, Peygamber’in bütün görüşlerinin vahiy olduğuna işaret ettiği nakledilmektedir.⁴³ Hz. Ömer’den “Kimse ‘ben Allah’ın bana gösterdiği şekilde hükmettim’ demesin. Zira Allah, bunun sadece peygamberlere yapar” dediği ve Allah’ın, peygamberlere yapacakları şeyleri gösterdiğinden dolayı peygamberlerin görüşlerinin doğru, kendi görüşlerinin ise zan ve tekellüf barındırdığına kani olduğu haber verilmektedir.⁴⁴

Son olarak konuyla doğrudan irtibatlı olduğunu düşündüğümüz “O hevasından konuşmaz, onun konuştuğu vahiyden başka bir şey değildir” ayetine değinmek istiyoruz. Zira Peygamber’in her hareketinin vahiy olduğunu iddia edenler, söz konusu ayete dayanmaktadırlar. İşte bu Necm suresi 3-4. ayetlerinde, müşriklerin inkâr ettiği Allah’tan gelen “vahiy” yani “Kur’an”ın anlatıldığını düşünüyoruz.⁴⁵ Ancak bazı kaynaklarda konu, Peygamber’in sözlerine getirilerek, Sünnet’in de “vahiy” ve/ya Cebrail’in Kur’an’ı indirdiği gibi Sünnet’i de indirdiği şeklinde değerlendirilmektedir.⁴⁶ Bu manada “Bana kitap, bir de benzeri verildi” haberindeki “benzerinin verilmesi”, batni vahiy veya Kitab’ın te’vili/beyanı şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁷ Aynı şekilde Peygamber’in gazap ve rızada, eğlence ve şakada ağzından çıkan her şeyin “hak” ve “vahiy” olduğu iddia edilmektedir.⁴⁸ Hatta Peygamber’e itaati emreden ayetlerin, Peygamber’in vermiş olduğu her hükmün, Allah’ın hükmü olduğuna işaret ettiği belirtilmektedir.⁴⁹ Bunun yanında

⁴² Maturidi, *Te’vilat*, 3/353; Kurtubi, *Ahkam*, 11/309. Bunun yanında İbn Aşur, Allah’ın delilleri beyan ettiği yerlerde Peygamberin içtihatı hata yapmayacağını, lakin bedir esirlerinde olduğu gibi Allah’ın ilminde olan konularda hata yapabileceğini ileri sürmektedir. İbn Aşur, *Tahrir*, 30/112.

⁴³ Vahidi, *Basit*, 7/70. Hatta Hasan Basri’den Peygamberlerin görüşlerinin vahiy olduğu nakledilmektedir. Vahidi, *Basit*, 7/71.

⁴⁴ Vahidi, *Basit*, 7/71; Ebu’l-Kasım, Zemaşeri, *el-Keşşaf an hakaiki gavamidi’t-tenzil* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407), 1/562.

⁴⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir* (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1423), 4/159; Taberi, *Camii’l-beyan*, 22/498; Maturidi, *Te’vilat*, 9/417; Semerkandi, *Bahru’l-ulum*, 3/358; Vahidi, *el-Basit*, 21/11-12; İbn Atıyye, *Muharrerü’l-veciz*, 5/196. Razi, burada güzel bir nükte olduğunu ifade ederek, söz konusu ayetin Mekke müşriklerin Kur’an’ın kâhin sözü, şair sözü iddialarına bir reddiye olduğunu ifade ederek, ayette Peygamber sözünün vahiy olduğunun haber verildiğini nakletmektedir. Razi, *Mefatih*, 28/235.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bari*, 13/153-154; Ebu’l-A’la, Mubarekfuri, *Tuhfetü’l-ehvazi bi şerhi camii’t-tirmizi*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 7/354. Bu manada “onun konuştuğu ancak vahiyedilen bir vahiydir” ayetine binaen bazılarının Peygamberden içtihadı nefyettikleri ifade edilirken, buna vahiyden sadır olan içtihadın da vahye nispetinin caiz olduğu şeklinde cevap verileceği belirtilmektedir. İbnü’l-Ceviz, *Zadü’l-mesir*, 4/184.

⁴⁷ Kurtubi, *Ahkam*, 1/43; Şerefuddin, Tîbi, *Şerhu’t-tibi ale mişkati’l-mesabih el-müsamma bi’l-kaşif an hakaiki’s-sünen* (Riyad: Mektebetü Nezzar Mustafa Elbaz, 1997), 2/629.

⁴⁸ Ebu’l-Hasan, İbn Battal, *Şerhu sahihi’l-buhari* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşt, 2003), c. 10, s. 358; Zerkani, *Şerh*, 3/11; Ebu Muhammed, Ayni, *Umdetü’l-kari şerhu sahihi’l-buhari* (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), 18/62; İbn Hacer, *Fethu’l-bari*, 8/133.

⁴⁹ Zerkani, *Şerh*, 4/227.

Peygamber'in Kur'an'ı, Allah'tan naklettiği gibi Sünnet'i de Allah'tan naklettiği iddia edilmektedir.⁵⁰ Konu biraz daha ileri götürülerek, "Sünnet'in Kur'an'a olan ihtiyacının Kur'an'ın sünnete ihtiyacından daha az olduğu, diğer bir ifade ile "Sünnet'in Kur'an'a kadi, lakin Kur'an'ın Sünnet'e kadi olmadığı" beyan edilmektedir. Bu iddia Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda onun "Ben o kadar cesur ifade kullanamam, lakin Sünnet, Kur'an'ı tefsir ve beyan eder" dediği rivayet edilmektedir.⁵¹

Sonuçta farklı yaklaşımlar bir tarafa, konuyla alakalı olan görüşler göz önünde bulundurulduğunda, Peygamber'in hevasından konuşmadığı, onun bütün fiillerinin ve de sözlerinin ya vahiy mahsülü veya vahiy destekli olduğu, Cebrail'in Kur'an'ı indirdiği gibi Kur'an'ın beyanı olan Sünnet'i de indirdiği, bu sebeple Peygamber'in beyanının vahiy olduğu, onun gazap ve rızada, şakada ve ciddiyette sadece hakkı söylediği ve her daim Allah'ın gösterdiği şekilde hükmedip vahiyle hareket ettiği ileri sürülmektedir.

Peygamber'in hareket alanı bu şekilde çizildiği takdirde muvafakat-ı Ömer'in nasıl mümkün olabildiği izaha muhtaç bir durumdur. Ne yazık ki bu düşünceyi ileri sürenler, yukarıda Peygamber'e biçtikleri görev ile muvafakat arasında hiçbir çelişki yokmuş gibi her iki konuyu da işlemektedirler. Oysa bize göre bu bilgilerle en azından Bedir esirleri ve de münafıklara istiğfar dileme ile ilgili nakledilen haberler arasında ciddi bir çelişki vardır. Ama kaynaklar, konulara parçacı yaklaşımlarından dolayı, söz konusu problemlere değinmemektedirler.

Peygamber'in beyanının vahiy veya vahiy mahsülü olduğu kabul edilirse biz, hiç olmazsa aşağıda örneklerini verdiğimiz konularda muvafakatın olmayacağını düşünmekteyiz.

Şimdi muvafakatla ilgili rivayetlere değinmek istiyoruz.

II- Muvafakatla İlgili Farklı Rivayetler

Görebildiğimiz kadarı ile hadis kaynaklarında, muvafakat-ı Ömer ile ilgili iki farklı rivayet nakledilmektedir. Binci rivayete göre Hz. Ömer'in Allah'la üç konuda muvafakat ettiği rivayet edilmektedir. Bunlar, "İbrahim'in (a.s.) makamını namazgah edinsek" dedim, Allah "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ" ayetini indirdi,⁵² ben "Ya

⁵⁰ İbn Battal, *Şerh*, 10/537; Aynı, *Umde*, 18/62.

⁵¹ Kurtubi, *Ahkam*, 1/44.

⁵² Haddi zatında makam-ı İbrahim'le ilgili muvafakatta 1- Farklı kıraat, Ayette "وَاتَّخِذُوا" ibaresinin hem emir kipi ile hem de haber sigası ile okunduğu nakledilmektedir. (Taberi, *Camii'l-beyan*, 2/32; Maverdi, *Nüket*, 1/187; Kurtubi, *Ahkam*, 2/111). 2- Ayetin nereye matuf olduğu, bazı alimler, söz konusu ayetin " يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ " ayetine atfederek, muhatabın Yahudiler olduğu, ayetin onlara makam-ı İbrahim'i namazgah edinmelerini emrettiği nakledilmektedir. (Taberi, *Camii'l-beyan*, 2/31; Kurtubi, *Ahkam*, 2/111) Diğer yaklaşıma göre Allah, İbrahim'i bazı kelimelerle imtihan edip İbrahim a.s. imtihanı tamamlayınca " اِتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ " şeklinde İbrahim'e a.s. emrettiği nakledilmektedir. (Taberi, *Camii'l-beyan*, 2/32) 3- Makam-ı İbrahim'in mahiyetinin ne olduğu, Onun bütün hac menasiki, Arafat, müzdelife ve şeytan taşlamak, Harem, İbrahim'in a.s. Kabe'yi yükseltirken ayağını koyduğu yer olduğu,

Rasulallah eşlerine söylesen de bir örtüye bürünseler, zira yanına iyiler de kötüler de girmekte” dedim. Allah, hicab ayetini indirdi, Peygamber’in aleyhinde eşleri birleşince ben “onları boşarsan, Allah umulur ki onlardan hayırlısını sana nasip eder” dedim. Allah, bu minvalde “ *عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ / Şayet eşlerini boşarsan, umulur ki Rabbin, onlardan daha hayırlı Allaha iman etmiş onun emirlerine teslim olan ve boyun eğen kanaatkar başka eşler nasip eder...*” ayetini indirdi.⁵³ Burada muvafakatın üç konu olduğu ifade edilmekle birlikte, muvafakat konusundan biri farklı olarak zikredilen haber de mevcuttur. Bu rivayete göre Hz. Ömer’in Makam-ı İbrahim, hicab ve Bedir esirleri konusunda Allah’a muvafakat etmiştir.⁵⁴

İkinci habere göre de Hz. Ömer’in Allah’la dört konuda muvafakat ettiği nakledilmektedir. Bunlar, makam-ı İbrahim’in musalla edinilmesi, hicab, Allah’ın “ *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ / Şüphesiz ki Biz, insanı süzölmüş topraktan yarattık.* ” ayetini indirdiğinde Hz. Ömer’in “ *تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ* ” dedikten sonra Allah’ın “ *تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ / her şeyi en güzel yaratan Allah ne mübarektir* ” ayetini indirmesi, Hz. Ömer’in Peygamberin eşlerine “ya bu işten dönersiniz ya da Allah sizden daha hayırlı başka kadınlarla değiştirir” demesi üzerine Allah’ın “ *عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ* ” ayetini indirmesidir.⁵⁵ Esirlerle ilgili muvafakat da bu rivayete eklenerek muvafakat beşe çıkarılmaktadır.⁵⁶ Rakam burada da durmayarak bazı kaynaklarda muvafakat-ı

(Taberi, *Camiu'l-beyan*, 2/35; Maturidi, *Te'vilat*, 1/561; Maverdi, *Nüket*, 1/187; Kurtubi, *Ahkam*, 2/113) şeklinde üç problem göze çarpmaktadır. Bunlarla birlikte Münafıklara istiğfar ve Bedir esirleri ile ilgili örneklerde var olan başka ayetlerden faydalanarak makam-ı İbrahim’in musalla edinilmesi tavsiye edilmesi vardır ki bu yaklaşımda da Hz. Ömer’in ayetlerden muradı anlaması söz konusu iken Peygamberin bu muradı ıskalması vardır. Zira kaynaklarda Hz. Ömer’in, “Hz. İbrahim’in makamını musalla edinsen” diye Peygamberden istedikten sonra Allah’ın “ *وَآتُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ* ” ayetini indirdiği nakledilmektedir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/297, (No. 157); Darimi, *Sünen*, 2/1166, (No. 1891); Buhari, *Sahih*, 1/ 89, (No. 402); İbn Mace, *Sünen*, 1/322, (No. 1009); Taberi, *Camiu'l-beyan*, 2/30-31.) Buhari şarihlerinden Ayni, Hz. Ömer’in bu sözü neden teklif ettiği hususunda şöyle bir açıklama nakletmektedir. Peygamber’in a.s., Tevrat’tan bir parça getirdiği zaman onu bundan yasaklamasına rağmen, Hz. Ömer’in İbrahim’in dinine sarılmasının hikmeti sorulduğunda, buna şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir. Hz. Ömer’in Allah’ın İbrahim hakkında “ *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* ” ile “ *أَنْ تَتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ* ” ayetini işittiğinde, onun şeriatine uymanın şeriatimizde var olduğunu, sonra beytin de İbrahim’e izafe edildiğini ve binada baninin isminin işaretlendiği gibi makamda da İbrahim’in (a.s.) izini gördüğünden dolayı makam-ı İbrahim’in namazgah edinilmesini istediği nakledilmektedir. (Ayni, *Umde*, 4/145). Rivayete göre İbrahim’in (a.s.) izi, burada mevcut iken insanlar ellerini süre süre bu izin kaybaldığı nakledilmektedir. (Begavi, *Mealim*, 1/163.) Dolayısıyla İbrahim’in dinine uymaktan Hz. Ömer’in çıkardığı sonucu, Peygamber ulaşamamıştır.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/299, (No. 160); 1/363, (No. 250); Buhari, 1/89, (No. 402); 6/ 20, (No. 4483); İbn Hibban, *Sahih*, 15/ 319, (No. 6896); Beyhaki, *Sünenü'l-kübra*, 7/141, (No. 13504); İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, 1/109.

⁵⁴ Müslim, *Sahih*, 4/1865, (No. 2399); Taberani, *Mu'cemu'l-evsat*, 6/ 92, (No. 5896); *Mu'cemu's-sağir*, 2/110, (No. 868); Kurtubi, *Ahkam*, 2/112.

⁵⁵ Kurtubi, *Ahkam*, 2/112.

⁵⁶ Kurtubi, *Ahkam*, 2/112.

Ömer'in on bir,⁵⁷ son zamanda yapılan bazı çalışmalarda on iki tane olduğu belirtilmektedir.⁵⁸ Hatta İbn Ömer'den nakledilen “*insanlar bir şey söyler, Hz. Ömer başka bir şey söylerse muhakkak Allah (c.c.) Hz. Ömer'in söylediği şey üzerine ayetini indirirdi.*” rivayete dayanılarak aslında muvafakatın daha çok olduğu zikredilmektedir.⁵⁹ Bu manada rivayetlerdeki “üç” veya “dört” rakamının tahsis olduğu, buradan başka muvafakatın olmadığı sonucuna varılamayacağı beyan edilmektedir.⁶⁰ Bunların karşısında rivayetlerde zikredilenlerin haricinde muvafakatın olamayacağı, zira Hz. Ömer'in bunları Peygamber a.s. öldükten sonra söylediği nakledilmektedir.⁶¹

Bütün bu iddiaların yanında bazı kaynaklarda muvafakat-ı Ömer'in on beş tane olduğu, dokuz tanesinin lafzi, dört tanesinin manevi, iki tanesinin de Tevrat hususunda olduğu nakledilmektedir. Lafzi muvafakatın: 1- Makam-ı İbrahim, 2- Hicab, 3- Bedir esirleri, 4- Müminlerin annelerine uyarı, 5- Abdullah b. Übey'in cenaze namazının kılınmaması hususu 6- Münafıklara istiğfar dilenmemesi, 7- Peygamber hanımlarından uzaklaşınca, Ömer'in “Ya Rasulallah şayet hanımlarını boşadı isen senin yanında Allah, melekler, ben, Ebu Bekir ve müminler var” deyince “*وإن تظاهرا عليه*” ayetinin indirilmesi. 8- Allah, Mü'minun suresinde “*ولقد خلقنا الإنسان من*” *تبارك الله أحسن*” ayetine kadar indirdiği zaman Hz. Ömer'in “*الخالقين*” dediği -bir rivayette de Peygamber'in Hz. Ömer'e Kur'an'ı arttırdığını belirtince, Cibril'in inerek ayetin tamamının bu şekilde olduğunu söylediği ifade edilmektedir-. 9- Hz. Aişe'ye ifk hadisesi yaşandığında Hz. Ömer'in Peygamber'e a.s. “*Seni bütün eksikliklerden tenzih ederiz bu çok büyük bir iftiradır*” demesi gerektiğini tavsiye etmesi üzerine, Allah'ın söz konusu ayeti indirdiği belirtilmektedir.⁶²

Manevi olanlar: 1- Hz. Ömer, Yahudilerle Cebrail ve Mikail'e düşman olunmaması gerektiği hususunu tartıştığında söz konusu “*قل من كان عدوا لجبريل* / *deki kim Cibril'e düşmansa...*” ayetinin indirildiği belirtilmektedir. 2- Hz. Ömer'in içkinin akli ve malı harap ettiğini düşünmesinden dolayı “*يسألونك عن الخمر والميسر* / *Sana*

⁵⁷ Ayni, *Umdetü'l-kari*, 4/144; Moğultay b. Kılıç, *Şerhu süneni İbn Mace*, (Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1999), 1/1663-64.

⁵⁸ Özarslan Zeliha Bengü, “Beşeri İdrak ile Vahyin Buluşma Noktası ‘Muvafakat’ Fenomeni”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006. ss. 9-23; Gökhan Atmaca, “Nüzul Sürecinde bir muhatab olarak Hz. Ömer ve Muvafakatlari”, *SÜİFD*, s. 21(2010/1), 43-67. Atmaca bu makalesinde, Cebrail ve Mikail'e dümanlık, Makam-ı İbrahim, Bedir esirlerinin durumu, İfk hadisesine karşı tavır, Hicab, başkalarının yanına girerken izin isteme, Oruç, İçkinin yasaklanması, Peygamberin hanımlarına nasihat, Münafıklara rahmet okuma, Allah ve Rasulünün hükmüne razı olma, insanın yaratılışında kullanılan tazim ifadesi şeklinde on iki madde sıralamaktadır. Atmaca, 45-66.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, 1/505; Ayni, *Umde*, 4/144.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, 1/505; Ayni, *Umde*, 4/144.

⁶¹ Ayni, *Umde*, 4/144.

⁶² Ahmed b. Muhammed, Kastallani, *İrşadü's-sari li şerhi sahihi'l-buhari*, (Mısır: Matbaatü'l-Kübra, 1323), 7/300-301. Buhari'de geçen rivayette ifk olayı duyulduğunda ensardan birinin “*سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا، سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ*” şeklinde konuştuğu nakledilmektedir. Buhari, *Sahih*, 9/113, (7370). Taberani de bunun şahitlik yapan Berire'nin kocası Ebu Eyyüb el-Ensari olduğunu nakletmektedir. Taberani, *Mu'cemu'l-kebir*, 23/74, (140).

ıçki ve kumardan soruyorlar..." ayetinin indirildiği, Hz. Ömer'in ayetin daha açık bir şekilde inmesini istediği, bunun üzerine "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى / *Ey iman edenler, siz şarhoşken namaza yaklaşmayın...*" ayetinin indirildiği, Hz. Ömer'in daha açık bir hüküm istemesi üzerine de "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر" / *Ey İman edenler, şüphesiz ki içki ve kumar...*" ayetinin indirildiği, bunun üzerine Hz. Ömer'in "Yeter Ya Rabbi, Yeter Ya Rabbi" dediği ifade edilmektedir. 3- Hz. Ömer'in, istirahat anlarında odaya girenlerin izin istemesi için ayetin indirilmesini istediği, bunun üzerine "يا أيها الذين آمنوا ليستأنكم الذين ملكت أيمانكم" ayetinin indirildiği belirtilmektedir. 4- "ثلة من الأولين وقليل من الآخرين" ayeti indirilince, Hz. Ömer'in ağlayıp sonrakilerden çok, biz peygambere iman ettik ve onu tasdik ettik, bizden kurtulan az deyince "ثلة من الأولين وثلة من الآخرين" ayetinin indirildiği nakledilmektedir.⁶³

Muvafakat-ı Ömer'le ilgili iddia edilen "lafzi muvafakat"ın Kur'an'ın i'caz'ına dair yapılan "tehaddi" açısından da incelenmesi gerektiğini düşünüyöruz. Zira hem benzerinin getirilmesi mümkün görülmezken hem mana hem de lafız olarak Hz. Ömer'in sözünün ayet olarak inmesi, bu "tehaddi" meselesi ile tezatlık arz etmektedir. Dolayısıyla konunun bu yaklaşıma göre de detaylı bir şekilde irdelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu konuya temas etmemiz çalışmamızın hacmini arttıracakđı için burada sadece dikkat çekmekle iktifa ediyoruz.

Biz bu çalışmamızda sadece Hz. Ömer'in, nassı Peygamber'den a.s. daha doğru anladığına delalet eden rivayetler üzerinde durmak istiyoruz.

A- Peygamber'in Abdullah b. Selül için İstiğfar isteği

Görebildiğimiz kadarı ile Peygamberin Tevbe suresi 80. ayetine dayanarak, münafıklar için istiğfar dilemeyi tercih edip Hz. Ömer'in bunu tasvip etmediği ifade edilen rivayette, Hz. Ömer'in ayeti doğru anlayıp Peygamber'in eksik veya yanlış anlaması söz konudur. Tespitlerimize göre kaynaklardan bazıları, bu durumu eleştirirken, geneli muvafakata dikkat çekmekle birlikte Peygamber'in fiilini uygun bir hale getirmek için olayı te'vil etmeye gayret etmektedirler.

Allah, münafıkların bağışlanması ile ilgili Tevbe suresi 80. ayette Peygamber'e a.s. "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا اسْتَغْفِرُ الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ / *Onlar için bağışlanma dilesen de dilemesen de hatta yetmiş defa da istiğfar etsen Allah onları Allah ve Rasulünü inkar etmelerinden dolayı asla bağışlamayacaktır. Allah fasık bir topluma hidayet etmez.*" şeklinde bir uyarı yapmaktadır. Tefsirlerde söz konusu ayetle ilgili şöyle bazı sebebi nüzul bilgileri nakledilmektedir.

Rivayete göre münafıkların, "Ey Allah'ın Rasulü, bizim için istiğfar dile" şeklinde istekte bulunmaları üzerine Peygamber a.s., onlara istiğfar dileyeceğini

⁶³ Kastallani, *İrşad*, 7/301.

haber verip istiğfar diler, söz konusu ayet inince de bu işten vazgeçer.⁶⁴ Bir diğer rivayete göre ise Abdullah b. Übey öldüğünde, Rasulü Allah onun cenazesi için ayağa kalkar ve ashabı çağırır, Hz. Ömer, buna karşı çıkınca, Allah Rasulü a.s. Hz. Ömer'e "benden uzaklaş, ben bu konuda "اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً" şeklinde serbest bırakıldım. Şayet yetmişten fazla istiğfar dilediğimde bağışlanacağı bilsem, daha fazla istiğfar dilerdim" der.⁶⁵ Ancak cenaze namazını kıldıktan çok kısa bir süre sonra Tevbe suresinin 84. ayeti iner.⁶⁶ Bu iki rivayetin haricinde Hz. Ömer'in, Abdullah b. Übey'in cenazesine yöneldiğinde Peygamber'in elbisesini tutup ona (a.s.) "Allah, bunu sana emretmedi veya Allah, bunu sana nehyetti Allah, "اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" buyurdu" dediğini, bunun üzerine Rasulü Allah'ın da "Rabbim beni muhayyer kıldı da bana 'اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ' buyurdu" dediği nakledilmektedir.⁶⁷

Tefsirlerde ayetin iki şekilde anlaşılacağı ifade edilmektedir. Birinci yaklaşıma göre lafız, emir ifade etmesine rağmen, şart manasına gelebileceği beyan edilmektedir. Bu durumda ayetin anlamı "onlar için istiğfar dilesen de istiğfar dilemesen de Allah onları asla bağışlamayacak" şeklinde olacağı ifade edilirken, "فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" şeklinde Tevbe suresi 53. ayette de benzer bir durumun olduğu açıklanmaktadır. Diğer yaklaşıma göre ise lafzın tahyir manasına geldiği belirtilmektedir. Bu durumda da ayetin, "dilersen istiğfar dile, dilersen dileme. Sen yetmiş defa istiğfar dilesen de Allah onu bağışlamayacak" şeklinde olacağı beyan edilmektedir.⁶⁸

İmam Maturidi, söz konusu bu rivayeti, amme-i ehli te'vil ibaresi ile naklederken, Hz. Ömer'in "Allah sana bunu emretmedi, o, 'اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ' buyurdu" şeklindeki haberi, "Allah sana bunu mu emretti?" şeklinde soru kipiyle nakletmektedir.⁶⁹ Hatta bazı rivayetlerde Hz. Ömer'in Allah Resulüne "Abdullah b. Übey'e istiğfar dileme, çünkü Allah, bu hususta seni nehyetti" dediği, Peygamber'in de "ben, yetmiş değil, seksen defa istiğfar dileceğim"

⁶⁴ Razi, *Mefatih*, 16/111.

⁶⁵ İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kurani'l-azim*, (Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419), 6/1853; Sa'lebi, *Keşf*, 5/79; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/170.

⁶⁶ Begavi, *Mealim*, 2/376; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/170. Rivayet o ki Peygamber'in Abdullah b. Ubey'in gömleğiyle kefenleyip kabrine koyduğu, bundan sora "وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ" şeklindeki Tevbe suresi 80. ayetin indirildiği ve bundan sonra da hiçbir münafiğın cenaze namazını kılmadığı nakledilmektedir. Sa'lebi, *Keşf*, 5/79.

⁶⁷ İbn Ebi Hatim, *Tefsir*, 6/1853-1854; Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/298; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 3/64; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, 2/286; Kurtubi, *Ahkam*, 8/218; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/169. bu durumda ayette ifade edilen yetmiş sayısının kesret değil aded bildirdiği iddia edilmektedir. (Vahidi, *el-Basit*, 10/574) Ayrıca rivayette ifade edilen Peygamberin elbisesinden tutup çekenin Cebrail olduğu ve bu münafiğın cenazesinin kılınmaması gerektiğini salık verdiği nakledilmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/298; Kurtubi, *Ahkam*, 8/218; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/171.

⁶⁸ İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 3/64; Kurtubi, *Ahkam*, 8/220; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/166.

⁶⁹ Maturidi, *Te'vilat*, 5/436.

buyurduğu, bunun üzerine de “سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ” ayetinin indirildiği nakledilmektedir.⁷⁰

İmam Maturidi, yukarıdaki rivayeti verdikten sonra söz konusu ayetten, Hz. Muhammed’in a.s. tahyiri çıkarmasına karşı, Hz. Ömer’in itiraz ederek, onu a.s. bu amelinden menetmesinin uzak bir ihtimal olduğunu açıklamaktadır. Aynı şekilde o, bu metinden Peygamber’in a.s. tahyiri veya tahdidi çıkarmasının veya Tevbe suresindeki ayetin Münafıkun süresindeki ayetle neshedilmesinin, ayetlerde vaid söz konusu olmasından ve vaid konularında da neshin caiz olmamasından dolayı muhal olduğunu iddia etmektedir.⁷¹

Görebildiğimiz kadarı ile söz konusu rivayetleri makulleştirmeye çalışan müfessirler vardır. Mesela Zemahşeri, bir tarafta ayette münafıkların bağışlanmayacağına açık olduğu için Peygamber’in a.s. böyle bir şeyden habersiz olamayacağını ifade ederken, diğer tarafta söz konusu rivayeti kabul ederek, te’vil etmeye çalışmakta ve Resulullah’ın a.s buradaki duasının, İbrahim’in (a.s.) “ومن رحيم عصاتي فإنيك غفور رحيم / *Kim bana isyan ederse şüphesiz ki sen çok bağışlayan çok merhamet edensin*” şeklinde yaptığı duaya benzediğini zikretmektedir. Aynı zamanda Hz. Muhammed’in (a.s.) insanlara çok şefkatli ve merhametli olmasından dolayı, söz konusu duayı yaptığını söylemektedir.⁷²

Peygamber’in (a.s.) duasını, “hitap deliliyle” açıklamaya çalışanların olduğu da nakledilmektedir. Yani “umumi bir lafzın, belirli bir sayı ile tahsis edilmesi, diğer durumlarda hükmün farklı olabileceği” kuralına göre Hz. Peygamber’in, “ben yetmişden fazla istiğfarda bulunacağım” dediği nakledilmektedir. Lakin bu yaklaşımın ayet bütünlüğü açısından uygun olmadığı, ayette Allah’ın onları asla

⁷⁰ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 14/395; 23/400; Maturidi, 5/436. Taberi, Tevbe suresinde naklettiği haberi, Münafıkun suresinde de naklederken, İmam Maturidi, Münafıkun suresi 5-6. ayetlerin tefsirinde, bu olaya hiç atıf yapmadan tefsir etmektedir. Bunun karşısında Taberi, Münafıkun suresinin baştan sona kadar “لَنْ يُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ / *Medine’ye döndüğümüzde güçlülerimiz zayıfları çıkaracaktır.*” diyen Abdullah b. Übey hakkında indirildiğini nakletmektedir. Bu durumda İbn Übey’in bu sözü, Beni Mustalik Gazvesi dönüşünde söylediği sabit olduğuna göre Münafıkun suresinin Tevbe suresinden sonra indirilmesi tarihen mümkün gözükmemektedir. Lakin Taberi, rivayetleri nakledip konuyu kapatmaktadır. Razi ise söz konusu ayetin tefsirinde dört farklı sebebi nüzul zikretmektedir. Katade’den yukarıda Maturidi’nin zikrettiği sebebi nüzülü verirken, Kelbi’den Münafıklarla ilgili ayetler indiği zaman, kabilelerinden müminlerin, münafıklara gelerek yaptıkları işlerin kötülüğünden bahsedip Peygamberin yanlarına gidip bağışlanma dilemelerini teklif ettiklerini, münafıkların bunu kabul etmemeleri üzerine de Münafıkun suresindeki ayetlerin indirildiğini nakletmektedir. İbn Abbas’tan gelen diğer rivayette Uhud dönüşü Müslümanları inciten Abdullah b. Übeyy’den, oğlunun istiğfar talep etmesini istediği, babasının bundan kaçınması üzerine söz konusu ayetin indirildiğini söylemektedir. Son olarak da -ki Razi, bu rivayeti ekser müfessirin naklettiği şekilde aktarmaktadır- “لَنْ يُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ” diyen münafıklardan istiğfar dilemelerine karşı alay etmeleri üzerine, Peygamber’in istiğfarının fayda vermeyeceğini bildiren ayetin indirildiğini nakletmektedir. Razi, *Mefatih*, 30/547.

⁷¹ Maturidi, *Te’vilat*, 5/436. Bunun karşısında kimisi de Tevbe suresindeki ayetin Münafıkun suresindeki ayetle neshedildiğini iddia etmektedir. Vahidi, *Basit*, 10/574; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 3/64.

⁷² Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/296.

bağışlamayacağını söylediği belirtilerek, bu görüş eleştirilmektedir.⁷³ Kurtubi, meseleye farklı bir açıdan bakarak, Hz. Ömer'in konuya dair daha önceden bir nehiy olmasına rağmen, Hz. Muhammed'i (a.s.) "Allah'ın üzerlerine namaz kılmayı yasakladığı kimselerin namazını mı kılacaksın" şeklinde uyarmasını, onun "مُحَدَّثُونَ"⁷⁴ ve ilhama sahip olmasına bağlamaktadır.⁷⁵ Bunların yanında Hz. Ömer'in "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ / Peygamberin ve iman edenlerin, müşrikler için istiğfarda bulunmaları uygun değildir..." ayetine dayanarak da söz konusu uyarıyı yapmış olabileceği iddia edilmektedir.⁷⁶ Rivayeti kabul edip ayetle uzlaştırmaya çalışanlardan bir diğer müfessir de İbn Aşur'dur. O, münafıklar hakkında istiğfar dilenmesi ile dilenmemesi arasında bir fark olmadığını ifade eden Münafıkun suresi indirildiği zaman, Peygamber'in ayeti, te'kit edilmeyen bir istiğfar şeklinde yorumladığını belirtmektedir. Peygamber'in insanlara olan rahmetinden, onların hidayete erme konusundaki hırsından ve onların iman etmemelerine üzülmelerinden dolayı Allah'ın, onları hidayete erdirip gazabından kurtarması ümidiyle, zayıf ve isteksiz bir şekilde değil de tekrar tekrar, canı gönülden ve azimle istiğfar dilediğini iddia etmektedir.⁷⁷ Ayrıca o, Peygamber'in münafıkların insanlar arasındaki zahiri hükmüne göre hareket ettiğini, Kur'an'da müşrikler hakkındaki istiğfar ile münafıklar hakkındaki istiğfar arasında farklı bir durum sergilendiğini, mesela Kur'an'da müşriklerin küfrünün zahir olmasından dolayı, onlar için istiğfarla ilgili nehyin "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ / Peygamber ve iman edenlerin müşrikler için bağışlanma dilemesi uygun değildir" şeklinde sarahaten ifade edilmesine rağmen, münafıkların durumlarının gizli olmasından dolayı, onlar için istiğfarla ilgili nehyin, münafıkların ve Peygamber'in bileceği bir metotla ifade edildiğini söylemektedir.⁷⁸ Bu sebepten dolayı da şeriatın gizli kalmasını dilediği bir durumun ilan olmaması için Peygamber'in de istiğfar isteyen münafıklar için bağışlanma dilediğini beyan etmektedir.⁷⁹ Aynı şekilde Peygamber'in Abdullah b. Übey'in

⁷³ İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 3/64; Razi, *Mefatih*, 16/112; İbn Kesir, *Tefsir*, 4/166.

⁷⁴ Nevevi, *Şerh*, 15/166. Rivayet şu şekildedir. " قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأُمَّمِ مُحَدَّثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَإِنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ " Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 40/329, (No. 24285); Buhari, *Sahih*, 4/174, (No. 3469); Müslim, *Sahih*, 4/1864, (No. 2398); İbn Hibban, *Sahih*, 15/317, (No. 6894); Beyhaki, *Şuabü'l-ıman*, 4/1864, (No. 2398).

⁷⁵ Kurtubi, *Ahkam*, 8/219.

⁷⁶ Kurtubi, *Ahkam*, 8/219. Kurtubi, bu ayetin Ebu Talib'in ölüm zamanında indirildiğini iddia ederek, Hz. Ömer'in bu ayetten kafir olarak ölen birinin ardından istiğfar dilenemeyeceğini anladığını, lakin bu ayetin Peygamberin tahyir ifade ettiğini söylediği Tevbe suresi 80. ayetten de önce indirildiğini, burada da bir müşkilin olduğunu beyan ederek, söz konusu problemi halletmek için şu açıklamayı yapmaktadır. Peygamber'in amcası için yaptığı istiğfardaki amacın, icabet edilmesini bekleyerek amcasının bağışlanmasını umma iken, -ki bu istiğfarın Peygamber'in annesi için izin isteyip, istiğfara izin verilmeyen istiğfar şekli olduğu da açıklanmaktadır- tahyir ifade edilen istiğfarın, münafıklara faydası dokunmayan, sadece lisani bir istiğfar olup, maksadının da ölü için değil, yaşayan kimselerin kalplerini kırmamak adına yaptığını beyan etmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, 8/220.

⁷⁷ İbn Aşur, *Tahrir*, 10/277.

⁷⁸ İbn Aşur, *Tahrir*, 10/279.

⁷⁹ İbn Aşur, *Tahrir*, 10/279. Oysa istiğfar dileyen münafıkların, Nisa suresi 64. ayette bağışlanacağı ifade edilmesine rağmen İbn Aşur, münafıkların böyle bir istekten kaçındıkları için bağışlanmaktan mahrum kaldıklarını ifade etmektedir. İbn Aşur, *Tahrir*, 5/110. Aynı şekilde o, her ne kadar münafıkların "durumları gizli" şeklinde ifade etse de Peygamber ölünce Medine'de münafıklardan kalanların

zahirde İslam sözünü söylemesinden dolayı cenaze namazının kılındığı açıklanmaktadır.⁸⁰

Konunun te'viline dair son olarak İmam Maturidi'ye değinmek istiyoruz. İmam Maturidi, bu ayetle Peygamber'in münafıklar hususunda yaptığı istiğfarın aslında kabul edilmeyen bir dua türünden olmadığını, lakin münafıkların Allah ve Rasulünü inkar ettiklerinden dolayı, Allah'ın onları asla bağışlamayacağını ifade ettiğini, bu şekilde de hem Peygamber'in mazur görüldüğünü hem de münafıklar için istiğfar dilemekten nehyedildiğini ileri sürmektedir. Yani İmam Maturidi, durumun " مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ " ayetindeki gibi olduğunu beyan ederek, Peygamber'in münafıkların şirkini ve küfrünü öğrenmeden önce istiğfarda bulunduğunu, onların durumunu öğrenince de istiğfar dilemekten nehyedildiğini, bu nehyin de ancak Allah Rasulünün, onların durumlarına vakıf olduktan sonra gerçekleştiğini, bundan önceki duasının da mazur görüldüğünü ifade etmektedir.⁸¹

İmam Maturidi'nin, durumu kurtarma adına yaptığı bu yorumda ayetlerin ve olayların kronolojisine dikkat etmediğini düşünüyoruz. Malum olduğu üzere Tevbe suresi 9. yılda indirilmiştir. Abdullah b. Übeyy'in de 9. yılda öldüğü nakledilmektedir.⁸² Bu durumda münafıklarla ilgili ayetlerin neredeyse tamamı bundan önce indirilmiş gibi durmaktadır. Hatta Münafıkun suresinin 5. yılda indirildiği kabul edildiği takdirde zaten münafıkların bağışlanmayacağı malum olan bir durum olması gerekmektedir. Haddi zatında ayetten Hz. Muhammed'in (a.s.) tahyiri, Hz. Ömer'in ise menedilmeyi çıkarması muhal görülmesine rağmen, sanki Peygamber'in kesinlikle münafıklar için istiğfar dilemiş gibi rivayeti kurtarma adına zorlama te'vile gidilmesinin ancak rivayet kültürünün Kur'an yorumuna galip gelmesi şeklinde açıklanabileceğini düşünmekteyiz.

Söz konusu müfessirlerin, ayetin devamında "فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" şeklinde "onların asla bağışlanmayacağına" hükmedilmemiş gibi açıklama yapmaları, gerçekten çok dikkat çekici bir durumdur. Ayıca yine ayette onların bağışlanmama sebebi " نَلَيْكَ بِأَنَّهُمْ " *bunun sebebi onlar Allah ve Rasulünü inlar etmelerinden dolayıdır. Allah fasıklara hidayet etmez* şeklinde sarahaten ifade edilmemiş gibi müfessirlerin yorumlarını anlamakta gerçekten çok zorlanmaktayız. Sanki müfessirler, rivayeti temel alıp ayeti ona uydurmaya çalışmaktadırlar. Oysa ayet, her ne olursa olsun münafıkların bağışlanmayacağını, açıkça ilan etmektedir.

olduğunu ve Ömer'in hilafeti zamanında onları göz hapsinde tuttuğunu nakletmektedir. İbn Aşur, *Tahrir*, 10/253

⁸⁰ Kurtubi, *Ahkam*, 8/219. Peygamber'in Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kılıp kılmadığı da ihtilafli bir konudur. Bazı rivayetlerde Peygamber'in münafığın namazını kıldırıktan kısa bir süre sonra yasağın indirildiğini ifade ederlerken, bazı rivayetlerde ise Peygamber kıldırıma niyetlendiğinde, engellendiği belirtilmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, 8/218-219.

⁸¹ Maturidi, *Te'vilat*, 5/436.

⁸² Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-ubey-b-selul> (27.02.2021).

Dolayısıyla Allah Rasulünün buna muhalefet etmesi söz konusu olamazken, muhtemelen “muvafakat”ın ön plana çıkarılması için Peygamber’in “fetanet”i ateşe atılmaktadır. Öyle ki Hz. Ömer’in “Allah sana bunu nehyetmedi mi” cümlesinden onun “muaddesun” veya “mülhemun” olmasına vurgu yapılırken, karşısındaki kimsenin doğrudan vahye muhatap olan Peygamber olduğu unutulmuş gibi durmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer’e “muvafakat” ihdas etmek için onun başka ayetlerden yola çıkarak münafıklar için bağışlanma dileminin nehyedildiği sonucuna vardığı iddia edilirken, bu durumda Peygamber’in o ayeti anlamadığı veya eksik anladığı sonucunun çıktığı hiç düşünülmemektedirler. Dolayısıyla böyle bir şeyin vuku bulmasının da söz konusu yaklaşımların da kesinlikle makul olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Tevbe suresi 80. ayetin öncesiyle değerlendirildiğinde de olayın daha net anlaşılacağını düşünmekteyiz Zira Tevbe suresi 41. ayetten itibaren sanki münafıklar anlatılmaktadır. Lakin biz, Tevbe suresi 73. ayet itibari ile konuya baktığımızda, Peygamber’e münafıklara karşı “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا سِوَا اللَّهِ يُبْغِضُ إِلَيْهِ مَنْ يَلْعَنُ” şeklinde sert/katı davranması istenerek, onların varacağı yerin “وَمَا لَهُمْ بِهِمْ وَيَسُنُّ الْمُصِيرُ” cehennem olduğu ifade edilmektedir. Sonra onların Peygamber’i öldürmeye teşebbüs ettikleri, lakin muvaffak olmadıkları “وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا” şeklinde açıklanmaktadır. Bunlarla birlikte mahşere kadar içerisinde buldukları nifaka devam edecekleri, “فَأَعْتَبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يُلْقَوْنَ” şeklinde beyan edilmektedir. Sonra da Müslümanların yardımlarıyla alay ettikleri, bu sebeple de Allah’ın onları rezil edip elim bir azaba çarptıracağı söylenmektedir. En sonunda da nifakları Kıyamete kadar devam edeceği ifade edilen, iman edenlerle dalga geçen ve varacakları yer cehennem olan bu münafıklar için istiğfar dilense de dilenme de durumun değişmeyeceği, onların asla bağışlanmayacağı va’dedilmektedir. Bu bağlamda Peygamber’in bu özelliğe sahip kimseler için “Allah beni muhayyer bıraktı, ben seksen defa bağışlanma dileyeceğim” demesinin ancak “muvafakat” sevdalılarının bir hüsn-i zannı olabileceği kanaatini taşımaktayız.

B- Bedir Esirleri

Rivayetlerde geçen Hz. Ömer’in muvafakatından biri de Bedir esirlerinin öldürülmesi gerektiği söylemidir. Rivayete göre Bedir esirleri getirildiğinde Peygamber’in esirlere ne yapılacağıyla ilgili Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali ile istişare yaptığı ifade edilirken,⁸³ diğer bazı rivayetlerde istişare heyetinde Abdullah b. Revaha’nın da ismi geçmektedir.⁸⁴ Bazı kaynaklarda ise Rasulüllah’ın konuyu bütün ashab ile istişare ettiği nakledilmektedir.⁸⁵ Esirler hakkında Hz. Ebu Bekir’in,

⁸³ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 14/62. Her ne kadar rivayette Ali de zikredilse de görebildiğimiz kadarı ile kaynaklarda Hz. Ali’nin görüşüne dair bir haber nakledilmemektedir.

⁸⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, 4/78.

⁸⁵ Maverdi, *Nüket*, 2/332; Vahidi, *el-Basit*, 10/ 248; Begavi, *Mealim*, 2/309. İbn Kesir’de bu istişare ile daha farklı bir rivayet nakledilmektedir. Buna göre Peygamber a.s. Bedir esirleriyle ilgili istişarede ashaba “Allah’ın Kureysi esir almaya muktedir kıldığını” ifade ederken Hz. Ömer’in kalkıp onların öldürülmesi gerektiğini söylediği, bunun üzerine Peygamber’in a.s. dönüp gittiği, ikinci gün aynı olayın tekrarlandığı, üçüncü gün Ebu Bekir’in ayağa kalkıp onların affedilmesi ve onlardan fidye alınması taraftarı olduğunu

Peygamber'in yanına geldiğinde Allah Rasulü ve Hz. Ebu Bekir'in ağladığını görüp, sebebini sorduğu, Rasulüllah'ın da esir edinmelerinden dolayı azabın çok yaklaştığını beyan ettiği ve azabın inmesi durumunda Hz. Ömer'den -bir başka rivayette Sa'd b. Muaz'dan- başkasının kurtulmayacağını söylediği nakledilmektedir.⁹¹

Konunun detaylarına girildiğinde esir alınması konusunda Peygamber'in, Sa'd b Mu'az'ın yüzündeki hoşnutsuzluğu görünce, bunun sebebini sorduğu, Sa'd'ın da Bedir'in, müşriklerle yapılan ilk savaş olmasından dolayı onların esir alınmaması gerektiğini düşündüğünü söylediği nakledilmektedir.⁹²

Bu nakillerden hareketle bazı sahabenin, esir alınma taraftarı değilken, bazılarının da esir alınmasını istedikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda muvafakat sadece Hz. Ömer'in değil, bazı ashabın olmaktadır. Lakin kaynaklarda bu, muvafakat-ı Ömer olarak zikredilmektedir.

Burada Razi'de gördüğümüz ve meselenin merkezini ifade ettiğini düşündüğümüz "Peygamber'in ismeti" bağlamında konunun tartışılması gerektiğini uygun gördük. Zira ortada farklı yaklaşımlar var ve bu farklı düşüncelerin arasında delillerin tutarlılığı veya tutarsızlığı daha net görülmektedir.

Razi, Peygamberlerin günah işleyebileceğini iddia edenlerin bu ayete sarılarak düşüncelerini ispat etmeye çalıştıklarını ifade ederek, onların delillerini şöylece maddelemektedir.

1- "مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى" ayetinde Hz. Muhammed'in esir almasının yasaklanmasına rağmen Peygamber'in esir aldığı, bu sebeple de Allah Rasulü'nün günah işlediği anlaşılmaktadır.

2- Allah, surenin başında "فَأَضْرِبُوا فُوقَ الْأَعْتَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ/ **vurun onların boyunlarını ve kesin onların bütün parmaklarını**" şeklinde müşriklerin esir alınmaması gerektiğini açıklanmasına karşın Rasulüllah, bu ayete rağmen esir almıştır bu da açık bir ma'siyettir.

3- Peygamberin esir almasının ma'siyet olmasına "ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأَخْرَجَةَ" **siz dünya metaini istiyordunuz Allah ise ahireti**" ayeti ile "لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ/ **Şayet Allah'tan geçen bir yazgı olmasaydı aldığımız fidyeden dolayı büyü bir azaba çarptırılırdınız**" ayetleri de delildir.

4- Esir almanın günah olduğunu kanıtlayan diğer bir delil de Hz. Muhammed'in esir alınmasından dolayı ağlaması ve "إِنَّ الْعَذَابَ قَرِيبٌ نَزُولُهُ وَلَوْ نَزَلَ لَمَا تَجَا مِنْهُ إِلَّا عَمْرٌ" **nerdeyse**

⁹¹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 14/62; Maturidi, *Te'vilat*, 5/257; Semarkandi, *Bahru'l-ulum*, 2/31; Begavi, *Mealim*, 2/309; Vahidi, *el-Basit*, 10/259; Razi, *Mefatih*, 15/508. Kurtubi, Bedir savaşı ve sonuçlarının çok önemli ve ilkleri barındırmasından dolayı sonuçların hükmüne dair vahyin beklenilmesi gerektiğini lakin acele olarak hüküm verildiğinden dolayı itaba maruz kalındığını nakletmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, 8/48.

⁹² İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 2/552; Kurtubi, *Ahkam*, 8/47.

azap inecekti. Şayet azap inmiş olsaydı Ömer'in dışında kimse kurtulamazdı' şeklindeki sözüdür.⁹³

Bu iddiaların karşısında Razi, Allah Rasulü'nün, esir almasının ma'siyet olduğunu ispat için ileri sürülen yukarıdaki delilleri te'vil etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki o, "مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ" ayetinin, iddia sahiplerinin aksine, esir almanın meşruluğuna delalet ettiğini, sadece burada "الإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ" şartının olduğunu belirtilmektedir. Ayette ifade edilen "الإِثْخَانِ" kelimesinin de bütün müşriklerin öldürülmesi değil, ölüm ve şiddetli korku manasına geldiğini, Bedir'de ayette ifade edildiği gibi birçok müşriğin öldürüldüğünü savunmaktadır. Dolayısıyla Peygamberin birçok müşriği öldürdükten sonra esir aldığını, ayetin de buna açık bir şekilde işaret ettiğini beyan etmektedir. Ayrıca o, "حَتَّى إِذَا أَنْخَنْتُمُوهُمْ فَسُدُّوا" "الْوَثَاقِ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً" şeklindeki Muhammed suresi 4. ayetin de bu düşüncüyü kuvvetlendirdiğini söylemektedir.⁹⁴

Tefsirlerde "حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ" ibaresine çeşitli şekilde mana verildiği görülmektedir. Buna göre ibare, galip gelme veya Müslümanların izzetleneyeceği, müşriklerin zillet içinde kalacağı, çok ölüm, şiddet ve kuvvet,⁹⁵ yeryüzünün çoğuna hakim olma, kahretme, düşmanlarını öldürmede mübalağa ifade etme manasına geldiği ifade edilmektedir. Ayrıca "الإِثْخَانِ"nın bir şeyin kuvvetlenmesi, artması anlamına geldiği, bu mana da hastalığın ağırlaştığını ifade etmek için "قَدْ أَثَخَنَهُ الْمَرَضُ" dendiği belirtilmektedir.⁹⁶

Bu manalar çerçevesinde ayetin, esir almaya cevaz verdiğini kendine göre ispatlayan Razi, bu durumda caiz olan bir şeyin yapılmasının azarlanma sebebinin ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre "الإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ" belirlenmiş bir durum değil, kafirlerin kalbinde korku meydana getirecek ölümlerin gerçekleşmesi ve müminlerle savaşıma cesaretlerinin kırılmasıdır. Razi, bu sınırın da ancak içtihatla gerçekleşeceğini belirterek, Allah Rasulü'nün savaşta bu seviyeye geldiği zannı galibiyle hareket ettiğini esir almanın, hakkında nas olmayan bir konuda içtihat hatası olduğunu, bunun da "ebrarın hasenatı, mukarrebinin seyyiatı" kabilinden kabul edileceğini, dolayısıyla da burada mutlak anlamda bir ma'siyet ve günahın olmadığını iddia etmektedir.⁹⁷

⁹³ Razi, *Mefatih*, 15/508-509.

⁹⁴ Razi, *Mefatih*, 15/509.

⁹⁵ Maverdi, *Nüket*, 2/332; Kurtubi, *Ahkam*, 8/46.

⁹⁶ Vahidi, *el-Basit*, 10/255-256; Zemahşeri, *Keşşaf*, 2/235; Kurtubi, *Ahkam*, 8/48.

⁹⁷ Razi, *Mefatih*, 15/509. Burada tartışmanın odak noktasında sanki ayet inmiş de Peygamber, inen o ayeti te'vil etmeye çalışmaktadır. Bilindiği gibi ayet, esir alındıktan sonra indirilmiştir. Bu durumda "الإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ" ifadesinin konu açısından pek de bir önemi olmamaktadır. Zira bu ayet, yapılan işin yanlışlığını düzeltme veya ifade etmek için indirilmiştir. Bu durumda Peygamberin Razi'nin iddia ettiği gibi bir nassa binaen içtihat etmiş ve onda yanlışlığı değil, bu ayet, bir diğer tartışma konusunu da ihtiva etmektedir. Yani Peygamberin hareketlerinin vahiy olduğu iddiası, bu ayet üzerinden de düşünülmesi gereken bir diğer konudur. Peygamberin hareketleri Cebrail tarafından yönetiliyorsa, burada "hakkında

Razi, Peygamberin hata yaptığını iddia edenlerin, delil olarak ileri sürdükleri “فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ” ayetinin muhatabının Peygamber değil, ashap olduğunu iddia etmektedir. Zira o, Peygamber'in fiili olarak savaşmakla emrolunmadığını belirtmektedir. Bu durumda ibarenin muhatabının ashap olmasından dolayı, söz konusu günahı da sahabenin yaptığı neticesine varmaktadır. Hatta o, suçu tamamen ashaba yıkmak için sahabenin savaşta birçok müşrik öldürdüklerini, kalanların kaçması üzerine ashabin onları takip etiklerini ve Allah Rasulün'den uzaklaştıklarını, bu esnada da esir alıp Peygamber'e getirdiklerini ifade ederek, Hz. Muhammed'in bu konuda ne bir emri ne de olaydan haberinin olduğunu ileri sürmektedir. Sonuçta da suçun failinin ashap olduğunu söylemektedir.

Razi, esirlerin Peygamber'e a.s. getirilince neden öldürmediği sorulduğu takdirde de “söz konusu boynun vurulması” emrinin savaş anında gerçekleşeceği, barış zamanında başka bir hükmün uygulanacağı şeklinde cevap verileceğini iddia etmektedir. Zira Allah Rasulünün, esirler hakkında ashabi ile istişare etmesini buna delil olarak zikretmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın emrinin istişareye açılması muhal bir durumdur.⁹⁸ Lakin bunu iddia eden Razi, esirler alındıktan belli bir süre sonra Nadr b. Haris ve Ukbe b. Muayt'ın öldürmesi konusuna burada hiç değinmemektedir.

Razi, var gibi görülen suçu sahabeye yıkmak adına yaptığı çabada diğer bazı müfessirlerin de itabın muhatabının sahabe olduğunu göstermek için kullandıkları “تَثْرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ” ayetini daha farklı bir açıdan değerlendirmektedir. Muhatabın Peygamber değil de sahabe olduğunu ileri sürenler, ayette “تَثْرِيدُونَ” şeklinde gelen siğanın muhatap olmasına vurgu yaparlarken,⁹⁹ Razi, Hz. Ebu Bekir'in teklifinin dünya metası için değil, tedbir amaçlı ve Müslümanların lehine bir teklif olmasından dolayı, ayetin hitabına girmediğini, ayette ifade edilen itabın, ashap arasında sadece dünya metasını isteyenleri kapsadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah Rasulü'nün “azabın indirilmesi endişesinden dolayı ağlamasını” da o, Peygamber'in bazı sahabilerin üzerine azabın indirilme korkusundan dolayı ağladığını iddia etmektedir.¹⁰⁰ Lakin verdiği rivayette Hz. Ömer veya Sa'd b. Muaz'ın dışında herkesin başına geleceğini söylemesi konusuna hiç değinmemektedir. Ayrıca Razi'nin anladığı söz konusu yaklaşımı, Hz. Ebu Bekir'in fark etmediğini söyleyebiliriz. Zira rivayette onun da bu ikazdan dolayı ağladığı ifade edilmektedir.

Sonuçta Razi, söz konusu ayette muhatap Peygamber olması durumunda konuyu “ebrarın hasenatı, mukarrebinin seyyiatı” kabilinden değerlendirirken veya

nas olmayan bir konuda, Cebrail neden itap edecek bir neticeye sebebiyet vermiştir” konusu da üzerinde durulmaya değer bir problemidir. Ayrıca hakkında nas olmayan bir konuda Peygamber uygulaması itaba sebebiyet verir mi? sorusu da cevaplanması gereken bir husustur. Bu soru(n)lar bir başka çalışma konusu olduğu ve burada işlenmesi durumunda çalışmanın hacmini kitap seviyesine getireceği için söz konusu problemlere atf yapmakla iktifa ediyoruz.

⁹⁸ Razi, *Mefatih*, 15/510.

⁹⁹ İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 2/552; Kurtubi, *Ahkam*, 8/45-46.

¹⁰⁰ Razi, *Mefatih*, 15/510.

“hakkında nas olmayan bir konuda içtihat hatası” olarak kabul ederken, söz konusu sahabe olunca işi, hemen günaha döndürmektedir. Ayrıca “boyunlarını vurunuz” ayetinin ashapla ilgili olup Peygamberle ilgili olmaması da açıklanmaya muhtaç bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Mesela İmam Maturidi, Peygamberin şiddetli bir şekilde ikaz edilmesinin sebebini, Allah’ın müşriklerin boyunlarının vurulması gerektiğini “*فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ*” *vurun onların boyunlarını ve kesin onların bütün parmaklarını*” şeklinde emrettiği ayete dayandırmaktadır.¹⁰¹

Esirler konusunda belki de en önemli nokta “*لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَذْنُتُمْ عَذَابٌ*” *Allah’tan daha önce geçen bir yazgı olmasaydı, aldığımız fidyeden dolayı size büyük bir azap dokunurdu*” şeklinde Enfal suresi 68. ayette geçen “*لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ*” *Allah’tan daha önceden geçen bir yazgı olmasaydı*” ibaresine yüklenen anlamdır.

Müfessirler, söz konusu ibareye 1- Levh-i mahfuzda Bedir ehli için ganimeti helal kılan hüküm olmasaydı... 2- Bir kavme sakınacakları şeyler kendilerine açıklanmadan Allah bir kavmi saptırmaz. Diğer bir ifade ile Allah cehaletle yapılan fiilleri muaheze etmez...¹⁰² 3- Dinine yardım edip Allah’ın Rasulüyle beraber mücadele eden Bedir ehline Allah azap etmez... 4- Kur’an’da “Allah’a tevbe edenlerin küçük günahları bağışlanır” hükmü olmasaydı...¹⁰³ manalarını vermektedirler. İmam Maturidi, burada “*لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ*” ibaresinin “*كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ*” şeklinde beşinci ayete mulhik olduğunu yani, Allah iki taifeden birini va’detmemiş olsaydı şehirden çıkarken ve daha sonraki kervanı karşılamak mı yoksa orduyla çarpışmak mı konusundaki mücadelenizden dolayı azap ederdi, şeklinde anlaşılabileceğini de nakletmektedir.¹⁰⁴ Son olarak da

¹⁰¹ Maturidi, *Te’vilat*, 5/257. Bunun yanında Kurtubi, bu tercihin Cebrail’in gelip söylediği naklettikten sonra hem Cebrail’in gelip insanların tercihlerini yapmalarını tavsiye ettiği hem de tercih yapanların itaba maruz kalmasının sebebine dair şöyle izahat yapmaktadır. Kurtubi, ayetteki tevbihin insanların fidye almaya hırslı davranmasından dolayı geldiğini tahyirin bundan sonra indirildiğini beyan etmektedir. Kurtubi, Nadr b. Haris ile Ukbe b. Muayt’ın öldürülmesinden sonra Allah’ın fidye veya öldürülme hususunda serbest bıraktığı Peygamberin de bundan sonra konuyu istişare ettiğini Ebu Bekir ve Ömer’in söz konusu sözlerinin bu tahyirden sonra olduğunu savunmaktadır. Kurtubi, *Ahkam*, 8/49.

¹⁰² Bu görüş sahipleri “*كتاب سبق*”nın, “*وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ*” şeklindeki Tevbe suresi 115. Ayeti olduğunu ileri sürmektedirler. Taberi, *Camiu’l-beyan*, 14/70; Vahidi, *el-Basit*, 10/258. Bunlarla birlikte “*لَوْلَا كِتَابٌ*” ibaresinin “*بِجَهَالَةٍ*” ayetinde açıklanan merhamet olduğu belirtilmektedir. Vahidi, *el-Basit*, 10/259.

¹⁰³ Taberi, *Camiu’l-beyan*, 14/65; Maturidi, *Te’vilat*, 5/259; Maverdi, *Nüket*, 2/333; Vahidi, *Basit*, 10/258; Begavi, *Mealim*, 2/320; Kurtubi, *Ahkam*, 8/50. Müfessirler, Allah’ın bu ümmete ganimeti helal kıldığını, onların emredilmeden önce esirleri aldığını bunun üzerine Allah’ın itap ettiğini sonra da helal kıldığını yani levh-i mahfuzda Muhammed ümmetine esirler ve ganimet helal kıldığını yazılmış olmasaydı bu ümmete Bedir esirlerinden dolayı azap edilirdi denildiği nakletmektedir. Taberi, *Camiu’l-beyan*, 14/65; Vahidi, *Basit*, 10/258

¹⁰⁴ Maturidi, *Te’vilat*, 5/258.

“أُولَآ كِتَابٍ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ” ibaresinde ifade edilen önceki kitabın/yazgının Muhammed suresinin 4. ayeti olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁵

Burada Enfal suresi 68. ayetle Muhammed suresi 4. ayetin irtibatlandırılması konusuna da değinmek istiyoruz.¹⁰⁶ Zira bu kabulde Enfal suresinde açıklanan “Allah’tan daha önce geçen kitap”, Muhammed suresin 4. ayette “müşriklerin burnu sürtüldükten sonra ancak esirlerin alınacağı ve bunların fidye veya meccanen salıverileceği” ifade edilmiş olmaktadır. Bu tabloda da Hz. Ömer’in ayeti doğru anlayıp Peygamberin eksik veya yanlış anlaması söz konusudur.¹⁰⁷ Ayrıca Muhammed suresi önce inmemiş olsa da Enfal suresinde ifade edilen “burunlarının sürtülmesinin” ifadesinin Peygamber tarafından eksik anlaşılıp Hz. Ömer tarafından tam anlaşılması söz konusu olmaktadır ki bu durumda da Hz. Ömer’in ayetleri Peygamber’den daha derin anladığı sonucu çıkmaktadır. Görebildiğimiz kadarı ile söz konusu haberi nakledenlerin geneli bu probleme değinmemişlerdir.

Sonuçta ister Muhammed suresi önce inmiş olsun isterse Enfal Suresi her iki durumda da Peygamber’in a.s. nassı eksik veya yanlış anlaması, bunun karşısında Hz. Ömer’in konuya daha çok vakıf olması söz konusudur. Bu Peygamberin, derin anlayış sahibi veya zeki, kavrayışı kuvvetli olarak açıklanan “fetanel” sıfatına halel getiren bir durumdur. Önce Cibril’in haber verip sonra da itabın indirilmesinin mantıklı bir açıklamasının olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca vahy-i gayr-i metlûv ile hareket ettiği iddia edilen Peygamber fikri ile ayeti yanlış anlayan Peygamber profilinin tezat oluşturacağını düşünmekteyiz. Aynı şekilde beyanla görevlendirilen bir Peygamber’in, beyan etmesi gerektiği ayeti yanlış anlamasının makul bir açıklamasının olmayacağına inanmaktayız. Lakin muvafakata odaklanan kaynaklar, bu tezatlığa hiç dikkat çekmemektedirler.

Bu problemler bir tarafa, bu tezatların bir şekilde te’vil edilebileceği farz edilse de kaynaklardaki bilgiler ışığında yine muvafakatın Hz. Ömer’e nispetinde problem olduğunu varsaymaktayız. Zira kaynaklardaki bilgilere göre Sa’d b. Muaz’ın, Hz. Ömer’den önce bu düşüncüyü ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda varsa bir muvafakat, Sa’d’a nispet edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde ashabin üç görüşe ayrıldığı esirlerin yakılmasını öneren Abdullah b. Revah’a gibi düşünenlerin olduğu da nakledilmişti. Bu durumda da Bedir esirlerinin öldürülmesini isteyen sahabenin varlığından bahsedilmektedir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Hz. Ömer’den önce ve/ya Hz. Ömer’le aynı fikri paylaşan sahabenin olduğu görülmektedir. Bu durumda

¹⁰⁵ Mevdudi, *Tefhim*, 2/185. Bu durumda önce Muhamed suresi 4. ayet, sonra da söz konusu Enfal suresi 67-68. ayetler indirilmiştir. Mevdudi, *Tefhim*, 2/185.

¹⁰⁶ Bazı rivayetlere göre Müslümanlar sayıca az olduğu dönemde esirlerin öldürülmesi emredilmişken Müslümanların sayıları ve kuvvetleri artınca Muhammed suresi 4. ayetin indirildiği ifade edilmektedir. Taberi, *Camii'l-beyan*, 5/262-263; Begavi, *Mealim*, 2/310; Kurtubi, *Ahkam*, 8/48.

¹⁰⁷ Hatta Mevdudi Muhammed suresinin önce indirildiğinin delili olarak savaş alanında esir alındığını gördüğünde bundan hoşlanmadığını gören Peygamberin Sa’d b. Muaz’a bunun sebebini sorduğunu Sa’d’ın da bu müşriklerle ilk savaş olduğunu, onların tamamen burunlarının sürtülmeden esir alınmasının uygun olmayacağını söylediği haberi nakletmektedir. Mevdudi, *Tefhim*, 2/185.

Hiz. Ömer'e ayrı bir parantez açılmasının muhtemelen ona baskın bir rol biçilmesinden kaynaklandığını düşünüyöruz.

SONUÇ

Muvafakat-ı Ömer rivayetleri hem hadis hem tefsir kaynaklarında geçmesine rağmen, muvafakat sayısında ve konularında ihtilaf edilmektedir. Hadislerde, mevzular farklı olmakla birlikte beş muvafakattan bahsedilirken, şerhlerde bunun, on beş hatta çok daha fazla meselelerde görüldüğü nakledilmektedir.

Muvafakat hususu, Hiz. Ömer'in faziletine dair rivayetlerde nakledilen, onun "muhaddesun"dan veya "mulhemun"dan olmasıyla veya Allah'ın Hiz. Ömer'in diline ve kalbine hakkı yerleştirdiğinin nakledildiği haberlerle ilgili olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu konu, Hiz. Ömer'in ileri görüşlülüğüne vurgu yapmak için masum bir durum gibi görünse de çerçeve bütünüyle incelendiğinde, bu yaklaşımın "Peygamberlik" düşüncesinde bazı sıkıntılara yol açtığı fikrindeyiz.

Kaynaklarda Peygamber'in a.s. vahy-i gayr-i metlöv ile hareket ettiği, Rasulüllah'ın konuşmalarının vahiy olduğu, hatta içtihatlarının bile vahiyyle desteklendiği rivayetleri ile, Münafıklara istiğfar dilemesi ve Bedir savaşında esir alınmasıyla ilgili nakledilen haberlerin çeliştiği kanaatini taşımaktayız. İctihadı bile vahiyyle desteklendiği iddia edilen bir Peygamber'in ayeti yanlış ve/ya eksik anlaması, nasıl mümkün olabilir? Muvafakata nakleden kaynakların, bu meseleye yeterince eğilmedikleri görölmektedir. Hatta bazı kaynaklarda bu probleme atıf bile yapılmamaktadır.

Her iki örnek için benzer şeyler söylenebilir. Lakin problemi istiğfar dileme meselesi üzerinden değerlendirirsek, istiğfar dileme konusunda Muvafakata kabul edenler, "onlar için bağışlanma dilesen de dilemesen de hatta yetmiş defada bağışlanma dilesen, Allah onları, Allah ve Rasulünü inkar etmelerinden dolayı asla bağışlamayacaktır. Allah, fasıklara hidayet etmez" şeklindeki ayetin sanki sadece "onlar için bağışlanma dilesen de dilemesen de hatta yetmiş defada bağışlanma dilesen," ibaresine kadar indirildiğini kabul etmektedirler. Lakin burada cümlenin eksik kaldığı aşikardır. Zira ayette cümle yarım kalmaktadır. Bu manada bile bir takdir yapıldığında cümlenin gelişine göre neticenin nefy manasına gelmesi daha uygundur. Burada her ne kadar müfessirler, zorlama bazı te'villere gitmiş olsalar da ayetin sonundaki "Onlar, Allah ve Rasulünü inkar etmelerinden dolayı Allah, onları asla bağışlamayacaktır" ibaresine binaen Allah Rasulü'nün ayeti, "Allah beni muhayyer kıldı" şeklinde anlaması mümkün değildir. Ayrıca müfessirlerin muvafakata ispat etmeye çalışırken ve makul bir gerekçe üretmeye çabalarlarken, ayetin söz konusu bu bölümünün ne zaman indirildiğine dair hiçbir açıklama yapmamaları oldukça manidardır. En iyimser yorumla, bu ayette muvafakatın olabilmesi için Peygamber'in "fetanet" sahibi olmaması gerekmektedir. Çünkü metin, çok net bir şekilde münafıkların hiçbir şekilde bağışlanmayacağını ifade etmektedir. Hal böyle iken sanki burada "asla

bağışlanmayacakları” söylenmemiş gibi bundan sonra Münafıkun suresinin indirilip onlara istiğfar dilemenin fayda vermeyeceğinin haber verildiğini iddia etmenin, ancak “muvafakata” odaklanmaktan kaynaklanan, akıl tutulması şeklinde açıklanabilir. Ayrıca bir tarafta problemi bu şekilde çözmeye çalışan müfessirlerin, Münafıkun suresinin, Beni Mustalik gazvesindeki bazı olaylardan dolayı bütün olarak indirildiğini iddia etmeleri, işte bu akıl tutulmamasının en net örneğidir. Zira bu durumda 5. yılda inen bir surenin, 9. yılda inen bir ayetten sonra inerek meseleyi hallettiğinin düşünülmesi gibi garip bir durum ortaya çıkmaktadır.

Müfessirlerin muvafakat için çelişik gibi duran problemlerin çözümünde sorunu rivayette aramak yerine Hz. Ömer'in “mülhemun”dan veya “muhaddesun”dan olmasına bağlamaları, izaha muhtaç bir durumdur. Zira Hz. Ömer'in karşısında duran kimsenin “mulhemun”dan değil bilakis doğrudan vahyi alan Peygamber olduğu unutulmuş gibi durmaktadır.

Neticede nakledilen diğer muvafakatlarda da bazı sorunlar olsa da özellikle incelediğimiz iki örnekte verilen bilgiler, birbiriyle zıt görünmektedir. Böyle zıt bilgilerle muvafakatın olması, her ne kadar Hz. Ömer'e duyulan sevgiden kaynaklanıyor olsa da bu yaklaşımın Hz. Muhammed'in risaletine yakışmayacak bir hal arz ettiğini düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak b. Hemmam. *el-Musannef*. Hind: el-Meclisü'l-İlmi, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Atmaca, Gökhan. "Nüzul Sürecinde bir Muhatab olarak Hz. Ömer ve Muvafakatları", *SÜİFD*, s. 21(2010/1), 43-67.
- Ayni, Ebu Muhammed. *Umdetü'l-kari şerhu sahihi'l-buhari*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arab, ts.
- Begavi, Muhyissünne. *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1420.
- Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahih*. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas. *Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
el-Mucemü'l-kebir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ifk-hadisesi> (21.03.2021).
- Hakim, Ebu Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrir ve't-tenvir*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed. *Muharrerü'l-veciz fi tefsiril-kitabi'l-aziz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Battal, Ebu'l-Hasan. *Şerhu sahihi'l-buhari*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebi Hatim. *Tefsiru'l-Kurani'l-azim*. Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Kitabu'l-musannef fi'l-ehadisi ve'l-asar*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, el-Askalani. *Fethu'l-bari şerhu sahihi'l-buhari*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibban. *Sahih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida. *Tefsiru'l-Kurani'l-azim*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mace, Ebu Abdullah. *Sünen*. Beyrut: Daru Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1422.

- Kastallani, Ahmed b. Muhammed. *İrşadü's-sari li şerhi sahihi'l-buhari*. Mısır: Matbaatü'l-Kübra, 1323.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selûl", TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-ubey-b-selul> (27.02.2021).
- Kurtubi, Ebu Abdullah. *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Maturidi, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu ehli's-sünne*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Moğultay b. Kılıç. *Şerhu süneni İbn Mace*. Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1999.
- Mubarekfuri, Ebu'l-A'la. *Tuhfetü'l-ehvazi bi şerhi camii't-tirmizi*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsir*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1423.
- Müslim b. Haccac. *Sahih*. Beyrut: Daru İhyai'-Türasi'l-Arabi, ts.
- Özarslan, Zeliha Bengü. "Beşeri İdrak ile Vahyin Buluşma Noktası 'Muvafakat' Fenomeni", *Çukurava Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006.
- Razi, Ebu Abdullah. *Mefatihü'l-gayb-et-tefsiru'l-kebir*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1420.
- Sa'lebi, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kuran*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Semarkandi, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulum*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed. *el-Mucemu'l-evsat*. Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Camii'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*. ys.: Daru Hecer, 2001.
- Tîbi, Şerefuddin. *Şerhu't-tibi ale mişkati'l-mesabih el-müsamma bi'l-kaşif an hakaiki's-sünen*. Riyad: Mektebetü Nezzar Mustafa el-baz, 1997.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım. *el-Keşşaf an hakaiki gavamidi't-tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Zerkani, Muhammed b. Abdulbaki. *Şerhu'z-zerkani ale muvatta el-imam Malik*. Kahire: Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniyye, 2003.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Te'vilât Bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin Kadına Bakışı

İmâm Mâturidi's View of Women in The Context Te'vilât

Hanefi ŞOLA

Dr., Aksaray Üni. İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Aksaray Uni. Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Aksaray/Turkey

hanefisola@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-0142-1782

Atıf: Şola, Hanefi. "Te'vilât Bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin Kadına Bakışı".
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2021): 39-70

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.909442>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All
rights reserved

Te'vilât Bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin Kadına Bakışı

Öz: Klasik dönemde kadına yönelik yaklaşımla çağdaş dönemdeki yaklaşım birbiriyle örtüşmez. Hatta bu iki dönemde kadına olan bakışın birbirinden oldukça farklı olduğu bile söylenebilir. Bu farklılık, özellikle kadının yaratılışı, kadının yaratılışındaki özellikleri, devlet başkanlığı, şahitliği, çok eşlilik, küçük kızlarla evlilik, kadının dövülmesinin caiz olup olmadığı, talak yetkisi, mirastaki payı vb. konularda açıkça görülür. Bu bağlamda bugün, İmâm Mâtürîdî'nin de kadınlı ilgili bu konularda çağdaş dönemdeki bakışa benzer görüşlere sahip olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin kadının yaratılışı ve yaratılış özellikleri, kadının peygamber ve devlet başkanı olup olamayacağı, şahitlik yapıp yapamayacağı hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmıştır. Ardından küçük kızları evlendirme ile çok eşliliği caiz görüp görmediği, kadının ailede erkek karşısındaki konumunun neresi olduğu ve onu dövmenin caiz olup olmadığı ile ilgili yaklaşımı incelenmiştir. Son olarak kadının talak yetkisini haiz olup olmadığı, evinden dışarı çıkıp çıkamayacağı, tesettürü, mirasta erkeğe göre ne kadar pay aldığı ve din seçiminde özgür olup olmadığı konusundaki düşünce ve görüşlerine yer verilmiştir. Tüm bu konulardaki görüşleri tahlil edilip değerlendirilirken aynı konulara klasik dönemde nasıl değerlendirildiğine de değinilmiştir. Böylece kadınlı ilgili tüm bu konularda Mâtürîdî'nin görüşleriyle klasik dönemdeki hâkim görüşler mukayese edilmiştir. Yeri geldikçe çağdaş dönemde onun üzerinden dile getirilen iddialara da yer verilmiştir. Çalışmada ele alınan tüm konularda Mâtürîdî'nin yaklaşımı ile klasik dönemdeki hâkim yaklaşımın arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu görülmüştür. Bu da Mâtürîdî'nin kadınlı ilgili görüşlerinin çağdaş dönemdeki görüşlerle örtüşmediğini göstermiştir. Sonuç olarak da bir klasik dönem âlimi olan Mâtürîdî'nin kadına olan bakışı, çağdaş dönemdeki bakışla değil, klasik dönemdeki bakışla örtüşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, klasik dönem, kadın, bakış.

İmâm Mâtürîdî's View of Women in The Context Te'vilât

Abstract: The approach towards women in the classical period and the approach in the contemporary period do not coincide with each other. It can even be said that the views on women in these two periods were quite different from each other. This difference is clearly apparent in matters of the creation of woman, features of creation of woman, her presidency, testimony, polygamy, marriage with little girls, whether it is permissible for a woman to be beaten, the authority of talak and her share in inheritance, etc. In this context, there have been some claiming that Imam Mâtürîdî also has views similar to the contemporary perspective on these issues regarding women. In this study, first of all, Mâtürîdî's evaluations about the creation and creation characteristics of women, whether a woman can be a prophet and a head of state, and whether she can be a witness are discussed. Afterwards, the approach regarding whether it is permissible to marry little girls and polygamy, where the position of the woman is in relation to the man in the family and whether it is permissible to beat her was examined. Finally, the thoughts and opinions about whether the woman has the authority of divorce, whether she can go out of her house, her veiling, how much share she has in inheritance compared to the man and whether she is free in choosing religion are included. While his views on all these issues were analyzed and assessed, it was also mentioned how the same issues were evaluated in the classical period. Thus, the views of Mâtürîdî on all these issues regarding women were compared with the dominant views in the classical period. When appropriate, the claims expressed through him in the contemporary period are also included. It has been observed that there is a great similarity between the approach of Mâtürîdî and the dominant approach in the classical period in all the subjects discussed in the study. This has shown that Mâtürîdî's views on women do not overlap with the views in the contemporary period. Therefore, it has been concluded that the view of Mâtürîdî, a classical period scholar, coincides with the general view in the classical period, not with the view in the contemporary period.

Key Words: Tafsir, Mâtürîdî, classical period, woman, view.

نظرة الإمام الماتريدي إلى المرأة في سياق تاويلات القرآن

ملخص: وجهة النظر للمرأة في الفترة الكلاسيكية غير موافق لوجهة النظر لها في الفترة الحديثة. يمكن القول أن الآراء حول النساء في هاتين الفترتين كانت مختلفة تمامًا عن بعضها البعض. ينظر هذا الاختلاف، وخاصة في خلق المرأة، وخصائصها الخلقية، والرئاسة، والشهادة، وتعدد الزوجات، والزواج من الفتيات الصغيرات، وجواز ضربها، وسلطة التلاق، ونصيبها في الميراث، إلخ. في هذا السياق، كان هناك بعض الادعاء بأن لدى الإمام الماتريدي أيضًا وجهات نظر مماثلة للمنظور المعاصر حول هذه القضايا المتعلقة بالمرأة. تناولت الدراسة أولاً تقييمات الماتريدي خلق المرأة وخصائصها، وهل يمكن للمرأة أن تكون نبيًا ورئيسًا للدولة أم لا، وهل تستطيع أن تشهد أم لا. وبعد ذلك تم فحص النهج في جواز الزواج بالفتيات وتعدد الزوجات، وموقع المرأة بالنسبة للرجل في الأسرة، وهل يجوز ضربها أم لا. أخيرًا، تناولت الدراسة الأفكار والآراء حول هل للمرأة سلطة التلاق، هل تستطيع الخروج من منزلها أم لا، وحجابها، ومقدار نصيبها في الميراث مقارنة بالرجل، وهل كانت حرة في اختيار الدين أم لا. بينما تم تحليل وتقييم آرائه حول كل هذه القضايا، تم ذكر كيفية تقييم نفس القضايا في الفترة الكلاسيكية. وهكذا، تمت مقارنة آراء الماتريدي في كل هذه القضايا المتعلقة بالمرأة مع الآراء السائدة في الفترة الكلاسيكية. وجراء ذلك سيتناول البحث الادعاءات التي تم التعبير عنها من خلاله في الفترة الحديثة. وقد لوحظ أن هناك تشابهًا كبيرًا بين نهج الماتريدي والنهج السائد في الفترة الكلاسيكية في كل هذه القضايا التي نوقشت في الدراسة. وقد أظهر هذا أن آراء الماتريدي حول المرأة لا تتوافق مع وجهات النظر في الفترة الحديثة ونتيجة لذلك، فإن وجهة نظر الماتريدي، وتوافق وجهة نظر الفترة الكلاسيكية، وليس مع وجهة النظر في الفترة الحديثة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الماتريدي، الفترة الكلاسيكية، المرأة، نظرة.

GİRİŞ

Klasik dönemdeki hâkim anlayışa göre kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Hem yaratılışı itibarı ile zayıf ve eksik hem de aklen ve dinen de noksan olup kendisinden ne peygamber ne de devlet başkanı olabilmektedir. Şahitlik yapabileceği konular olduğu gibi yapamayacağı konular da vardır. Şahitlik yapabileceği konularda ise iki kadın bir erkeğe eşit kabul edilir. Küçük kızların evlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Birden fazla kadınla evlenilebilir, dilendiği kadar cariye edinilebilir. Aile hayatında koca amir, kadın ise ona itaat etmesi gereken bir memurdur. Dik başlı kadın terbiye edilmek maksadıyla kocası tarafından dövülebilir. Kadının talâh yetkisi yoktur, mirastaki payı ise erkeğin yarısı kadardır.

Klasik dönemde kadına yönelik bakış genel olarak böyledir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise kadına yönelik bu bakış kabul edilemez görülür ve mezkûr konularda kadının durum ve konumu yeniden ele alınır. Bu bağlamda kadın erkeğin kaburgasından değil, erkeğin de kendisinden yaratıldığı ortak özden yaratılmıştır. Kadın için kusur ve eksiklik olarak kabul edilen fiziksel farklılıklar fıtratla ilgili bir nüanstır ve bir eksiklik olarak değerlendirilemez. Kadının aklı iddia edilenin aksine bir eksiklikle malul değildir. Kadının devlet başkanı olmasında ve şahitlik konusunda önünde bir engel bulunmamaktadır. Kur'an sanılanın aksine çok karılığı değil, tek karılığı öngörmektedir. Küçük kızları nikâhlamak geçmişte de onaylanamaz, bugün de onaylamak mümkün değildir. Aile hayatında bir ast-üst, amir-memur ilişkisi yoktur, karı koca ilişkisinde eşitlik esastır. Kur'an'da kadının dövülmesine cevaz verdiği söylenen ayet, kadının dövülmesiyle ilgili değildir. Dolayısıyla Kur'an'da kadına yönelik şiddet uygulanmasına cevaz veren bir hüküm bulunmamaktadır. Talak hakkı sadece erkeğe ait değil, aynı zamanda kadın da bu hakka sahiptir. Mirasla ilgili Kur'an'daki taksim dönemin konjonktürüne uygun olarak düzenlenmiştir. Bugünkü konjonktür ve sosyolojide kadın mirastaki payı erkekle eşit olması gerekmektedir.

Çağdaş dönemde kadınla alakalı olarak yapılan bu değerlendirmelerin önemli bir kısmının İmâm Mâtûrîdî (ö. 333/944) üzerinden de temellendirilmeye çalışıldığı

görülmür. Zira akla büyük bir önem veren, haddi zatında bir sistem kurucusu olan ve insan aklına, naslarca belirlenen hükümleri ictihad yoluyla neshetme/kaldırma yetkisi veren Mâtürîdî'nin klasik dönem anlayışını aynen benimsiyor olması mümkün olmazdı. Bu kabilden olmak üzere Mâtürîdî'nin kadının erkeğin kaburga kemiğinden değil, erkek gibi ortak özden yaratılmış olduğu görüşünde olduğu iddia edilmiştir.¹ Onun açısından kadının dini ve akli eksik olması mümkün değildir.² Kadının devlet yöneticisi olmasında da bir engel bulunmamaktadır.³ Kadının evlilik yaşı kadının baliğ olma yaşı değil, rüşte erdiği yaştır.⁴ Bu itibarla yaşı küçük olan kızların evlendirilmesi onun açısından imkân dâhilinde olmaz.

Bu çalışmada, Mâtürîdî'nin yukarıda kadınla ilgili sözü edilen konulara yaklaşımı ele alınacaktır. Bu yapılırken de klasik dönemdeki yaklaşım ile mukayese edilecek ve bugün onun üzerinden ortaya atılan iddialara da değinilecektir. Keza kadının dininin ve aklının eksik olduğuna ilişkin rivayetlere ve görüşlere de yer vermediği, kadının özgürlük, akıl ve din konusunda erkek gibi olduğu, evlilik yaşında kadının buluş olmasını değil, rüşünü esas aldığı ve bu itibarla çocuk yaştaki kızların evliliğine karşı çıktığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla burada Mâtürîdî'nin kadına ilişkin yaklaşımı ortaya konarak onun hakkında ileri sürülen bu iddiaların hem sağlanması yapılacak hem de onun yaklaşımıyla diğer klasik dönem âlimlerin yaklaşımı arasında bir farkın olup olmadığı ortaya konacaktır.

Bu arada Mâtürîdî'nin kadına yaklaşımı hakkında bazı çalışmaların varlığından söz etmek gerekir. Bu çalışmalardaki değerlendirmelerle çağdaş dönemde kadın üzerinde yapılan çalışmalardaki değerlendirmeler arasında benzerliklerin olduğu görülmür. Bu çalışmada ise hem klasik dönemdeki değerlendirmelere hem Mâtürîdî'nin görüşlerine hem de Mâtürîdî üzerinden ileri sürülen iddialara da yer verilmiş ve elde edilen veriler birbiriyle karşılaştırılmıştır. Ayrıca bu çalışmada ulaşılan sonuçlar da diğer çalışmalardan farklılık gösterir.

1. Kadının Yaratılışı

Kur'an'da genel olarak insanın oğlunun, özel olarak kadının yaratılışı doğrudan konu olarak ele alınmaz. Bununla birlikte, "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının." şeklinde Nisâ 4/1. ayeti hem genel olarak insanlığın yaratılışıyla hem de özel olarak kadının yaratılışıyla ilişkilendirilir. Mezkûr ayette yer alan, "nefsin vahidetin/وَاحِدَةً" ifadesi "Âdem", "zeveçhâ/زَوْجَهَا" ifadesi ise "Havvâ" olarak

¹ Bk. Hülya Terzioğlu, *Mâtürîdî'de Kadın Algısı* (İstanbul: Gökkuşbe, 20018), 22-26.

² Bk. Sönmez Kutlu, "Maturidilik Günümüze Ne Söyler?", (Konuşmacı: Sönmez Kutlu, <https://www.youtube.com/watch?v=kXS7pcZgrxs&t=2798s>, Konuşma 8 Ocak 2018), 45:00-51:00.

³ Bk. Osman Oral, "Mâtürîdî'de Kadın Algısı ve Psiko-Sosyal Konumu", *International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2018), 3-4.

⁴ Bk. Kutlu, "Maturidilik Günümüze Ne Söyler?", (Konuşma 8 Ocak 2018).

açıklanır.⁵ Buna göre yaratılış Hz. Âdem ve ondan yaratılan Hz. Havva'yla başlamış nesiller boyu devam edecek insan soyu da Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan yaratılmış ve hala yaratılmaya devam etmektedir.

Klasik dönem tefsirlerinde kadının yaratılış keyfiyeti hakkında bilgi veren birçok rivayete de yer verilir. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Âdem cennette yalnızlıktan sıkılınca Allah onu derin bir uykuya daldırılmış, onun sol kemiğinden birini alarak ondan Hz. Havva'yı yaratıp kemiğin yerini etle kapatmıştır.⁶ Keza hadis külliyyatında da benzer rivayetlere rastlanır. Bu rivayetlerden biri, "Kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye edin, çünkü kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır, kaburga kemiğinin en eğri tarafı üst kısımdır, şayet onu düzeltmeye kalkarsan kırarsın, olduğu gibi bırakırsan eğriliği devam eder, binaenaleyh kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye ediniz"⁷ şeklindedir.

Klasik dönemde yaygın olan bu kanaate aykırı görüşlerle de karşılaşılır. Bu kapsamda Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden değil, ibtidaen/doğrudan Hz. Âdem gibi topraktan yaratıldığını ileri sürer.⁸ Fahraddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de, "Allah'ın Hz. Havva'yı Hz. Âdem gibi topraktan yaratmaya gücü varken Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmasının ne faydası vardır"⁹ diyerek Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşünü destekler.

Çağdaş döneme gelindiğinde bu konuda Ebû Müslim el-İsfahânî ile Fahraddîn er-Râzî'nin görüşünü kabul edenlerin sayısı artmıştır. Bunların arasında Muhammed Abduh (ö. 1905), M. Reşid Rızâ (ö. 1935), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve İzzet Derveze (ö. 1984) gibi birçok çağdaş müfessirden söz edilebilir. Bu müfessirler ayetteki, "nefsin vahidetin" ifadesinin, Hz. Âdem değil, erkek ve kadın arasında ayrıma gitmeden insanın yaratıldığı ortak öz manasına geldiği kanaatindedirler.¹⁰

⁵ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ceñir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969), 7/515-516; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye), 6/281; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 2/1-2; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim-Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/393-394; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 4/210-211.

⁶ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/515-516; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/281; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/1-2; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/393-394; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 6/210-211.

⁷ Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Rada", 60.

⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/167.

⁹ Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 9/167.

¹⁰ Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: Matbatu'l-Menâr, 1990), 4/265-266; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda, 2001), 2/487-488; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2/552.

Mâtürîdî'ye gelince o, Nisâ 4/1. ayetinin izahında kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına değinmez ve ayette geçen, “*nefsin vahidetin*” ifadesinin “Hz. Âdem”e işaret ettiğini ifade eder. Ancak Hz. Havvâ'nın veya kadının yaratılışı konusuna ve bu konuda nakledilen rivayetlere değinmez.¹¹ Buna mukabil, “*Sizi bir tek nefisten/nefsin vahidetin yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini/zevceha yaratan O'dur.*” şeklindeki 7/A'râf 189. ayetinde geçen “nefsin vahidetin” ifadesini Hz. Âdem, “zevcehâ” ifadesini ise Hz. “Havvâ” olarak açıklar. Ayrıca tüm erkekleri Hz. Âdem'den, tüm kadınların ise Hz. Havva'dan yaratıldığını belirtir ve kadının veya Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına yine bir atıfta bulunmaz.¹²

Mâtürîdî'nin bu iki ayette kadının yaratılışına temas etmemesinden hareketle onun Ebû Müslim el-İsfahânî ve çağdaş dönemdeki âlimler gibi Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden değil, Hz. Âdem'den bağımsız olarak yaratıldığı görüşünde olduğu ileri sürülür.¹³

Bu ayetlerde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına değinmeyen Mâtürîdî, kadının erkekten bağımsız olarak yaratıldığından da bahsetmemektedir. Ayrıca bu iki ayette kadının yaratılışına temas etmemesi Mâtürîdî'nin bu konuda hiç görüş beyan etmediği anlamına da gelmez. Nitekim Mâtürîdî, “*Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir.*” meâlindeki Nisâ 4/171. ayetini açıklarken kadının, yani Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in, yani erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını açıkça ifade eder. Söz konusu ifadeleri şöyledir:

“İşin aslı şudur: Hz. İsa, Allah'ın Hz. Meryem'e ulaştırdığı bir kelimesi olduğu için Allah'ın kelimesi olarak adlandırılmıştır. Fakat o kelimenin ne olduğunu biz bilmemekteyiz, sadece onu Hz. Meryem'e ulaştırdığı bir kelime ile yarattığını bilmekteyiz. Nitekim Allah, Hz. Âdem'i topraktan yaratmış ve onu toprağa nispet etmiştir. Hz. Havva'yı da Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmış ve onu da Hz. Âdem'e nispet etmiştir. Diğer yaratılmışların da nutfeden yaratmış, onları da nutfeye nispet etmiştir...”¹⁴

Dolayısıyla bu ifadelere göre Mâtürîdî'nin kadının veya Hz. Hava'nın yaratılışı konusundaki genel görüşü ve yaklaşımı klasik dönem İslam geleneğindeki yaygın kabulde birebir örtüşüğünü, dolayısıyla bu kabulü ikrar eden rivayetleri zımnen sahih olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

2. Kadının Yaratılış Özellikleri: Zayıflık, Acizlik ve Akli Eksiklik

Kadının erkeğe göre daha nazik ve daha naif bir tabiata/yaratılışa sahip olduğu bilinmektedir. Kadının yaratılıştaki bu farklılığı, klasik dönemde genel olarak bir

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/3-4.

¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/112-113.

¹³ Bk. Terzioğlu, *Mâtürîdî'de Kadın Algısı*, 22-26.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/426.

kusur, eksiklik ve bir zayıflık olarak değerlendirilir. İlâveten, “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur.*” meâlindeki Bakara 2/29. ayetine istinaden kadının yaratılışıyla; hayvanlar, bitkiler ve bunların dışındaki diğer faydalı şeylerin yaratılışının aynı amaca yönelik olduğu, yani kadınların da diğer varlıklar gibi erkekler için yaratıldığı belirtilir.¹⁵

Aynı doğrultuda olmak üzere Zuhurf 43/18. ayette yer alan, “*Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (erkekler gibi) açıklayamayan (kız çocuğunu) mu Allah’a isnad ediyorlar?*” meâlindeki ifadelerde, kız çocuğuyla ilgili bu niteliklerin doğrudan Allah tarafından ona nispet edildiği kabul edilir ve böylece bu ayet erkeğin tam; kadının ise kusurlu, eksik ve aciz olduğu görüşüne refere edilir.¹⁶ Bu kapsamda, “*Ömrünü süslenmekle geçirecek/الْحَلِيَّةُ فِي الْحَلِيَّةِ*” ifadesinde kızların/kadınların noksan olduğuna dikkat çekildiği, çünkü süs-püs içinde büyütülenlerin, kişilik bakımından noksan olduğu, kızların da bu noksanlıklarını süs-püsle güzelleşerek kapatmaya çalıştığı ifade edilir. “*Kendini savunmaktan aciz/عَظِيمٌ مِّنْ مَّبِينٍ*” ifadesiyle de kadınların kendilerini savunmak için tartışma ve münazaraya girmekten aciz oldukları anlamına geldiğini ifade edilir.¹⁷ Hatta kadının kendilerini savunmak için konuşmaya kalkıştıklarında farkında olmadan kendi aleyhlerinde konuştukları bile ileri sürülür.¹⁸ Bu itibarla Allah’ın mezkûr nitelikteki kızları Allah’a izafe eden Arapların bu anlayışlarını tenkit etmekte olduğu belirtilir.¹⁹

Kadının yaratılış bakımından aklının da eksik olduğu kabul edilir. Bu konu Kur’an’da kadının şahitliğinin ele alındığı, “*وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ*” وَاِسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ /Erkelerinizden iki şahit hazır edin. Eğer iki erkek bulunamazsa kendilerinden razı olacağınız bir erkek ve iki kadını şehit edinin.” şeklindeki Bakara 2/282. ayetinde ele alınır. Müfessirler bu ayete göre bir erkeğe karşılık iki kadının şahitlik yapabileceğini ifade ederler. Bu ayeti tefsir ederken de şahitlikte iki kadının bir erkekle eşit olmasının gerekçelerinin arasında, kadının aklının eksik olmasının da olduğu belirtilir. Kadının aklının eksik olduğu da Hz. Peygamber’den nakledilen, “Kadının aklı ve dini eksiktir.”²⁰ şeklindeki rivayetle temellendirirler.²¹

¹⁵ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 25/111.

¹⁶ Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 27/203; Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/268-269; Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî b. Âdil, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu’avviz, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 27/243-244.

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 27/203; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ., (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 12/306.

¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 27/203.

¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 27/203; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 12/306. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 97-100

²⁰ Bk. Buhârî, “Hayz”, 6; Müslim, *İmân*, 79.

²¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, II, 508; Ebü’l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ’i, *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyyât ve’s-süver*, thk. Muhammed Azîmüddîn-M. Habîbullah el-Kâdirî (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, ts.), 4/157; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî, *el-Bahrü’l-medîd fi*

Mâtürîdî "*Rabbimizin, sizin için helâl yarattığı zevcelerinizi bırakıyorsunuz?*" meâlindeki Şuara 2/166. ayetini açıklarken ayetin kadının erkeğin mülkünde olduğuna, erkeğin kadının maliki olduğuna işaret ettiğini söyler. Bu çerçevede, "*Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratması onun ayetlerindedir.*" meâlindeki Rûm 30/21. ayetine atıfta bulunarak söz konusu ayetin erkeklerin kadınlar için değil, kadınların erkekler için yaratılan varlıklar olduğuna işaret ettiğini belirtir.²² Böylece kadını bitki ve hayvanlarla birlikte bir cümlede içinde kullanmasa da kadının erkekler için yaratılmış varlıklar olduğunu ikrar etmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu konuda, diğer klasik dönem âlimlerinin görüşlerine yakın bir görüşte olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî kadının noksan ve aciz olmasıyla ilişkilendirilen "*Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (erkekler gibi) açıklayamayan (kız çocuğunu) mu Allah'a isnad ediyorlar?*" meâlindeki Zuhruf 43/18. ayetinin tefsirinde kadının zayıf ve yetenekleri az olan bir varlık olduğuna dikkat çeker. Kadının tartışma ve münakaşa esnasında meramını açıklama konusunda zorlanacağını ifade eder. Allah'ın bu yüzden kızları/kadınları aciz, zayıf noksan olmakla nitelediğini dile getirir. Bu çerçevede en zayıf, en aciz ve en güçsüz olan kadının Allah'a nispet edenlerin tam kâmil ve güçlü olan erkekleri ise kendilerine ayırmalarının akıl kârı bir davranış olmadığını ileri sürer.²³ Bu yorumuyla Mâtürîdî ayeti, klasik dönemdeki hâkim yaklaşıma uygun olarak ele alır. Dolayısıyla kadının zayıf, eksik ve noksan olduğu şeklindeki hâkim telakkinin Mâtürîdî tarafından da paylaşıldığı söylenebilir.

Mâtürîdî kadının akıl bakımından eksik olduğu görüşüne de sahiptir. Bu konuyu o da Bakara 2/182. ayetinde ele alır. O, ayette kadınların hangi konularda şahitlik yapabileceği, hangi konularda şahitlik yapamayacağını konusunu irdelerken kadınların hadlerde şahitlik yapamayacağını söyler. Neden şahitlik yapamayacağı gerekçelerinin arasında kadının yaratılıştan yanılma ve gaflete meyyal olma ve akıl ve din bakımından eksik olmasını da zikreder. Bu görüşünü de "*Kadınların akli ve dini eksiktir.*" şeklindeki hadisle temellendirir.²⁴

Yeri gelmişken bazı ilmi mahfillerde ve çalışmalarda Mâtürîdî'nin kadının aklının eksik olduğuna ilişkin bir görüşünün bulunmadığı dillendirilir.²⁵ Bu kapsamda Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kadının şahitlik vb. bazı görevleri yerine getirememesinin sebebi olarak akıllarının noksan olması değil, bazı ahlakî ve sosyal etkenleri gördükleri ileri sürülür.²⁶ Ancak yukarıdaki izahta da görüldüğü üzere

tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/365; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, tkd. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/164.

²² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/80.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/155.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/282.

²⁵ Kutlu, "Maturidilik Günümüze Ne Söyler?", (Konuşma 8 Ocak 2018).

²⁶ Oral, "Mâtürîdî'de Kadın Algısı", 24.

Mâtürîdî, kadının aklının ve dininin eksik olduğunu hem doğrudan ifade eder, hem de ilgili hadisi referans olarak gösterir.

Tüm bu açıklamalara göre Mâtürîdî kadınların erkekler için yaratıldığı görüşündedir. Kadını erkeğe nispetle narin yaratılmasını eksiklik, noksanlık ve zayıflık olarak değerlendirmektedir. Ayrıca akıllarının eksik olduğunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla onun klasik dönemdeki hâkim anlayışa yakın görüşlere sahip olduğu ifade edilebilir.

3. Kadının Peygamberliği

Nübüvvet konusu, İslam kelimasında en önemli konularından biridir. Zira nübüvvet, kelâm literatüründe usûl-i selâse, olarak bilinen üç esastan biridir. Kelam geleneğinde nübüvvet konusu ele alınırken peygamberlerde bulunması gereken bazı şartlardan bahsedilir. Bu şartlardan biri de erkekliktir. Ancak erkeklik şartında bir ittifak görülmez. Çünkü Mâtürîdî âlimlere göre erkeklik peygamberde bulunması gereken şartların arasında bulunduğu söylenirken,²⁷ İmâm Eşarî'ye (ö. 324/935-36) ve takipçilerine göre ise şart olmadığı ifade edilir.²⁸

Erkeklığı peygamberlikte şart olarak görenler görüşlerini, “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا /Senden önce ancak adamları resul olarak gönderdik.” şeklindeki Yusûf 12/109, Nahl 16/43 ve “ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا ” /senden önce sadece adamları resul olarak gönderdik” Enbiyâ 21/7. ayetleriyle temellendirirler.²⁹ Keza “ الرَّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النَّسَاءِ /Erkekler, kadınlar üzerine kavvâmdırlar.” şeklindeki Nisa/34. ayetini argüman olarak kullananlara da rastlanmıştır.³⁰

Hanefî/Mâtürîdî âlimler de bu ayetleri izah ederken kadının peygamber olmayacağını ifade eder ve bu çerçevede Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) atfedilen, “Allah bedevinden, cinden ve kadından kesinlikle peygamber göndermedi” şeklindeki sözüne yer verirler.³¹ Bu görüşlerini de şöyle gerekçelendirirler: “Risalet hak dine davet için ortaya atılmayı gerektiren bir vazifedir. Kadınlık ise tesettüre bürünmeyi gerektirir. Bu iki durum ise birbirini nefyeder.”³² Buna göre tesettür

²⁷ Bk. Nüreddîn Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfav, 2017), 47.

²⁸ Bk. Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetu Sekâfet'd-Diniye, 2005), 180; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 47. Sâbûnî, Eşarî'ye göre kadınların nebi olabileceğini ileri sürürken, İbn Kesîr bunun aksine, Eşarî'ye göre kadının nebi olamayacağını savunur. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/93. Ayrıca Eşarî'lere göre peygamber, nebi ve resul diye ikiye ayrılır, nebi için erkeklik şart değildir, resul için ise şarttır. Bk. İbn Fûrek, *Makâlât*, 80; Ebî Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Kitabu usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 44.

²⁹ Bk. Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlümü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412), 4/285; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/295; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3/286; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/92-93.

³⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 10/91.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 4/396; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/138.

³² Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 47.

zorunluluğu, kadının risaletin vazifeleri arasında bulunan tebliğ faaliyetini yerine getirmesini engel olan bir etken olarak değerlendirilmiştir.

Mâtürîdî'de de kadının peygamber olamayacağı görüşündedir. Bu görüşünü de Yusûf 12/109, Nahl 16/43 ve Enbiyâ 21/7. ayetleri ile temellendirir. Mâtürîdî, Yusûf 12/109. ayetindeki, "أَلَّا رَجَالًا/ancak adamlar" ifadesinin iki muhtemel anlama geldiğini söyler. Bu anlamlardan biri peygamberlerin melek veya cinlerden olmamasıdır. Diğer anlamı ise peygamberlerin kadından olmamasıdır. Allah'ın şimdye kadar hiçbir kadını peygamber olarak göndermemesini de ikinci anlam için bir gerekçe yapar.³³

Mâtürîdî, Nahl 16/43. ayetini açıklarken de Allah'ın hiçbir kadını peygamber olarak göndermediğini, ancak erkek ve kadınlara erkekleri peygamber olarak gönderdiğini ifade eder. Bu ayetlere göre kadının peygamber olamayacağını ifade ederken neden peygamber olamayacağı hakkında bir gerekçeden söz etmez. Bu konudaki gerekçeye, "Biz senden önce de kendilerine vahyettiğimiz erkekler dışında peygamber göndermedik." meâlindeki Enbiyâ 21/7. ayetinde değinir. Mezkûr gerekçenin kadınların nübüvvet ve risalet şartlarını tam olarak taşımamaları olduğunu söyler.³⁴ Buna göre kadınında eksik olarak gördüğü şartın risaletin şartları arasında bulunan tebliğ şartı olması muhtemeldir. Bu kapsamda kadının tebliğ faaliyetini ifa edemeyeceği gerekçesiyle peygamber olamayacağını savunan Hanefî-Mâtürîdî âlimler, bu konuda Mâtürîdî'den etkilenmiş olmaları da olasıdır.

4. Kadının Devlet Başkanlığı

Klasik dönemde, devlet yöneticiliğinin ağır bir görev olması, buna mukabil kadının yaratılıştan zayıf olması gerekçesiyle kadının imâm/devlet başkanı olamayacağı görüşü hâkim olmuştur.³⁵ Bunu, "ehli kiblede hiç kimse kadının imametinde devlet başkanlığına cevaz vermemiştir." gibi ifadelerle dile getirenlere rastlamak mümkündür.³⁶ Bu görüşü benimseyenler, genellikle, "وَالرِّجَالُ عَلَىٰ نِسَاءٍ/Erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler." Bakara 2/228 ile "الرِّجَالُ عَلَىٰ النِّسَاءِ/Erkekler kadınların yöneticisidir." şeklindeki Nisâ 4/34. ayetlerin yanında

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/297.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/328.

³⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, 1348), 4/128; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 5/244; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 5/192; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, nşr. Muhammed Ali Baydûn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 8/381; Kalkâşandî, Ahmed b. Abdullah, *Meâsiru'l-inâka fi me'âlimu'l-hilâfe*, thk. Abdusettâr Ahmefer Ferec (Beirut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 1/31.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/89.

“Kadınların aklı ve dini eksiktir”,³⁷ “Yönetici olarak kadın atayan bir kavim asla iflah olmaz.”³⁸ şeklindeki rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.³⁹

Kadının devlet başkanlığı konusunda Bakara 2/228 ile Nisâ 4/34. ayetlerde ya doğrudan ya da “Kadının dini ve aklı eksiktir.” şeklindeki rivayetle beraber erkeğin sahip olduğu birçok haktan kadının mahrum olduğu ve bu haklardan birinin de devlet başkanlığı olduğu ifade edilir.⁴⁰ Sözgelimi Vâhîdî (ö. 468/1076), İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), Fahreddîn Râzî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirler tarafından erkeğin kavvâm olması erkeğin kadından daha fazla haklara, yeteneklere ve üstünlüklere sahip olması olarak açıklanması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁴¹ Bu kapsamda erkeğin lehinde değerlendirilen yetenek, hak ve üstünlüklerin şunlarda olduğu ileri sürülür: Akıl, bilgi, güç, kararlılık, azim, yazı, binicilik, atıcılık, peygamberlik, âlimlik, halifelik, cemaat imâmlığı, cihad, ezan okuma, hutbe verme, itikâfa girme ve şahitlik etme, miras, nikâh ve talâk.⁴²

Burada Mâtürîdî'nin Neml 27/20-35. ayetlerine istinaden kadının, eğer şartlarını taşıyorsa yönetici olabileceği görüşünde olduğuna ve bu konudaki görüşünü Nisa 4/34. ayetini tefsir ederken ele aldığına dikkat çeken çalışmalara da rastlanır.⁴³ Ancak ne Neml suresinin ilgili ayetlerinin izahında ne de Nisâ 4/34. ayetin tefsirinde kadının yönetici olabileceğine ilişkin düşmüş olduğu bir kaydına rastlayamadık.⁴⁴

Mâtürîdî'nin Nisâ 4/34. ayetle ilgili yaptığı izaha baktığımızda mezkûr ayetin kocalar hakkında nazil olduğunu ve bu ayetin evlilik ve aile hayatıyla ilgili konuları düzenlemek için nazil olduğunu belirtir. Yine bu ayette erkeğin yaratılışta kadına göre daha fazla lütfâ mazhar olduğunu vurgular. Bu çerçevede erkeğin kazanç edinme, ticaret faaliyetini yürütme, mesleki yeterliliğe sahip olma, ülkelerarasında ve şehirlerarasında seyahatler yapabilme gibi hususiyetleri bu üstünlüğünden kaynaklandığını belirtir. Buna mukabil kadının zikredilen bu faaliyetleri yapabilme konusunda aciz ve yetersiz olduğunu savunur. Ancak yine de kadının günlük bazı işlerini ve alışveriş yapma ve diğer kimi ihtiyaçlarını kendi başına temin etmesini caiz görür ve tüm bunların erkeklere farz kıldığını ileri sürer.⁴⁵ Bu itibarla ayetle devlet başkanlığı arasında bir bağlantı kurmaz.

³⁷ Buhârî, “Hayz”, 6; Müslim, “İman”, 1.

³⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 82.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/20-21.

⁴⁰ Bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 8/290; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, thk. Ebî Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2002), 3/302; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/486; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 10/90.

⁴¹ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1995), 1/262; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/74; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 10/90-91; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/20-21.

⁴² Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/262; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/74; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 10/90-91; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/20-21.

⁴³ Oral, “Mâtürîdî de Kadın Algısı”, 11-12.

⁴⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/156-165; 8/107-115.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/156-157.

Bunun yanında ayette sözü edilen kavvamlığın erkeğin akılda, mirâsta ve feyganimet almada kadının üstünde olmasıyla açıklayan âlimlerin bulunduğu dikkat çeken Mâtürîdî, bu açıklamaların yanlış veya doğru olduğuna ilişkin bir kayda yer vermez.⁴⁶ Ancak erkeğin üstünlüğü şeklinde zikredilen bu hususiyetlere çalışmasının muhtelif yerlerinde değindiği ve oralarda o üstünlükleri onayladığı görülür.

Mâtürîdî Bakara 2/228. ayetindeki derece üstünlüğünü, talâkta yetki, devlet yöneticiliği, kendisine itaat edilme, emir çıkarma, cihat görevi, mirastan fazla pay alma, velayet, şahitlik ve akli yetkinlik olarak açıklayanların olduğuna dikkat çeker ve burada da bu görüşlere itiraz etmez.⁴⁷ Bu çerçevede Mâtürîdî'nin, devlet başkanlığı dâhil üstünlük olarak zikredilen tüm hususları kabul ettiği söylenebilir. Zira Mâtürîdî temas ettiği görüşlerin arasında yanlış olarak gördüklerini eleştirmekten geri durmaz. Bu itibarla Mâtürîdî, mezkûr ayetlerde kadının devlet başkanı olamayacağını doğrudan tasrih etmese de zımnen o görüşte olduğu söylenebilir. Nitekim hadlerde kadının şahitlik yapamayacağını söyleyen Mâtürîdî'nin onları hadlerin uygulayıcısı olarak gördüğünü söylemek mümkün olmasa gerektir. Zira o, hadlerin uygulama işinin devlet yöneticilerine ait bir vazife olarak kabul eder.⁴⁸

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin evlilik hayatındaki yöneticinin erkek olduğunu söylemesi, kadını akli ve dini eksik bir varlık olarak tanımlaması, hadlerde kadının şahitlik yapamayacağını belirtmesi ve tüm bunların yanında had cezalarını uygulama görevinin idarecilerin uhdesinde olduğunu ifade etmesi kadınların devlet başkanı olamayacağı görüşünde olduğunu gösteren argümanlar olarak değerlendirilmek mümkündür.

5. Kadının Şahitliği

Klasik dönem İslam geleneğinde kadının her alanda şahitlik yapamayacağı görüşü hâkimdir. Kadının şahitlik yapabileceği alanlarda ise iki kadın bir erkeğe eşit olduğu kabul edilir. Kadının şahitlik yapabileceği alanın neresi olduğu konusu da ihtilaflıdır. Buna göre âlimlerin büyük kısmı kadının sadece mali konularda şahitlik yapabileceğini kabul ederlerken, Hanefîler ise bu alanı daha da genişleterek kadının had ve kısas haricinde tüm alanlarda şahitlik yapabileceğini savunmuşlardır.⁴⁹

Kur'an'da kadının şahitliği müdayene ayeti olarak bilinen, " *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ* / *Erkelerinizden iki şahit hazır edin. Eğer iki erkek bulunamazsa kendilerinden razı olacağınız bir erkek ve iki kadını şehit edinin.*" şeklindeki Bakara 2/282. ayetinde ele alınır. Bu ayetin tefsirinde bir erkeğe karşılık

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 158

⁴⁷ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/163-164.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/71, 512.

⁴⁹ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/293; Beğavî, *Me'âlümü't-tenzîl*, 1/350; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/391.

iki kadının şahitlik yapabileceği ifade edilir. Bazı müfessirler bu görüşlerini temellendirmede, “Kadının aklı ve dini eksiktir.”⁵⁰ şeklindeki rivayeti de argüman olarak kullanmıştır.⁵¹

Mâtürîdî de kadının şahitliğini mezkûr ayette ele alır ve bu konuda mensubu bulunduğu mezhebin görüşünü savunur. Yani, kadının hadler ve kısâs dışındaki alanlarda şahitlik yapabileceği görüşünü benimser. Ancak kadının şahitlikte erkekle eşit olmadığını belirtir. Ona göre şahitlik görevi esasen erkeğe ait bir yükümlülüktür. Kadın, erkek bulunmadığında şahitlik yapabilir ve bunu ona vekâleten, ona bedel olarak yapar. O, bu sebeplerden ötürü kadının hadlerde ve kısasta şahitlik yapamayacağını söyler. Çünkü kadının hadlerde erkeğe bedel olamayacağını ileri sürer.⁵²

Mâtürîdî kadının hadlerde şahitlik yapamamasının bir sebebinin de kadının yaratılıştan yanılğan, gafil ve aklının ve dininin eksik olması olduğunu söyler. Kadının bu kusurlara sahip olmasını da “Kadınların aklı kıt, dini eksiktir.” şeklindeki hadisle temellendirir.⁵³

Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre kadınların şahitliğe ilişkin yetkinlikleri asaleten değil, vekâletendir. Ayrıca aklı ve dini eksiktir. Bu yüzden de hadlerde şahitlik yapma yetkinlikleri bulunmamaktadır. Hadlerin dışındaki konularda ise iki kişi olmaları kaydıyla şahitlik yapabilirler.

6. Aile Hayatında Kadın

a. Küçük Kızları Nikâhlama

Küçük kızların evlendirilebileceğine ilişkin klasik dönem İslâm geleneğindeki hâkim görüş, bunda bir sakınca olmadığı yönündedir. Hatta klasik dönemde küçük kızların evlendirilmesinin caiz olduğu konusunda nerdeyse bir icma bulunur. Nitekim İslam geleneğinde bu görüşe karşı duranların sadece Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), Osman b. Bettî (ö. 143/760 [?]) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) olduğu görülür.⁵⁴

Küçük kızların evlendirilebileceği konusu Kur’an’da genel olarak, “Adetten kesilmiş kadınlarımızın iddet süresi konusunda şüphemiz bulunuyorsa onların iddet süresi üç aydır. Hayız olduğunu görmemiş kadınların iddet süresi de aynıdır.” meâlindeki Talâk 65/4. ayetiyle temellendirilir. Bu çerçevede âlimler ayetteki, “واللاني لم يحضن/hayız-adet görmemiş kadınlar” ifadesini genel olarak çocuk yaşta evlenip dul kalmış, ancak hâlâ adet olmamış kız çocuklarının tekrar evlenebilmeleri için beklemeleri gereken

⁵⁰ Bk. Buhârî, “Hayz”, 6; Müslim, İmân, 79.

⁵¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/508; Bikâ'i, *Nazmü'd-dürer*, 4/157; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/164.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/282.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/282.

⁵⁴ Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/346; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ahkâmu'l-usre fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Cam'iyye, 1983), 144-145.

iddetle alakalı olduğunu ifade ederler.⁵⁵ Ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak şu rivayete yer verilir: Ubey b. Ka'b Hz. Peygamber'e yaşlanmış olmaları sebebiyle adetten kesilmiş kadınlar ile yaşı küçük olması nedeniyle henüz adet görmeyen dullar ve hamile kalan kadınların iddeti hakkında bir soru sorar. Bunun üzerine bu ayet nazil olur.⁵⁶

Doğrudan küçük kızların nikâhlandırılabilmesine ilişkin argüman olarak değerlendirilen bu ayetin henüz âdet görmemiş küçük kızların talâkını da sahih kıldığı belirtilir.⁵⁷ Çünkü talâk, sahih bir nikâhın kabinde gerçekleşen bir olgudur. Dolayısıyla ayet küçük yaştaki kızların evlendirilebileceği hükmünü de içerir. Nitekim Hz. Peygamber'in altı yaşındaki Hz. Aişe ile evliliği de mezkûr hükmü destekleyen bir argüman olarak değerlendirilir.⁵⁸ Kaynaklarda Hz. Peygamber ile Hz. Aişe'nin evliliği dışında başka nikâh örneklerine de rastlanır. Kudâme b. Mezun'un İbn Zübeyr'in yeni doğan kızıyla,⁵⁹ Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin küçük kızı Ümmü Gülsüm'le,⁶⁰ İbn Ömer'in Urve b. Zübeyr'in küçük kızıyla, Urve b. Zübeyr'in kardeşinin küçük oğlunun kız kardeşinin küçük kızıyla⁶¹ olan evlilikleri bu örneklerin arasında saymak mümkündür.⁶²

Çağdaş döneme gelindiğinde İslam'da küçük kızların evlendirilemeyeceği görüşü dillendirilmeye başlanır. Mâtürîdî'nin de bu evlilikleri onaylamadığı, çünkü evlilik yaşı olarak buluş yaşını dahi esas almadığı, rüşet yaşını esas aldığı ileri sürülür.⁶³

Bu konuyu Mâtürîdî de Talâk 65/4. ayetinde inceler. O, ayetin adetten kesilmiş kadınlar ile adet olduğunu henüz görmemiş küçük kızların iddet süresiyle alakalı olduğunu belirtir.⁶⁴ Dolayısıyla ayetteki, "واللاني لم يحضن/hayız görmemiş kadınlar" şeklindeki ifadeyi, henüz hayız olmamış küçük kızların beklemesi gereken iddet

⁵⁵ Bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/372; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 23/452-453; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/351-352; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 21/510; Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 4/420-421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5/325; Begavî, *Me'âlümü't-tenzîl*, 8/152; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 30/35; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/162-163; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/499.

⁵⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 23/451; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/351; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/420; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5/325; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/293.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/285.

⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346.

⁵⁹ Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtasari'l-hurakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 5/79.

⁶⁰ Bk. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmi' u's-sağîr* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990), 173.

⁶¹ Bk. Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 1989), 4/212.

⁶² Abdulkarim Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 6/390.

⁶³ Bk. Kutlu, "Maturidilik Günümüze Ne Söyler?", (Konuşma 8 Ocak 2018).

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/60.

süresiyle alakalı olduğunu kabul etmiş olur.⁶⁵ Bu itibarla küçük kızların evlendirilebileceğine cevaz verir.

Mâtürîdî küçük kızların evlendirilebileceği konusuna Nisâ 4/92. ayetinde de temas eder. Ayette küçük çocukların miras, nikâh ve talakla ilgili hükümlerinin büyüklerin hükümleriyle aynı olduğunu, dolayısıyla erkek ve kız çocuklarının evlilikle ilgili hükümlerinin büyükler gibi olduğunu ifade eder.⁶⁶

Keza Nisâ 4/127. ayetinde geçen, “وَتَزَوَّجُونَ أَنْ تَنْكُحُوهُنَّ/nikâhlanmak istediğiniz” şeklindeki ibareyi izah ettiği esnada da küçük kızların evlendirilebileceğini belirtir. Ona göre bu ayet, velilere küçük yaştaki yetim kızları evlendirme hakkının verildiğine işaret eder. Zira velilere öyle bir hak verilmeseydi, o kızları evlendirmiyor olmalarından dolayı kınanmalarının bir anlamı olmazdı. Ayrıca Mâtürîdî bu ayetteki yetim isminin küçük kızları ifade ettiğini vurgular.⁶⁷ Dolayısıyla ona göre evlendirilme hakkı verilen kızlar, büyük yetim kızlar değil, baliğ olmamış küçük yetim kızlardır.

Dolayısıyla Mâtürîdî küçük kızların evlendirilmesinde herhangi bir sakınca görmez ve bunu doğal ve normal uygulama olarak karşılar ve bu yaklaşımıyla klasik dönemdeki hâkim görüşü paylaşır.

b. Çok Karılılık

Klasik dönem İslam geleneğinde istisnasız tüm âlimlere göre İslam’da teaddüd-ü zevcât, yani çok karıyla evlenmek caizdir. Bu konuda aykırı bir görüşe de rastlanmaz. Bu mesele Kur’an’da, “Eğer himayeniz altındaki yetimlerle evlenerek haklarını çiğnemekten korkuyorsanız beğendiğiniz başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder kadınla nikâhlanabilirsiniz. Adaletli olmaktan endişe ederseniz bir kadınla nikâhlanın ya da sahip olduğunuz cariyelerle yetinin. Adaletten ayrılmamanız için en güzel yol budur.” meâlindeki Nisâ 4/3. ayetiyle temellendirilir.⁶⁸

Mâtürîdî de bir erkeğin birden fazla kadınla evlenebileceğini ve ona bu hakkı Nisâ 4/3. ayetinin verdiği kabul eder. Ona göre ayette geçen, “Adaletli davranmamaktan korkarsanız tek kadınla iktifa edin.” meâlindeki ifade, hem erkeğe dört kadınla evlenme izni verdiği hem de adaletli davranmamasının buna engel olmadığına işaret etmektedir. Çünkü “...adaletli davranmamaktan korkarsanız...” ifadesi, erkeğin birden fazla kadınla evlenmesine dair bir hükümden değil, bir adabtan bahsetmektedir. Mâtürîdî’ye göre kocaların hanımlarına eziyet etmeleri

⁶⁵ Bk. Hanefi Şola, *İmâm Mâtürîdî’nin Din-Şeriat İlişkisi Bağlamında Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 296-298.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/321.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/376. İmâm Mâtürîdî’nin küçük yetim kızlar ile büyük yetim kızlar hakkında yaptığı bu ayrımın Hanefilerin baliğ olmuş kızlar hakkındaki görüşlerine halel gelmemesiyle ilgilidir. Zira Hanefilere göre velilere baliğ olmuş kızları evlendirme hakkı verilmemiştir.

⁶⁸ Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/346-347; Begavî, *Me’âlümü’t-tenzîl*, 2/161-162; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/319; Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/329; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t-te’vil fi me’âni’t-tenzîl*, nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2004), 1/339; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/164.

evliliklerine bir zarar vermez, kocaları günahkâr yapar.⁶⁹ O, adil olamama korkusunun çok kadınla evliliğe bir engel olmadığı konusunda ittifakın bulunduğunu söyler. Ayrıca ayette sözü edilen “korkunun” boyutunu bilmenin de imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre kişiler ne kadar adil olursa olsunlar, bu korku tamamen ortadan kalkmaz. Ayrıca dini ilgilendiren konularda zaten kişinin korku ile ümit arasında bulunması gerekir.⁷⁰

Bir erkeğin en çok dört hür kadınla evlenebileceğini belirten Mâtürîdî, buna karşılık istediği kadar cariyeyle mülk edinebileceğini ve bu cariyelerden dilediğiyle cinsel ilişkiye girebileceğini ifade eder.⁷¹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, bir erkeğin dörtten fazla olmamak kaydıyla birden fazla hür kadınla evlenmesinde bir sakınca görmemektedir. Dolayısıyla taaddüd-i zevcât konusundaki bu görüşü İslâm geleneğindeki hâkim görüşle örtüşmektedir.

c. Aile Hayatında Kadının Konumu

Klasik dönem İslam geleneğinde aile hayatında erkek amir, kadın ise kocasının meşru isteklerine itaat etmesi gereken bir memur konumundadır. Bu görüş Kur'an'da Bakara 2/228 ile Nisâ 4/34. ayetlerinin bağlamında ele alındığı müşahede edilir. Bakara 2/228. ayette yer alan, “*Erkeğin kadın üzerinde derece üstünlüğü vardır.*” meâlindeki ifade İbn Zeyd tarafından erkeğin amir, kadının ona itaat etmesi gereken bir memur olarak açıklandığı görülür.⁷² İbnü'l-Arabî mezkûr ayetteki derece üstünlüğünün kapsamında kocanın karısı üzerinde amir olmasının da bulunduğunu ifade eder. Bu itibarla da kadının kocasına itaat etmesinin vacip olduğunu vurgular.⁷³

“*Erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdir.*” şeklindeki Nisâ 4/34. ayette erkeğin kadının amiri, büyüğü, yöneticisi ve terbiyecisi olduğu, onu evinde tutan, dışarı çıkmasına engel olan kişi olduğu, kadının günahı emretmedikçe kocasına itaat etmesi gerektiği üzerinde durulur.⁷⁴ Bu ayet bağlamında mehir ve nafaka sorumluluğunun erkeğe yüklenmesi onun üstünlüğünden dolayı olduğu, bu yüzden Allah'ın erkekleri kadınların üzerine yönetici, işlerini yürütücüsü yaptığı belirtilir. Yine İbn Abbâs, “Allah erkeği kadın üzerine amir kılmıştır. Kadınlar, Allah'ın itaat etmelerini emrettiği hususlarda kocalarına itaat etmek durumundadırlar.”, Dehhâk, “Erkek kadının yöneticisidir. Ona Allah'a itaat etmeyi emreder ve kadın bu emirleri yerine getirmemek için ayak dirediğinde karısını dövme hakkı vardır.”, Süddî ise “Erkek kadının yöneticisi ve terbiye edicisi kılınmıştır.” demişlerdir.⁷⁵

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/12-14.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/14-15.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/14. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Şola, *İmâm Mâtürîdî'nin Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı*, 272-276.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/534.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/257, 530.

⁷⁴ Bk. Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/449; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/20-21; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/169.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/290-291.

Klasik dönemde kadın ve kocanın birbirleri üzerindeki hakkıyla ilgili genel anlayışa gelince, kadının kocasına karşı sorumlulukları şunlar olduğu belirtilir: (i) Düşük yapmamaya çalışmak, (ii) ona itaat etmek, (iii) ona isyan etmemek, (iv) kocasının sevmediklerini evine almamak, (v) onun malını korumak ve ondan izinsiz sadaka dahi vermemek. Buna mukabil kadının kocasının üzerindeki hakları ise şunlardır: (i) Onlarla iyi geçinmek, (ii) onları ya iyilikle tutmak ya da güzellekle bırakmak/boşamak, (iii) nafakalarını vermek yani, yeme, içme ve giyinmeyle ilgili ihtiyaçlarını karşılamak, (iv) mehirlerini tamamen vermek, (v) geçimsiz olmasının yanında başka bir kadınla evlenmek istediğinde kadından vermiş olduğu mehri geri istememek.⁷⁶

Mâtürîdî Bakara 2/228. ayetinde söz edilen derece üstünlüğü hakkında yer verdiği görüşlerden biri kocanın amir olduğu, kadının ise ona itaatkâr olması gerektiği şeklindedir. Nisâ 4/34. ayetinde geçen kavvâmlığı izah ederken de onun İbn Abbâs'a atfen erkeğin yönetici ve kadının da ona itaat etmesi hakkında olabileceğini ifade eder. Keza ayetin nüzul sebebiyle ilgili verdiği rivayette de kocanın kadının terbiye edicisi olarak ele alındığı görülür.⁷⁷ Dolayısıyla bu iki ayetteki izahlarında aile hayatında erkeği amir, kadını ise ona itaat etmesi gereken bir memur mesabesinde gördüğü söylenebilir.

Kadının kocasına itaatiyle ilgili olarak Mâtürîdî, "*Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler.*" meâlindeki Bakara 2/34. ayetinin tefsirinde, "*Şayet bir insanın diğer birine secde etmesi helal olsaydı, kadına kocasına secde etmesini emrederdim.*" şeklindeki Hz. Aişe tarafından nakledilen bir rivayete yer verir ve mezkûr ayetin de bu rivayetle neshedildiğini söyler.⁷⁸ Buna göre Mâtürîdî, şayet helal olsaydı kadının kocasına secde etmesi emredilecekti, görüşüne sahiptir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından aile hayatında koca amir, kadının ise ona itaat etmesi gereken memur olduğunu söylemek mümkündür.

Mâtürîdî karı ve kocanın birbirine karşı hak ve sorumluluklarına da değinir ve kadının kocası üzerindeki haklarının şunlar olduğunu söyler: (i) Mehrini vermek ve geçimini sağlamak, (ii) ya iyilikle tutmak ya da güzellekle boşamak, (iii) kadının dini hayatını sürdürmesini sağlamak için ev dışındaki ihtiyaçlarını temin etmek ve onu cehennem ateşinden koruyacak tedbirleri almak.

Kocanın karısının üzerindeki hakları ise şunlardır: (i) Kadının kendisini kocasına cömertçe sunması ve yatağına onun dışında hiç kimseyi almamasıdır ki bu yukardaki ilk maddenin karşılığıdır. (ii) Kocasını memnun edecek bir şekilde vefakâr olmalı ve ona karşı davranış ve konuşmaları saygı çerçevesinde olmalıdır. Bu da yukardaki maddelerden ikinci maddenin karşılığıdır. (iii) Kocasının hoşlanmadığı, canını sıkıp öfkelenmesine sebep olduğu şeylerden uzak durmalıdır. Ayrıca ona

⁷⁶ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/68-69.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/158.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/420.

hizmet etmeli, dini hayatının devamını sağlayacak aile içi işleri düzene koymalıdır. Bu da üçüncü maddeye karşılık gelir.⁷⁹

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin aile hayatında kadının konumu, kocasına karşı hak ve sorumlulukları hakkındaki görüşleri, klasik dönemdeki genel görüşlerle büyük oranda örtüşmektedir.

d. Kadının Dövülmesi Meselesi

Klasik dönem İslam geleneğindeki hâkim anlayışa göre İslam'da kadını terbiye etme yolları arasında dayak da bulunur ve bunun bizzat Kur'an tarafından vaz edildiği kabul edilir. Kur'an'da kadına dayak atılabileceğine konu olan ayet, "Nüşuzundan endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün/نُشُوزَهُنَّ فَعْظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ" şeklindeki Nisâ 4/34. ayettir. Genel yorum, kadının "نُشُوزَ"/nüşûz'u halinde, ona önce öğütte bulunulması, ardından yatakların ayrılması ve bunların işe yaramaması halinde ise "وَاضْرِبُوهُنَّ"/onların darb edilmesi, yani hafifçe dövülmesi şeklindedir.⁸⁰ Ayette, "yükseklik, yerin yüksek kısmı, yükselmek, zuhur etmek" gibi anlamlara gelen "نُشُوزَ"/nüşûz"⁸¹ ve "vurmak, çarpmak, atmak, geçmek, dikmek" vb. anlamlara gelen "ضرب/darb"⁸² ifadeleri öne çıkmaktadır.

İslam tefsir geleneğinde nüşûz ifadesinin genel olarak, "kadının kocasına isyankâr olması, kibirli davranması, kin beslemesi, ondan yüz çevirmesi, cinsel isteklerini yerine getirmemesi, ona karşı davranışlarını değiştirmesi, ondan hoşlanmaması, onunla aynı meskende oturmaktan imtina edip onun istemediği yerde ikamet etmesi, iffetine yakışmayacak davranışlarda bulunması" gibi anlamlara geldiği görülür.⁸³ Kocalara da nüşûz sahibi hanımlarını terbiye etme hakkı verildiği belirtilir. Terbiye ise ayette üç farklı biçimde işleyen bir süreci ifade eder. Süreç öğütlerle başlar, yatakları ayırmakla devam eder ve bu iki davranış sonuç vermezse, darb/dayak, yani fiziksel şiddet devreye girer ve onunla son bulur. Çünkü bu noktada kadını islah edecek ve kocanın haklarına gözetmesini sağlayacak tek çarenin darb olduğu, darbin/dayağın da yaralama, kemik kırma, vücutta iz bırakma ile sonuçlanmaması gerektiği belirtilir.⁸⁴ Dolayısıyla klasik dönem müfessirlerinin kadının gerektiğinde dövülebileceği, yani kendisine şiddet uygulanabileceği görüşünde oldukları ve bunu da doğal bir davranış olarak gördükleri söylenebilir.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/164.

⁸⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/303; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/490-492; Beğavî, *Me'âlümü't-tenzîl*, 2/208; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/355.

⁸¹ Bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/430-431; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrîm b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/417-718.

⁸² Bk. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 3/397-399; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/543-555.

⁸³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/299-300; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/489-490; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/75; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/23-24; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/355; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 370.

⁸⁴ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/148-152; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/450; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/172.

Çağdaş döneme gelindiğinde, özellikle son yirmi veya otuz yıllık süreçte ayette yer alan nüşûz ve darb ifadelerinin farklı şekilde yorumlandığı görülür.⁸⁵ Bu çerçevede nüşûz, “iffetsizlik; karşı çıkıp cefa verme, sadakatsizlik ve iffetsizlik” manalarına; darb ise “cezalandırma; onları çıkarma, onlarla cinsel ilişki kurma; evden çıkarma, buldukları yerden başka bir yere gönderme” gibi dayakla alakasız anlamlara geldiği ileri sürülür.⁸⁶ Bu çerçevede Mâtürîdî’nin de darb ifadesini, bulunan mekândan uzaklaşmak yani kadının veya erkeğin evden süreli-sınırlı olarak ayrılması, sakinleşme, düşünme fırsatı, süresi şeklinde değerlendirdiği iddia edilir.⁸⁷

Mâtürîdî söz konusu ayette Allah’ın kadına kocasına isyan etmesini yasakladığına ve bedeni konusunda ona itaat etmesini emrettiğini belirtir. Buna mukabil erkeğe de karısıyla güzel geçinmesini buyurduğunu ifade eder. Kadının kocasının çağrularına itaat etmesi ve onun bulunmadığı zamanlarda başkalarına karşı iffetini koruması gerektiğini söyler. Bunu da “Kocanın, karısı üzerindeki hakkı, atın eğeri üzerinde bile olsa, çağırıldığı zaman ona itaat etmesidir.”⁸⁸ şeklinde rivayetle temellendirir.⁸⁹ Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre nüşûz, erkeğin cinsel ilişki isteğine karşı çıkması anlamına geldiği söylenebilir.

Mâtürîdî mezkûr ayete istinaden erkeğin nüşûz sahibi kadını öncelikle Allah’ın kitabıyla vaaz ve nasihatte bulunması gerektiğini belirtir. Kadının nasihat sonucunda erkeğe itaat edip yatağına girerse sorun biter. Ancak nasihat fayda vermediyse kadını yatağında yalnız bırakması gerektiğini belirtir. Mâtürîdî, ayette terk anlamından kullanılan, “هجران” kelimesinin erkeğin karısıyla cinsel ilişkide bulunmaması, onu kucaklamaması ve ona sırtını dönmesi anlamına geldiğini belirtir. Kadın bu uygulama sonucunda kocasına itaat ederse sorun yine bitmiş olacaktır. Fakat kadın içinde bulunduğu hali sürdürmeye devam ederse, kocanın onu yaralamayacak ve kemiklerini kırmayacak şekilde dövmesinin helal olduğunu ifade eder. Kadın dayakla da ıslah olmazsa geriye onu boşaması ya da işi hâkime taşınması gerektiğini ifade eder.⁹⁰

Mâtürîdî bu ayette Allah’ın kadınları terbiye etme görevini devlet yöneticilerine değil, kocalarına tevdi ettiğini ifade eder. Çünkü kadınların devlet yöneticileri tarafından dövülmesi veya hapse atılması hoş bir davranış olmadığını belirtir. Ayrıca kadının gizli bir şekilde terbiye edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu kapsamda, “Onlara ısınup kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O’nun kanıtlarındandır.” meâlindeki Ra’d 13/41. ayetine

⁸⁵ Bk. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an* (İstanbul: Düşün, 2012), 157; Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 97-103.

⁸⁶ Bk. Ömer Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto, 2015), 165-182.

⁸⁷ Bk. Oral, “Mâtürîdî’de Kadın Algısı”, 20.

⁸⁸ Bk. İbn Mâce, “Nikâh”, 4.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3/160-161.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3/161.

uygun olarak kadının terbiye edilmesinin aile arasında çözülmesini irade etmiş olduğunu belirtir.⁹¹

Kadının dövülebileceğine cevaz veren Mâtürîdî, darbın/dövmenin mahiyetine ilişkin bilgilere de yer verir. Bu çerçevede dövmenin kadını yaralamayacak şekilde olması gerektiğini ifade eder. Bu görüşünü de şu rivayetlerle temellendirir: “Kamçıyı bir yere as yahut aile fertlerinin görebileceği bir yere koy, ama hanımını onunla dövme.” Bunun üzerine, ‘Peki onu ne ile dövelim diye soruldu?’, Buyurdu ki, ‘Nalinlerle yaralamayacak şekilde...’⁹² “Kadınlar hakkında Allah'tan korkun, zira siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız, Allah'ın izniyle onların namuslarını helal edindiniz. Sizin, kadınlar üzerindeki hakkınız, evinize yabancı erkeklere sokmamalarıdır. Eğer bunu yaparlarsa onları, yaralamayacak şekilde dövünüz...”⁹³

Görüldüğü üzere Mâtürîdî de Nisâ 4/34. ayetini kadınların terbiye edilmesiyle alakalı görmekte ve bu yolların arasında dayağın bulunduğunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşünün klasik dönem âlimlerinin görüşleriyle örtüştüğünü ve çağdaş dönemde onun üzerinden dile getirilen iddianın onun görüşüyle ilgisinin bulunmadığı görülür.

7. Kadının Talâk Yetkisi

“Nikâh akdinin talâkı ifade eden lafızlar vesilesiyle hemen ya da ileri bir vakitte nihayete erdirilmesidir.”⁹⁴ şeklinde tanımlanan talâk Râgıb el-İsfahânî tarafından şöyle açıklanır: “Sözlükte “bağı çözmek ve boşaltmak” anlamına gelen “talâk” kelimesi istiâre vasıtasıyla kadının nikâh bağından kurtulması manasına dönüşmüştür.”⁹⁵

Talâk kelimesi, Kur’ân’da on kez fiil şeklinde erkeklere hitap eder. Rivayetlerde ise, “انما الطلاق لمن أخذ بالساق/Talâk sadece bacağı tutana aittir.”⁹⁶ şeklinde buyurularak boşanmanın kocaya ait bir yetki olduğu belirtilir. Mezkûr ayet ve hadislerden hareketle klasik dönemdeki tüm fakihler ile çağdaş dönemdeki âlim ve araştırmacıların önemli kısmı, talâk yetkisinin erkeğe verildiğini söyler.⁹⁷

Âlimler talâkta yetkilinin erkek olduğuna ilişkin Kur’ân’da genellikle “*Ancak erkeklerin kadınlara göre bir derece daha üstünlükleri vardır.*” meâlindeki Bakara 2/228. ayeti ile *Erkekler kadınların yöneticisidir.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayeti delil olarak

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/162-163.

⁹² Mâtürîdî bu ifadenin, kadında iz bırakmama ve onu çirkinleştirmeme anlamına geldiğini söyler.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/164.

⁹⁴ Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/347.

⁹⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 309.

⁹⁶ İbn Mâce, “Talâk” 31; Dârekutnî, *Sünen*, V, 67-68.

⁹⁷ Bk. Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/381; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2-3; Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/360.

kullanırlar. Erkeğin derece üstünlüğü ve kavvamlığı çerçevesinde talâkta yetkinin erkeğe ait olduğunu savunurlar.⁹⁸

Mâtürîdî de talâkta yetkili olarak erkeği görür. Bu konudaki görüşünü talâkla ilgili ayetlerdeki genel açıklamalarında görmek mümkün olmakla birlikte, “ وَأَنْ تَعْفُوا ” وَفَرَنْ فِي Affetmeniz takvaya daha yakındır.” şeklindeki Bakara 2/237. ayetinde doğrudan ikrar eder. Zira ayetteki muhatapların kocalar olduğunu belirtir. Çünkü ona göre koca yüklendiği görevi yerine getirmek veya Allah’a muhalefet etmemek konusunda kadından daha fazla dikkatli olduğundan hanımlarını boşama veya boşamama yetkisi kocaya verilmiştir.⁹⁹ Keza Bakara 2/228. ayetinde kadınların kocalar üzerindeki haklarından bahsederken kadının erkek üzerindeki bir hakkının da erkeğin onu güzellikle ya yanında tutması ya da boşaması olduğunu vurgular.¹⁰⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdî talâk konusunda yetkili olarak erkeği gördüğü, bu konuda kadının bir hak sahibi olarak görmediği anlaşılır. Dolayısıyla bu konudaki görüşleri de klasik dönemdeki hâkim görüşle örtüşür.

8. Evden Çıkmak ve Tesettür

İslam geleneğindeki yaygın anlayışa göre kadın mecbur kalmadıkça veya ihtiyaç olmadıkça evinden dışarı çıkmaması gerekir. Bu görüş de genel olarak, “ Evlerinizde oturun ve daha önce câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın/ وَفَرَنْ فِي ” وَفَرَنْ فِي أَهْلِيَّةِ الْأُولَى ” şeklindeki Ahzâb 33/33. ayetiyle temellendirilir.¹⁰¹ Bu çerçevede “ Evlerinizde oturun/ وَفَرَنْ فِي بُيُوتِكُنَّ ” ve “ açılıp saçılmayın/ وَفَرَنْ فِي بُيُوتِكُنَّ ” şeklindeki ifadelerde sözü edilen hükümlerin, tüm Müslüman kadınlar için geçerli olduğu savunulur ve Müslüman kadının mecbur kalmadıkça evinde oturması gerektiği ifade edilir.¹⁰² Bu ayetin izahı esnasında şu rivayete de dikkat çekilir: “Sevde b. Zem’a’ya, “kardeşlerin gibi sende evden çıkmaz mısın?” diye sorduklarında, “Vallahi haccımı eda ettim, umremi yaptım. Sonra Allah evimde oturmamı emretti. Allah’a yemin ederim ki ölünceye kadar evden çıkmayacağım” dedi. Cenazesi çıkıncaya kadar da evini terketmedi.”¹⁰³

Ayette yer alan, “ وَفَرَنْ فِي أَهْلِيَّةِ الْأُولَى ” ifadesi izahında ilk dönem müfessirlerinin “Kadın bir topluluğun önünde yürür giderdi. İşte cahiliye dönemi kadınlarının teberrücü budur.”, “Cahiliye döneminde kadınlar yürürlerken işveli, cilveli ve bir eda ile yürürlerdi. Bu ayetle Allah kadınların böyle yürümelerini

⁹⁸ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/230; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 1/269; İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 1/306; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/261; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/102.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/206.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/163-164. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Şola, *İmâm Mâtürîdî’nin Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı*, 309-310.

¹⁰¹ Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/229-230; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 1/275.

¹⁰² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/229-230; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/568-569; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6/379; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 11/150-151.

¹⁰³ Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/230; Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/347.

yasakladı.” dedikleri belirtilir. Keza teberrecün kadınların giydikleri ince ve saydam elbiseler olduğu da söylenmiştir. Dolayısıyla klasik dönem âlimleri kadının evinde oturması ve zaruret olmadıkça dışarı çıkmaması gerektiği görüşünde oldukları anlaşılır.

Kadının tesettür konusuna gelince, Kur'an'da bu, “cıl bâb”, “himâr” ve “hicâb” gibi ifadelerle ele alınır. Cıl bâb Kur'an'da, “Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. / يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدَبِّينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ رِجَالِكُنَّ مَا يُكْرَهُنَّ فَلَا يُؤْذِينَ بَدَنَهُنَّ لِيُكْرَهُنَّ وَلَا يُؤْذِينَ فِي مَقَامِكُنَّ فِي الصَّوَابِ وَذَلِكَ آيَاتُ اللَّهِ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ نَسُوا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ” şeklindeki Ahzâb 33/59. ayette yer alır. Ayette Cıl bâb/ جلاباب “celâbîb/جلابيب” şeklinde çoğul olarak geçer. Bu kelime, bedenin tümünü kaplayan giysi, kadının kendini örttüğü her şey, milhafa, mülâe, izâr, kamîs, başörtüsü ya da başörtüsünden geniş, ridadan dar olan ve kadının onunla başını ve göğsünü örttüğü giysi manalarına geldiği söylenmiştir.¹⁰⁴ Buna göre âlimlerin cıl bâbı, gündelik kıyafetlerin üstüne giyilen ve bedeni tamamen sarmalayan dış bir giysi olarak tanımladıklarını söylemek mümkündür.

Ayette geçen “ذَلِكَ آيَاتُ اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَنَّ” /Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır.” şeklindeki kısımda müfessirler cıl bâbın işlevine değinmişlerdir. Buna göre cıl bâb hür kadınları cariyelerden ayırt eden bir tür kostüm olarak izah edilmiştir. Keza ayette yer alan “نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ/mümin kadınlar” şeklinde ifade de hür-cariye ayrımı bağlamında ele alınmış, bu itibarla mezkûr ifadenin cariyeleri içermediği, sadece hür Müslüman kadınları kapsadığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla yapılan bu yorumlarla ayette cıl bâb giymekle mükellef tutulan kadınların hür Müslüman kadınlar olduğu, cariyelerin böyle bir sorumluluklarının bulunmadığı, hatta cariyelerin cıl bâb giymemeleri gerektiği temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla klasik dönem müfessirlerine göre ayette evden dışarı çıkan hür kadınların başlarını ve bedenlerini örtmeleri emredilmekte olduğu söylenebilir.

Kadının tesettürleriyle ilgili olan diğer bir ayet, “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Kendiliğinden görünenlerden başka zinetlerini göstermesinler. Başörtülerini göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtsünler. / وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ لِيُغْضِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ وَأَسْنَانِهِنَّ وَأَسْرَابِهِنَّ وَأَنْفُسِهِنَّ وَأَنْفُسِهِنَّ وَأَنْفُسِهِنَّ وَأَنْفُسِهِنَّ وَأَنْفُسِهِنَّ” şeklindeki Nûr 24/31'dir. Bu ayette tesettürle alakalı olan ifade, “خُمْرٌ/humur”dır. Sözlükte “örtmek ve gizleyip saklamak” manasına gelen hamr/خمر, himâr/خمار kökünden türemekte olup (çoğulu humur/خُمُر) “kadının başını kapattığı örtü” manasına gelir ve klasik tefsirlerde genel olarak, “yakaya kadar uzanan başörtüsü” şeklinde açıklanır.¹⁰⁶ Mezkûr ayette yer alan, “Başörtülerini göğüs ve gerdanlıklarına kapatacak şekilde örtsünler.” kısmının, cahiliye dönemi kadınlarının

¹⁰⁴ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tr.), 4/423-424.

¹⁰⁵ Bk. Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, 5/244-245; Herrâsî, Ahkâmü'l-Kur'ân, 4/350; Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn, 4/423-424. İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, 3/625-626; Kurtubî, el-Câmi', 14/243.

¹⁰⁶ Vâhidî, et-Tefsîru'l-basît, 16/206; İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, 3/382.

yaptıklarına muhalefet ettiği belirtilir. Zira cahiliye dönemi kadınlarının başlarını örterken boyun, göğüs ve saçlarının uç kısımlarını açık bıraktıkları ifade edilir. Bu ayette söz konusu ifadelerle Müslüman kadınların boyun, göğüs ve gerdanlıklarını örtmeleri de emredilmiştir.¹⁰⁷

Yukarıda yapılan izahlara göre klasik dönem âlimlerinin (hür) kadın evinden çıktığında veya yabancı erkeklerin olduğu bir ortamda bulunduğu başını ve bedenini örtmesi gerektiği görüşünde oldukları söylenebilir.

Mâtürîdî, “*Evlerinizde oturun ve daha önce câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın.*”, meâlindeki Ahzâb 33/33. ayetindeki “evlerinizde oturun” kısmını açıklarken “oturun” anlamına gelen “وَقُرُونٌ/vekarne” ifadesinin hem fethalı hem de kesralı okunabileceğini belirtir.¹⁰⁸

Mâtürîdî mezkûr ayette Hz. Peygamber’in eşlerine evlerinde oturmaları, güzelliklerini örtüp kapatmaları ve bunların üzerine dış elbiselerini de (cilbab) örtmelerinin emredildiğini ifade eder ve ayetin diğer Müslüman hanımları kapsayıp kapsamadığına dair herhangi bir kayıt düşmez. Ayette geçen, “teberrüc”ün, güzelliklerini gösterecek şekilde dışarı çıkma anlamına gelebileceğini belirtir ve bu ayette peygamberin eşlerinin haricinde diğer Müslüman kadınların evlerinde oturması veya dışarı çıkıp çıkamayacağı konusuna temas etmez.¹⁰⁹

“*Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine örtsünler...*” meâlindeki Ahzâb 33/59. ayette ise Mâtürîdî, hür kadınların ihtiyaçlarını karşılamak için dışarı çıkmalarına ruhsat verildiğini söyler. Ona göre kadınlara evden dışarı çıkmalarına cevaz verilmeseydi cilbab giymeleri emredilmez, dışarı çıkmaları hepten yasaklanırdı. Ayrıca Mâtürîdî dışarı çıkma konusunda ruhsat verildiğini, bunun da kadının sadece ihtiyaç halinde dışarı çıkabileceğini göstermekte olduğunu söyler.¹¹⁰

Bakara 2/228. ayetinin tefsirinde “kadının ev dışındaki ihtiyaçlarını, dini hayatını sürdürmesini sağlayacak ve kendisini cehennem ateşinden koruyacak tedbirleri almak kadının erkeğin üzerindeki haklarındanır”, şeklindeki ifadeleri de kadının sadece ihtiyaç halinde dışarı çıkabileceğini gösterir.¹¹¹ Dolayısıyla Mâtürîdî de diğer klasik dönem âlimler gibi kadınların ihtiyaç olmadıkça evlerinde kalmaları ve dışarı çıkmamaları gerektiği düşüncesinde olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî de tesettür konusunu Ahzâb 33/59’daki cilbâb, Nûr 24/31’deki himâr ifadelerinin çerçevesinde ele alınır. Mâtürîdî, “*Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler.*” meâlindeki Ahzâb 33/59. ayetini izah ederken, ayette geçen, “جَلْبَابٌ” kelimesi hakkında farklı görüşlerin

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/218; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/230.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/381.

¹⁰⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/381.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/415.

¹¹¹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/164.

bulduğuna dikkat çeker ve bu kelimenin himâr/başörtünün üstüne giyilen örtü anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre bu ayette kadınların yabancıların yanında zînet yerlerini örtmeleri emredilmektedir. Ancak bu emir hür kadınlar için geçerlidir. Çünkü bununla hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesi irade edilmiştir. Bu görüşünü teyit etmek için de “Bir cariyeye cilbâb giyerek Hz. Ömer’in yanından geçmiş, bunu fark eden Hz. Ömer’in onu kamçıyla dövmüş ve ona, “cilbabı çıkart, kendini hür kadınlara benzetme” demiştir.” şeklindeki rivayete yer verir.¹¹²

Mâtürîdî tesettür konusunda diğer ayette yer alan “zînet” ve “himâr” ifadeleri üzerinde de durur. Ayette yer alan “zînet” ve “açıkta kalan yerlerden başka” ifadeleri etrafında kadının el ve ayakları dışında tüm vücudunu kapatması gerektiğini belirtir. Fakat genç ve alımlı kızların erkeklerin şehvetini kabartıp fitneye sebebiyet verme endişesi bulunduğundan erkeklere karşı yüzlerini kapatmalarının daha şık ve güzel olacağını vurgular. Buna mukabil böylesi özellikleri taşımayan kadınların yüz ve ellerini örtmelerinde bir zorunluluk bulunmadığını ifade eder.¹¹³

Mâtürîdî Nisâ Nûr 24/31 ayette geçen, “Başörtülerini/himârlarını göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtsünler.” meâlindeki ifadeyi açıklarken Hz. Aişe’den nakledilen şu rivayete yer verir: “Kadınlar bu ayet nazil olunca izarlarını alıp eklenti yerlerinden bölerek başlarına örtmeye (فاختمن بها) başladılar.” İbn Abbas’ın bu ayetle ilgili şu ifadelerine yer verir: “Bu ayet inmeden önce kadınlar başörtülerini Nebatlılar’ın yaptığı gibi arkalarına sarkıttırlardı. Bu ayet nazil olunca başörtülerini gerdan ve göğüslerin üzerini örtecek şekilde bağladılar.”¹¹⁴ Buna göre Mâtürîdî’ye göre himârın kadının başından başlayarak göğüs ve gerdanlıklara kadar sarkıtıldığı örtü anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Tüm izahlara göre Mâtürîdî de diğer klasik dönem âlimleri gibi kadının ihtiyaç olmaması halinde evden çıkmaması gerektiği, dışarı çıktığında da el ve yüzü dışında tüm bedenini örtmesi gerektiği görüşündedir. Bu itibarla kadının dışarı çıkması ve tesettür konularında Mâtürîdî’nin görüşüyle diğer klasik dönem âlimlerinin görüşü arasında önemli bir fark görülmez.

9. Kadının Mirastaki Payı

“Bir şeyin bir kişi veya topluluktan ötekine geçmesi, tevarüs edilen, başkasından kalan” manasında kullanıla mîrâs,¹¹⁵ literatürde “vefat edenlerin (mûris) mal varlığının durumunu tanzim eden kaideler bütünü” olarak tanımlanır.¹¹⁶

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/414.

¹¹³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/544-547.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/550-551.

¹¹⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgaffur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/250.

¹¹⁶ Bk. Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/143.

Klasik dönem İslam miras hukukunda miras bırakan öldüğünde ve arkasında “kız çocukla erkek çocuk”¹¹⁷ veya “kız kardeşle erkek kardeş”¹¹⁸ veya “çocukları olmaksızın anne ve babasını”¹¹⁹ bıraktığında terekeden erkek mirasçı iki kadın hissesi kadar alır. Bu itibarla İslam miras hukukunda genel ilke tereke, erkeğin lehinde ikili birli bir taksimle gerçekleşir. Bu kapsamda müfessirlerin kâhîr ekseriyeti, câhiliye döneminde kadınlara mirastan hiçbir pay verilmediğini, Arapların mirası sadece erkeklere ait bir hak olarak gördüklerini belirtirler. Mezkûr ayetler nazil olduktan sonra kadınlara da mirastan pay vermeye başlandığı ifade edilir.¹²⁰

Mâtürîdî de müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından dile getirilen “câhiliye döneminde kadınlara mirastan hiçbir pay verilmezdi” şeklindeki görüşü tekrarlar. Bu hususa Nisâ 4/7. ayetinin tefsirinde ele alan Mâtürîdî, câhiliye döneminde ölen kişinin kadın ve küçük çocukları mirastan bir pay alamaması üzerine nazil olduğu ihtimalinden bahseder.¹²¹ Keza Nisâ 4/11. ayetinin tefsirinde de müfessirlerin câhiliye döneminde kadınların mirastan pay almadıklarına ilişkin görüşlerine yer verir ve bu görüşlere de karşı herhangi kayda yer vermez.¹²² Dolayısıyla Mâtürîdî câhiliye döneminde kadınlara mirastan pay verilmezken bu ayetlerle birlikte onlara da ikili birli şeklinde mirastan pay vermeye başlandığı görüşünde olduğu anlaşılır.

Tüm açıklamalara göre hem klasik dönem âlimlerine hem de Mâtürîdî’ye göre asahab-ı ferâiz içinde yer alan kadınların mirastan erkeğin aldığı yarısını alırlar. Dolayısıyla hem klasik dönem âlimleri hem de Mâtürîdî açısından miras konusunda kadın ile erkek arasında bir eşitlik bulunduğu söz etmek mümkün görünmez.

Üstelik Mâtürîdî bu taksimin dönemselsel değil, ila nihaye geçerli bir hüküm olarak algılar. Bu hususta Mâtürîdî “فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ” şeklindeki ifadeyi izah ederken Allah’ın söz konusu hisseleri fariza olarak isimlendirmesini, mirâs hisselerin miktarlarının hakkında beşerin tasarrufunda değil, doğrudan Allah tarafından belirlenmiş olmasıyla açıklar. Bunu da beşerin bu mallarda faydalanma hakkının bulunduğu, ancak bunların gerçek mülkiyetinin kendilerinde değil Allah’ta olmasıyla gerekçelendirir. Zira malların gerçek sahibi olan Allah’ın kime ne kadar hisse vereceğini belirleme hakkının O’na ait olduğunu ifade eder.¹²³

¹¹⁷ “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.” en-Nisâ, 4/11.

¹¹⁸ “...Eğer erkeklî kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır...” en-Nisâ 4/176.

¹¹⁹ “...Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuşlarsa anasının hakkı üçte birdir...” en-Nisâ 4/11.

¹²⁰ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 7/31; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3/2; Begavî, *Me’âlimü't-tenzîl*, 2/172; İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 2/15; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/337.

¹²¹ Mâtürîdî, *Mâtürîdî*, *Te’vilât*, 3/28.

¹²² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/37.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/56. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Şola, *İmâm Mâtürîdî’nin Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı*, 339-350.

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin mirâs taksimindeki yaklaşımının klasik dönem müfessir ve fakihlerle aynı doğrultuda olduğunu, toplumsal değişimin miras üzerinde etki edeceği görüşünde olmadığını söylemek mümkündür.

10. Kadının Din Seçimi

Kadının din seçimindeki iradesine ilişkin Mâtürîdî'nin söyledikleri oldukça ilginçtir. Şöyle ki o, kadının din seçinde kendi özgür iradesine göre hareket etmediğini belirtir. Ona göre kadın din seçiminde maiyetinde bulunduğu erkeklere tabi olmakta ve onları taklit etmektedir. Mâtürîdî bu yaklaşımını tefsirinin muhtelif yerlerinde defaten de tekrarlar. İlk olarak "...Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar..." meâlindeki Bakara 2/221. ayetinde yer alan, "Onlar insanları ateşe çağırırlar" kısmını açıklarken ele alır. O, ayetin bu kısmının Müslüman olmayan erkekler için umum ifade ettiğini belirtir. Çünkü insanlar arasındaki yaygın örfte iyi veya kötüye çağrı yapanların kadınlar değil erkekler olduğunu, bu noktada kadınların erkeklere tabi olduklarını belirtir ve bu özelliğin Ehl-i Kitap olsun olmasın tüm erkeklerde eşit şekilde bulunduğunu ifade eder. Bu konudaki yaklaşımını temellendirmek için de "Adamın biri Müslüman olmuş, bunun üzerine nikâhu altında bulunan sekiz kadın ile iki kız kardeşi ve diğerleri de İslam'ı benimsemiştir."¹²⁴ şeklindeki rivayete dikkat çeker. Bu rivayetin hem kadınların erkeklere tabi olduğunu hem de kendilerinin din seçip başkalarını çağırmadıklarını göstermekte olduğunu vurgular.¹²⁵

İmâm Mâtürîdî münafık kadının, münafıklığını da kendi özgür iradesiyle seçmediğini, erkeklere tabi olup onları taklit ederek münafık olduğunu belirtir. Bu görüşünü, "Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendirler; kötülüğü buyururlar, iyilikten alıkoşurlar." meâlindeki Tevbe 9/67. ayetinde "المُنَافِقَاتُ/münafık kadınlar" ifadesinin bulunmasıyla temellendirir. Ona göre kadınlar kendi iradeleriyle değil, erkeklere tabi olarak münafık olmayı seçmektedirler. O bu itibarla ayetteki "münafık kadınlar" ifadesinin, hem başkalarını taklit ederek münafık veya kâfir olanların hem de başkalarını taklit etmeksizin kendi iradeleriyle münafık olanların ahirette göreceği cezanın aynı ve eşit olduğunu delalet etmekte olduğunu belirtir.¹²⁶ Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre kadınlar münafık olmayı kendi özgür iradeleriyle değil, erkekleri taklit ederek münafık olmaktadır. Ayrıca kadınlar her ne kadar kendi iradeleriyle münafık olmasalar da azap görmede uyup taklit ettikleri erkeklerle eşit olacaklardır.

Mâtürîdî kadının din seçmede erkeğe tabi olduğu konusunu ele aldığı diğer bir ayet, "Allah'ın haram kıldığı bir canı haksız yere öldürmeyin. Kim haksız yere öldürülürse, Biz onun velisini sultan kıldık..." meâlindeki İsrâ 17/33'tür. Bu ayette bir insanın üç tür

¹²⁴ İbn Mace, "Nikâh", 40; Ebû Dâvûd, "Talak", 25.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/129.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/422.

eylemde kanının döküleceğinin ele alındığı bir rivayete atıfta bulunur. Rivayete göre bu üç eylem, (ı) Müslüman olduktan sonra irtidat etmek, (ıı) muhsan olduktan sonra zina etmek ve (ııı) bir cana haksız yer kıymak şeklindedir. Burada irtidat eden kadınların neden öldürülmeyeceğini irdeler. Bunu da kadının öldürülmesinde dinin hayat bulmasının söz konusu olmamasıyla açıklar. Çünkü kadınlar din seçme konusunda erkeklere tabidirler, dolayısıyla onların öldürülmesinde hayat bulunmaz.¹²⁷

Görüldüğü üzere Mâtürîdî kadının Müslüman veya mürted yahut münafık olma da doğrudan kendi özgür iradesiyle hareket etmediği, din seçme veya dinden çıkma gibi konularda tamamen erkeklere tabi olup onları taklit ettiklerini savunmaktadır.

SONUÇ

Mâtürîdî kadının yaratılışı konusunda klasik dönemde hâkim olan Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı, yani kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünü benimsemektedir. Kadının fiziksel olarak naif ve yumuşak bir yaratılışa sahip olduğunu ve bu özelliklerin kadın için bir eksiklik ve zayıflık olarak değerlendirir. Kadının aklının da eksik olduğunu kabul eder.

Kadından peygamber olmayacağı ve bu konuda Hanefî-Mâtürîdîlikte hâkim olan genel anlayışı benimser. Kadın devlet başkanı olup olamayacağı konusunda doğrudan bir görüş tasrihinde bulunmaz, ancak genel olarak izahlarında kadının devlet başkanı olamayacağı kanaatinde olduğu izlenimi verir. Kadın şahitliği konusunda da Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimser ve had ve cinayet konuları hariç diğer meselelerde şahitlik yapabileceği görüşünü sahiptir. Ancak şahitlik yapabileceği alanlarda da bir erkeğe karşılık iki kadının bulunması gerekir. Dolayısıyla klasik dönemdeki hâkim anlayışla uyumluluk gösterir.

Baliğ olmamış küçük kızların velisi tarafından evlendirilebileceği görüşünü benimser ve bu kızların kendisine seçilen eşi reddetme gibi bir hakkının bulunmadığı kanaatinde dir. Dolayısıyla bu konuda da klasik dönemdeki hâkim anlayışı yansıtır. Teaddüd-i zevcât konusundaki görüşleri de klasik dönemle örtüşmekte ve erkeğin birden fazla kadınla evlenebileceği görüşündedir. Erkeğin eşler arasında adil olmamanın birden fazla kadınla evlenmeye bir engel olarak değerlendirmez. Bir erkeğin en fazla dört hür kadınla evlenebileceği görüşünde olan Mâtürîdî, dilediği kadar cariye edinebileceği ve mülkündeki tüm cariyelerle cinsel ilişkiye girebileceğini savunur.

Aile hayatında kadın erkeğin birbirine karşı konumunda erkeğin amir olduğunu söyleyen Mâtürîdî, kadının kocasına itaat etmesi gerektiği görüşündedir. "Birine secde etmek helal olsaydı kadına kocasına secde etmesini emrederdim"

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/40-41.

şeklindeki rivayete yer vermekle de kadının kocasına itaat etmesi gerektiği kanaatini ortaya koyar. Kadın kocasına karşı nüşûz etmesi halinde kocası tarafından yara bırakılmaksızın ve kemikler kırılmaksızın dövülebileceği kanaatine sahiptir. Talâkta yetkinin erkekte olduğunu kabul eder ve kadının kocasını boşama hakkına sahip olmadığını düşünür.

Mâtürîdî kadının ihtiyaç veya zaruret olmadıkça kadının evden çıkmasını da sıcak bakmaz. İhtiyaç hâsıl olduğunda ise tesettürlü olmak kaydıyla dışarı çıkabileceğine cevaz verir. Mirasta hem kız evlat hem eş hem de anne olarak erkeğin yarısı kadar pay alabileceğini savunur. Bu paylaşımın da doğrudan Allah tarafından yapıldığını söyler ve bu miras taksiminin değiştirilemeyeceği kanaatine sahiptir. Mâtürîdî ayrıca kadının din seçme konusunda özgür iradesiyle hareket etmediğini ve bu konuda maiyetinde bulunduğu erkekleri taklit ettiğini savunur. Dolayısıyla ister Müslüman olurken veya mürted olurken yahut münafık olurken hep erkeklere göre hareket eder ve onlara uyar.

KAYNAKÇA

Aktan, Hamza. "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Amdî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. t.lk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdülkâhir. *Kitabu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlümü't-tenzîl*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vdğ. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. 5 Cilt. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.

Bikâ'i, Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Muhammed Azîmüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahîhu Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgaffur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Mevâkif*. nşr. Muhammed Ali Baydûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Giyâsî: Ğiyâsu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*. thk. Mustafa Hilmî-Fuad Abdulmünim Ahmed. İskenderiye: Dâru'd-Dave, 1979.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda, 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Herrâsî, Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz. 20 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü's-Selâmî'l-Âlemiyye, 1348.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vdğ. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. Dimaşk: Dâr-u Risâle, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Züheyr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Kalkâşandî, Ahmed b. Abdullah. *Meâsiru'l-İnâka fî Me'âlimu'l-Hilâfe*. thk. Abdusettâr Ahmeferrec. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-Te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Kutlu, Sönmez. "Maturidilik Günümüze Günümüze Ne Söyler?". (Konuşmacı: Sönmez Kutlu, <https://www.youtube.com/watch?v=kXS7pcZgrxs&t=2798s>, Konuşma 8 Ocak 2018). 45:00-51:00.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâ Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, tr.

Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetu Sekâfet'd-Diniye, 2005.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, Sahîhu Müslim. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. nşr. Yûsuf Ali Bedyevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Kadın Algısı ve Psiko-Sosyal Konumu". *International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi*. 11/1 (2018). 1.44.

Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto, 2015.

Öztürk, Mustafa. *Câhiliyeden İslâmiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav, 2017.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşfu ve'l-beyân*. thk. Ebî Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2002.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm-Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-Usre fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Cam'iyye, 1983.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Câmi'u's-Sağîr*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.

Şola, Hanefi. *İmâm Mâtürîdî'nin Din-Şeriat İlişkisi Bağlamında Toplumsal Düzen ve Hukuk ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Qur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969.

Taslaman, Caner-Taslaman Feryal. *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi 2019.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-mekâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.

Terzioğlu, Hülya. *Mâtürîdî'de Kadın Algısı*. İstanbul: Gökkuşbu, 2018.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Safvan Adnan Dâvûdî. 2 Cilt. Dmaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim fi Ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

**Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının Tahlil ve
Değerlendirilmesi**

An Analysis and Evaluation of the Disagreements of Nash (Abrogation) on
Verse 180 of Surat al-Baqara

Ahmet YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Trabzon Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir

Trabzon/Turkey

ahmethamzat@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-9439-1115

Atıf: Yazıcı, Ahmet. "Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının
Tahlil ve Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 19 (2021): 71-101

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.854138>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Bakara Sûresi 180. Âyet Üzerindeki Nesih İhtilaflarının Tahlil ve Değerlendirilmesi

Öz: Nesih, hem tefsir hem de fıkıh ilminin müşterek usul konularından biridir. Her iki disiplinle doğrudan ilişkili olan nesih hakkındaki tartışmalar, ilk asırlarda başlayıp günümüze değin devam eden ve teoriden ziyade pratik yönü önem kazanmış olan bir konudur. İlk asırlarda genelde nesih kabul edilip sayısı, çeşitleri gibi konularda ihtilaf edilirken, özellikle yakın dönem tefsir çalışmalarında neshin Kur'an için bir nakısa olduğu ifade edilerek ilişkili ayetler te'vil edilmekte ve neshin reddi yönünde görüşler serdedilmektedir. Ancak her halükârda nesih hakkındaki tartışmalar teorik düzlemde yoğunlaşmakta, uygulamada ise daha mutedil bir yol benimsenmektedir. Bu çalışmada, neshi kabul edenlerin büyük çoğunluğu tarafından mensuh kabul edilen ve vasiyet ayeti olarak da bilinen Bakara sûresi 180. âyet, gerek müfessirlerin; gerekse fakihlerin tarihsel süreçte yaptığı yorumlardan hareketle tahlil edilecektir. Bu bağlamda, çalışmamız ilgili âyetin mefhumunu ahkâm tefsirleri, belli başlı sünnî ve şîî tefsirler ve yakın dönemde telif edilen tefsirlerden hareketle değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nesih, Nâsîh, Mensuh, Vasiyet, Miras.

An Analysis and Evaluation of the Disagreements of Nash (Abrogation) on Verse 180 of Surat al-Baqara

Abstract: Abrogation is one of the common procedural issues of both tafsîr and fiqh sciences. The debating discussion, which is related to the two disciplines, is an issue that started in the first centuries and continued to the present day with an important focus on practical relationship rather than the theory. However, the discussions about abrogation which is overall accepted in the first centuries, are generally focused on theoretical basis and practical aspects are neglected. In this study, the verse of Sûrah al-Baqarah 180; which is accepted as an abrogated verse by the majority of those who accepted abrogation; will be analyzed based on the comments made by the jurists and exegetes in the historical process. In this regard, the study aims to evaluate the concept of the relevant verse from "tafsîr al-ahkâm" interpretations, both Sunnî and Shî'î interpretations and recent interpretations.

Keywords: Tafsîr, Abrogation, Abrogater, Abrogated, Testament, Inheritance.

دراسة تحليلية حول الاختلاف في نسخ الآية ١٨٠ من سورة البقرة

ملخص: النسخ أحد المواضيع الأصولية المشتركة بين التفسير والفقه، فالنسخ - كقضية مشتركة في كلي المجالين - كان ولا يزال قضية جدلية، بدأت في القرن الهجري الأول ولا زالت مستمرة حتى يومنا الحاضر، وبالإضافة إلى ذلك اكتسب النسخ أهمية في المجال العملي أكثر منه في المجال النظري. لكن ومع ذلك، يتركز النقاش حول النسخ على المستوى النظري أما في التطبيق العملي فيتم اعتماد طريقة أكثر انسجاماً. في هذه الدراسة سنقوم بتحليل الآية 180 من سورة البقرة المصنفة كآية منسوخة من قبل الكثير من العلماء الذين يقولون بالنسخ. وسنقوم بالتحليل هذا انطلاقاً من التعليقات الصادرة سواء من المفسرين أو الفقهاء. وفي هذا السياق، تهدف دراستنا إلى تقييم مفهوم الآية ذات الصلة كما جاء في كتب تفسير آيات الأحكام، وكتب التفسير السننية والشيعية المهمة، وكتب التفسير الحديثة، ثم استخلاص النتائج حول الجانب العملي للنسخ.

الكلمات المفتاحية: التفسير، النسخ، الناسخ، المنسوخ، الوصية، الميراث.

GİRİŞ

Nesih, tarihte ve günümüz Kur'an araştırmalarında üzerinde en fazla ihtilaf edilen usûl konularından biridir. Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve pratiğe aktarılması noktasında önem arz etmektedir. Nesih hakkındaki fikir ayrılıkları İslâm'ın ilk asırlarına kadar uzanmaktadır. Ancak ilk asırlarda nesih, bütün âlimler tarafından kabul edilmekle birlikte, hakkındaki tartışmalar, -mahiyeti ve kapsamından mütevellit- mensuh âyetlerin adedi üzerinde cereyan etmiştir.¹ Örneğin; İbn Hazm (ö. 320/932) 214, Nehhâs (ö. 338/947) 134, Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) 213, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) 66, İbn Berakât es-Sa'âdî (ö. 520/1126) 210, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) 247 âyetin mensuhiyyetini eserlerinde tartışmışlardır.²

Nesih; lügatte "bir şeyi nakletmek, izale etmek, iptal etmek"³ manalarına gelmektedir. Neshin henüz terim anlamının oluşmadığı sahâbe ve tâbiîn döneminde bu anlam çerçevesinde kullanıldığını söylemek mümkündür. Daha sonraki dönemlerde kavramsal oluşum sürecini tamamlayan nesih, "şer'î bir hükmün başka bir şer'î hüküm tarafından kaldırılması" anlamında kullanılmış, hükmü kaldırılan âyete "mensuh", hükmü kaldıran âyete ise "nâsîh" denmiştir.⁴ Günümüzde de nesh denilince akla bu tarif gelmektedir. Daha çok usûlcülerin tarifi diye meşhur olan bu kullanım sahâbe ve tâbiîn'in kullandığı anlam çerçevesinden daha dar bir çerçeveyi ifade etmektedir. İmam Şâtıbî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserinde, bu hususa şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

"Mutekaddimûnun kelamında neshin kullanımı, usulcülerin kullanımına nispetle daha umumdur. Şöyle ki mutekaddimûn, şer'î bir hükmün, daha sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılmasına nesh dedikleri gibi mutlakın takyidine, 'âmmin tahsisine, mübhem ve mücmelin beyanına da nesh diyorlardı. Lakin bunların hepsi müteahhirûnun 'nesh' istilahında tek bir manada birleşiyordu ve bu da teklifte kastedilen şeyin ilk emir değil son gelen emir olması anlamını ifade ediyordu."⁵

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de İmam Şâtıbî'nin görüşünü destekler mahiyette şu ifadeleri kullanmaktadır:

¹ Mensuh âyetlerin sayısı hakkında yapılmış çalışmalar için bk. Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 33-74; Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'de Mensuh Âyetler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 205-220.

² Şa'ban Muhammed İsmail, *Nazariyyetü'n-nesh fi'ş-şerâ'is-semâviyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1988), 177.

³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbnu Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, ts.), 3/72-73; Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2002), 801; Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît* (Beirut, y.y. 2005), 261.

⁴ Neshin kavramlaşma sürecine dair geniş bilgi için bk. Ömer Dinç, "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I*, ed. Nuriye Kayar vd. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2014), 1/203-219.

⁵ Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 2/52.

“Hakkında vaki olan ihtilafların çokluğu ve sahasının genişliğinden dolayı nâsîh mensuh ilmi, tefsir ilminin en zor konularından birisidir. Meselenin en zor tarafı da, önceki ve sonraki dönem müfessirler arasında neshin istilâhî tanımındaki farklılıktır. Sahâbe ve tâbiînün sözleri incelendiğinde onların neshin lügavi anlamını esas aldıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, mensuh addedilen âyetlerin sayısı mutekaddimûn ulemâ arasında beş yüze kadar ulaşmışken bu sayı müteahhirûnun istilâhına göre daha azdır.⁶ Mesela; Süyûtî mensuh âyetlerin sayısının 20 tane olduğunu söylemiştir.”⁷

Dihlevî ise bu 20 âyeti değerlendirmeye tabi tutarak bunlar arasından sadece beş tanesinin mensuh olduğunu belirtmiştir.⁸

Kur’an’da neshin varlığına ilk defa karşı çıkan kişi, görüşlerine Fahreddîn er-Râzî tefsiri ile muttali olduğumuz Mu’tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934)’dir. O, Kur’an’a bâtilin ne önünden ne ardından yol bulabileceğini ifade eden âyete⁹ dayanarak, neshi kabul etmenin Kur’an’ın hükmünün iptal edilmesi anlamına geleceğini savunmaktadır. İsfahânî’ye göre, neshin mevcudiyetine delil getirilen âyetlerde,¹⁰ Kur’an’ın daha önceki şeriatları veya kıblenin Kudüs’ten Mescid-i Harâm yönüne değiştirilmesinde olduğu gibi o şeriatlardaki bazı hükümlerin neshedilmiş olduğuna işaret edilmektedir.¹¹ Bu görüşüne paralel olarak da mensuh kabul edilen âyetleri te’vil ederek neshi dairesinden çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak bu görüşü nedeniyle el-İsfahânî, neshi kabul edenler tarafından şaz bir görüş olarak değerlendirilip tenkit edilmiştir. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, ilk asırlarda mensuh âyetlerin sayısı üzerinden cereyan eden ihtilaf, Ebû Müslim el-İsfahânî ile cılız da olsa farklı bir veçhe kazanmış, son iki asırdan beri de, neshin varlığının ciddi manada sorgulandığı veya reddedildiği bir aşamaya doğru evrilmiştir.¹²

⁶ Şâtîbî ve Dihlevî’nin yorumlarına benzer yorumlar için bk. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâse teşrî’iyye, târîhiyye, nakdiyye* (Mansûra: Dârü’l-Vefâ, 3. Basım, 1987), 2/840-841.

⁷ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2. Basım, 2006), 2/708-712.

⁸ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzû’l-kebir fi usûli’t-tefsir* (Kahire: Dâru’s-Sahve, 2. Basım, 1407), 53-54.

⁹ Fussilet 41/42. Âyetin meali şu şekildedir: “Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.”

¹⁰ el-Bakara 2/106; er-Ra’d 13/39; en-Nahl 16/101.

¹¹ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/580-581.

¹² Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, Ahmeduddin Amritsârî, Muhammed Abduh, Cemal el-Bennâ, Ahmed Subhi Mansûr, Ahmed et-Ticânî, el-Hâşimî et-Ticânî, Hudarî, Abdu’l-Müte’âl el-Cebrî, Abdulkarîm el-Hatîb, Muhammed Ebû Zehrâ, Muhammed Gazzâlî, Eslem Cerâçpurî, Muhammed Tevfik Sıdkî, Ahmed Hicâzî Sekkâ, Muhammed el-Behiy, Muhammed Salih Ali Mustafa, Abdullah Bubi, Muhammed Esed, M. Âbid el-Câbîrî, Türkiye’den Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş, M. Zeki Duman, Sait Şimşek gibi isimler Kur’an’da neshi kabul etmeyenler veya bir şekilde te’vil edenler bağlamında zikredilebilir.

Çalışma konumuz vasiyet âyeti ile alakalı farklı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan birinde ilgili ayetin sünnet ile neshi ele alınmış,¹³ diğerinde ise mirasçılar lehine yapılan vasiyetin geçerliliği fıkıh ilminin verileri çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁴ Bizim amacımız ise, tarihsel süreçte nesh hakkında vaki olan ihtilafların Bakara sûresi 180. âyet özelinde nasıl cereyan ettiğini tespit etmek ve söz konusu âyetin tefsiri noktasında yapılan yorumlardan hareketle âlimlerin nesh bakışını tahlil etmektir. Çalışmamızda Bakara sûresi 180. âyetin tercih edilmesinin sebebini ise, şu şekilde gerekçelendirmek mümkündür:

i. Bu âyet, neshi kabul edenlerin çoğunluğu tarafından mensuh kabul edilmiştir.

ii. Bu âyetin nâsihi hususunda birkaç görüş mevcuttur. Bazı âlimlere göre bu âyet, hadis ile neshedilmiştir. Bu da Kur'an'ın sünnet ile neshi konusunu gündeme getirmektedir.

iii. Bu âyet, kimilerine göre tümüyle mensuh, kimilerine göre kısmen mensuh, kimilerine göre ise muhkemdir.

iv. Bu âyet ahkâma taalluk ettiği için halihazırda fiilen uygulanan bir hüküm içermektedir. Dolayısıyla amelî mezheplerin içtihatları âyetin fıkhi açıdan nasıl yorumlandığını görme açısından önemlidir.

1. Ana Hatlarıyla Bakara Sûresi 180. Âyet

Vasiyet âyeti olarak da bilinen Bakara sûresi 180. âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْمَغْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

"Sizden birinize ölüm yaklaştığı zaman, eğer geride bir mal bırakacaksa, anasına, babasına ve yakın akrabalarına uygun bir şekilde vasiyette bulunmak size farz kılınmıştır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerine bir görevdir."

Âyet, Medine'de inen ilk sûre olan Bakara sûresinde yer almaktadır.¹⁵ Siyakına baktığımız zaman öncesinde kısas hükümlerini, sonrasında ise oruç ile alakalı hükümleri beyan eden âyetler gelmektedir. Fikhî hüküm beyan eden ve ardı sıra gelen bu üç konu ile alakalı âyetlerin ortak özelliği ise her üç âyet öbeğinde de ilgili hükmün beyanı noktasında "كُتِبَ" lafzının ortak olarak kullanılmış olmasıdır.¹⁶

¹³ Mehmet Ali AYTEKİN, "Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerim'i Nesh Etmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 85-113.

¹⁴ Üzeyir KÖSE, "İslâm Hukuku Açısından Mirasçılar Lehine Yapılan Vasiyetler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 453-472.

¹⁵ Ebü'l-Fidâ İMADÜDDİN İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2010), 1/82.

¹⁶ Âyet bağlamında, mensuh olup olmadığı başta olmak üzere i. "كُتِبَ" lafzının medlülü, ii. "Ölüm geldiği zaman" (إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ) ifadesinden neyin kastedildiği, iii. "Hayr" (خَيْرًا) kelimesinin ne manaya geldiği, iv. Anne-babaya vasiyetin hükmü ve mahiyeti, v. Akrabalara vasiyetin hükmü ve mahiyeti, vi. Akraba lafzının (الْأَقْرَبِينَ) medlülü, vii. Ma'ruf kavramının (الْمَغْرُوفِ) medlülü, viii. Âyetteki hükümlerin yalnızca

Vasiyet âyetinin nâsihi noktasında iki görüş vardır.¹⁷

a. Nisâ sûresi 7. ve 11-12. âyetler (Miras âyetleri)

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

“(Ölen) Ana-baba ve akrabaların (geriye) bıraktığı mallardan ister az isterse çok olsun, erkeklere verilmesi gereken bir pay olduğu gibi, kadınlara da verilmesi gereken bir pay vardır; Hem bu paylar Allah tarafından belirlenmiştir.”

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ ...

وَأَلَّكُمْ نَصْفَ مَا تَرَكَ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دِينَ ...

“Allah size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında; erkeğe, kadının payının iki katı miras vermenizi vasiyet ediyor. ... Bütün bu paylar, ölenin yapmış olduğu vasiyetin ifasından veya borcunun ödenmesinden sonradır...”

b. Allah Resulü'nün “...vârise vasiyet yoktur” Hadisi¹⁸

إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ ، فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ

“Şüphesiz ki Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan böyle vârise vasiyet yoktur.”¹⁹

2. Fıkhî Mezheplere Göre Vasiyetin Hükümü

Cahiliye hukukuna göre kişinin malı üzerinde mutlak tasarruf yetkisi vardı. Buna göre kişi sahip olduğu malı istediği gibi dağıtabilir veya tamamını vasiyet edip vârislerini mirastan mahrum edebilirdi.²⁰ İslâm hukuku vasiyetle alakalı cahiliye uygulamasını ıslah edip ona yeni bir veçhe kazandırmıştır. Hem vârislerin hukukunu gözetmiş hem de terekenin yalnızca üçte birinin vasiyet edilebileceğine

müttakiler için mi, yoksa herkes için mi geçerli ve uyulması zorunlu olduğu gibi hususlar müfessirler ve fakihler tarafından tartışılmıştır. Ancak biz, çalışmamızın sınırları açısından sadece nesih çerçevesinde cereyan eden tartışmalara temas etmekle yetineceğiz.

¹⁷ Nehhas, *en-Nâsîh ve'l-mensuh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 21-22; Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 2/60-61.

¹⁸ Bu hadisin nâsîh olamayacağını iddia edenlerin gerekçelerinin tahlil ve tenkidi için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 251-259.

¹⁹ İmam Buhârî bu hadisi bab başlığı yapmış ve muallak olarak nakletmiştir. (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Şuayb Arnaut, Adil Mürşid (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2011), “Vesâyâ”); Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhayyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), “Vesâyâ”, 6; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Vesâyâ”, 5; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, ts.), “Vesâyâ”, 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1952), “Vesâyâ”, 6. Hadisin farklı varyantları ve değerlendirilmesi için bk. AYTEKİN, “Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'ân-ı Kerim'i Nesh Etmesi”, 97-102.

²⁰ Cevad Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-'arab kable'l-İslâm* (Bağdat, y.y. 1993), 5/562.

hükmederek, ölenin vârisi olmayan ancak muhtaç durumdaki akraba ve dostlarına yardım yolunu açmıştır. İslâm hukukunun vasiyetle alakalı hükümleri genel hatlarıyla şu şekildedir:

a. İçerisinde dört mezhep imamının da bulunduğu müçtehitlerin çoğunluğu söz konusu ayette yer alan “كتب عليكم” (size farz kıldı) lafzının delaletiyle farz kılınan vasiyetin miras âyetlerinin²¹ nüzulüyle neshedildiğini söylemişlerdir.

b. Miras âyetleriyle payları belirlenen vârislere vasiyet yoluyla mal bırakılırsa, bazı müçtehitlere göre bu tasarruf geçerli değildir. Hanefiler, Hanbelîler ve bazı müçtehitlere göre ise diğer vârisler razı oldukları takdirde bu vasiyet geçerlidir.

c. Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisiyle²² istidlal eden bir kısım müçtehitler de, üçte biri geçen vasiyeti hükümsüz sayarken, Hanefiler'in de dâhil bulunduğu çoğunluk, vârislerin razı olmaları halinde bu vasiyetin geçerli olduğu hükmünü benimsemişlerdir.

d. Vasiyet; gerçekleştirilmesi ölüm sonrasına bırakılan bir tasarruftur. Bu sebeple, bir kimsenin üzerinde bir hak ya da bir borç varsa ölümünden sonra bunun terekesinden borcunun ödenmesini vasiyet etmesi farzdır. Böyle bir borcun veya sahibine teslim edilmesi gereken bir hakkın bulunmaması halinde ise vasiyet farz değil menduptur. Vasiyeti teşvik eden hadisler de²³ bu minvalde yorumlanmıştır.²⁴

3. Sahâbe ve Tâbiîn Müfessirlerinin Bakara Sûresi 180. Âyet Hakkındaki Yorumları

a. Sa'îd b. Mansûr (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Ebû Dâvud (ö. 275/889), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), Hâkim (ö.

²¹ en-Nisâ 4/11-12.

²² Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan şöyle rivâyet edilmiştir: “Veda Hacı yılında, şiddetli bir ağrı sebebiyle yatarken Resulüllah beni ziyarete geldi. Kendisine “Ey Allah'ın Resulü! Gördüğünüz gibi ağrım çok arttı. Ben zengin bir kimseyim. Bir kızımdan başka bana vâris olacak bir kimse yok. Malımın tamamını tasadduk edebilir miyim!” dedim. Cevaben “Hayır, olmaz!” buyurdular. “Yarısını edebilir miyim?” dedim. Yine “olmaz!” buyurdular. “Üçte birini edebilir miyim? dedim. “Üçte bir olur ama o da çoktur. Vârislerini zengin olarak bırakman, fakir olarak bırakmandan daha hayırlıdır” buyurdular.” (Buhârî, “Vesâyâ” 2, 3, “Cenâiz”, 37, “Fezâilu'l-Ashâb”, 49, “Meğâzi”, 77, Nafakât 1, “Marzâ”, 13,16, 43, “Ferâiz”, 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1956), “Vesâyâ”, 5; Tirmîzî, “Vesâyâ”, 1, Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 2; Nesâî, “Vesâyâ”, 3.

²³ İbn Ömer'den rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yanında vasiyet edeceği bir şeyi olan bir Müslümanın vasiyetini yazmadan iki gece uyuması doğru/helal değildir.” (Buhârî, “Vesâyâ”, 6; Müslim, “Vesâyâ”, 4; Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 1; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 2)

²⁴ Alâuddîn Ebû Bekr Kâsânî, *Bedâi'u' s-sanâi' fi tertibi' ş-şerâi'*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 10/497-499; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/199-205; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 2/149-151; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985), 8/10-13; Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/552-555; H. Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2006), 1/273-275.

405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066), Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/729) şunu nakletmişlerdir:

"İbn Abbâs bir hutbe vererek Bakara sûresi'ni okudu ve içerdiği hükümleri açıkladı. 'Sizden birinize ölüm yaklaştığı zaman, eğer geride bir mal bırakacaksa, anasına, babasına ve yakın akrabalarına uygun bir şekilde vasiyette bulunması size farz kılınmıştır...' âyetine geldiğinde, "Bu âyetin hükmü neshedilmiştir" dedi."²⁵

b. Ebû Dâvud, Nehhâs (ö. 338/950), İbnu'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) bildirdiğine göre İbn Abbâs vasiyet âyetini açıklarken şöyle demiştir:

"Önceleri bu âyete göre kişiye çocukları vâris olur, anne-baba ve akrabalara da vasiyetten pay verilirdi. Sonrasında bu ayetin hükmü "(Ölen) Anne-baba ve akrabasının (geriye) bıraktığı mallardan ister az isterse çok olsun, erkeklere verilmesi gereken bir pay olduğu gibi, kadınlara da verilmesi gereken bir pay vardır; Hem bu paylar Allah tarafından belirlenmiştir." âyetiyle neshedildi."²⁶

c. İbn Cerîr (ö. 310/923) ile İbn Ebî Hâtim, İbn Abbâs'tan şunu nakletmişlerdir:

"Önceleri, yakınlarla yapılan vasiyet dışında ölen kişiye anne babasından başkası mirasçı olamazdı. Sonrasında Yüce Allah mirasla ilgili âyetleri indirdi ve anne babanın mirastaki paylarını belirledi. Aynı şekilde yakınlarla yapılacak vasiyetin ölenin geriye bıraktığı malın üçte biri içinden verilmesi uygulamasını onayladı."²⁷

d. İbn Cerîr'in naklettiğine göre İbn Abbâs bu âyeti açıklarken: "Miras âyetleriyle,²⁸ ölenin vârislerine vasiyette bulunma hükmü neshedildi, ancak ölene vâris olamayan yakınlarla vasiyetin hükmü neshedilmeyip baki kaldı" demiştir.²⁹

e. Vekî' (ö. 197/812), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Abd b. Humeyd, İbnu'l-Münzir ve Beyhakî'nin bildirdiğine göre İbn Ömer'e vasiyet âyetinin hükmü sorulunca: "Sonradan nazil olan miras âyeti, bu âyetin hükmünü neshetti" demiştir.³⁰

f. İbn Cerîr'in Katâde'den (ö. 117/735) bildirdiğine göre, Kadı Şüreyh (ö. 80/699) bu âyet hakkında şöyle demiştir: "Kişi malının tümünü vasiyet edebilirdi. Sonradan nazil olan miras âyetiyle bu uygulama kaldırıldı."³¹

²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/131; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 2/164.

²⁶ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 2/164-165.

²⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 11/129-130; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/165.

²⁸ en-Nisâ 4/11-12.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/128-129; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/165.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/131-132; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/165.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/132; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/166.

g. Abd b. Humeyd'in bildirdiğine göre Mücâhid bu âyet hakkında şöyle demiştir: "Önceleri miras çocuklarındı; vasiyet de anne-baba ile yakınların idi. Ancak sonradan (miras âyetleriyle) bu uygulama neshedildi."³²

h. İbn Ebî Hâtim, anne-baba ve yakın akrabaya vasiyet etmeyi emreden Bakara 180. âyetin miras âyetleriyle³³ neshedildiğini; Sahâbe ve tâbînden birçok kişinin de görüşünün bu olduğunu beyan ederek İbn Abbas, İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Sa'id b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Mücâhid (ö. 103/721), Atâ (ö. 103/721), Sa'id b. Cübeyr (ö. 94/713), Muhammed b. Sîrîn, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Katâde, Süddî (ö. 127/745), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Dahhâk (ö. 105/723) ve Zührî'nin (ö. 124/742) isimlerini bu bağlamda zikreder.³⁴

4. Sünnî Müfessirlerin Bakara Sûresi 180. Âyet Hakkındaki Yorumları

4.1. Mensuh Olduğunu Kabul Edenler

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), vasiyet âyetinde yer alan "anne babaya vasiyet" kısmının daha sonra nazil olan miras âyetleriyle nesh edildiğini; ancak aynı âyette yer alan "vâris olmayan akrabaya vasiyet" kısmının ise nesh olunmayıp hükmünün bâki olduğunu söylemiştir.³⁵ Dilci müfessirlerden Ferrâ (ö. 207/822) ise, vasiyet ve miras ile alakalı âyetler inmeden önce, mal sahibi kişinin malının tamamını istediği kimseye vasiyet edebildiğini; miras âyetleri ve "vârise vasiyet yoktur"³⁶ hadisi ile bunun nesh edildiğini ve vasiyetin üçte bir ile sınırlandırıldığını ifade etmiştir.³⁷

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetteki vasiyet hükmünün bazı âlimlerin iddia ettiği gibi miras ayetleriyle mensuh olmamışsa Hz. Peygamberin hadisiyle nesh edildiği kanaatinde olduğunu söylemiş, Kur'an'ın âhâd haberle neshedilemeyeceğini iddia edenlere ise şu şekilde mukabelede bulunmuştur:

"Evet, sözü edilen hadis rivâyet açısından haber-i vahiddir; ancak mamulün bih olmasının bilinmesi açısından mütevâtirdir. Zira bize göre, amelle oluşan tevâtür en değerli haberdir. Çünkü mütevâtirin en belirgin özelliği şöhret bulmasıdır. Bu tür bir rivâyet çok açık olduğu ve gizlilik niteliği taşımadığı içindir ki âlimler onu rivâyet etme ihtiyacı bile duymamışlardır. Bu sebeple bizler de fîli tevâtür mertebesindeki hadisle vasiyetin neshedilebileceği sonucuna vardık"³⁸

³² Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/166.

³³ en-Nisâ 4/11-12.

³⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/299; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/396-397.

³⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü Tarîhi'l-'Arabî, 2. Basım, 2002), 1/159.

³⁶ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6.

³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1983), 1/110.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/128-129.

Hanefî usûlcü Cessâs (ö. 370/981) da vasiyet âyetinin hadisi şerif ile mensuh olduğu kanaatindedir ve bu görüşünü şu şekilde gerekçelendirmektedir: “*Farklı tariklerden rivâyet edilmesi, ümmet içinde meşhur olup kabul görmesi ve kendisi ile amel edilmesi sebebiyle bu hadis bize göre mütevâtir hükmündedir ve bizim nazarıımızda böyle bir haberle Kur’an’ın neshi caizdir.*”³⁹ Aynı şekilde Zemahşerî (ö. 538/1144) de vasiyet âyetinin miras âyetleri ve “... *vârise vasiyet yoktur.*” hadisi ile mensuh olduğu kanaatindedir.⁴⁰ Diğer bir Hanefî usûlcü Pezdevî (ö. 482/1089) ise, bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmekte, ancak hadis ile değil miras âyetleriyle mensuh olduğu sadedinde şöyle demektedir:

“Nisâ sûresindeki miras âyetinde vasiyet lafzı nekre (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ) gelmiştir. Bakara 180. âyette ise vasiyet lafzı marife (الْوَصِيَّةِ) gelmiştir. Şayet miras âyetindeki vasiyet hükmü geçerli olsaydı bu takdirde onun marife gelmesi gerekirdi. Bu durumda, vasiyet âyetinin marife gelmeyip mutlak (nekre) gelmesi mukayyed (marife) vasiyetin mensuh olduğuna delalet eder. Çünkü mukayyeden sonra mutlak gelmesi veya mutlakdan sonra mukayyed gelmesi nesihdir. Nesih iki kısımdır. Birincisi bir hükmün kaldırılıp yerine başka bir hükmün gelmesi. İkincisi bir hükmün bir halden başka bir hale evrilmesi. Mesela; kıblenin tahvîli gibi. Bu âyetteki nesih ikinci kısma girmektedir. Allah, vasiyeti belli sınırlara riâyet etmeleri ve herkesin hakkını yakınlığına göre beyan ve takdir etmeleri şartıyla kullara havale etti. Ancak ne zamanki vasiyet eden, vârislerin haklarına tam riâyet etmedi, Allah bu sorumluluğu üzerine aldı ve herkesin hakkını ayrıntılı bir şekilde beyan etti. Bu şekilde vasiyet mirasa tahvil edilmiş oldu.”⁴¹

Klasik tefsirler içerisinde lehte ve aleyhte delilleri zikrederek bu âyet bağlamında nesh konusunu en kapsamlı şekilde ele alan müfessir, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) dir. O, bu âyetin mensuh olup olmadığına ihtilaf edilmiştir diyerek Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşünü nakletmiş ve hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Söz konusu âyetin hadis ile neshedildiği noktasında ise şu açıklamayı yapmıştır:

“Bu âyetin Hadis ile neshedildiği görüşü doğruya en yakın olan görüştür. Fakat buradaki sorun, hadisin haber-i vâhid olmasıdır. Zira Kur’an’ın haber-i vahidle neshedilmesi caiz değildir. Bu müşkile, “Bu haber, her ne kadar haber-i vahid ise de müçtehit imamlar onu kabul etmiştir. Bu sebeple o, âdeta mütevâtirlere katılmıştır” diye cevap verilmiştir.”⁴²

Görüldüğü gibi Razi, bu âyetin nâsihi hususunda doğruya en yakın görüşün hadisi şerif olduğunu söylemekte, bu görüşe yapılan itirazı nakledip cevabını

³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, 1/202.

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vüücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 2006), 1/171-172.

⁴¹ Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ‘an usûli Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 3/264-269.

⁴² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/57-61.

başkasının diliyle vermekte ve başka bir yorum yapmamaktadır. Ancak Razi'nin Nahl sûresi 101. âyetin tefsirinde yaptığı açıklamalar onun bu âyetin hadisi şerif ile mensuh olduğu görüşünü savunduğunu teyit etmektedir. Zira Râzî, Nahl sûresi 101. âyette İmam Şafii'nin, "Kur'an hadis ile nesh edilemez." görüşünü nakledip zayıf bir görüş olarak niteler ve "Kur'an'ı da sünneti de indiren Cebrail'dir; o takdirde sünnet Kur'an'ı neshedebilir" der.⁴³

Müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), İmam Şafii'nin "Kur'an sünnet ile nesh edilemez" görüşünün isabetli olmadığını, bilakis câiz olduğunu, isimleri farklı olsa da hem Kur'an'ın hem de sünnetin Allah'ın hükmü olduğunu, her ikisinin de ondan geldiğini söyleyerek bu âyetin hadis ile mensuh olduğu kanaatinde olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de, bu âyetin miras âyetlerinin inzalının ardından Hz. Peygamberin "... vârise vasiyet yoktur." hadisi ile nesh edildiğini ancak hakikatte bu âyeti nesh edenin miras âyetleri olduğunu söylemiştir.⁴⁵

Nesefî (ö. 710/1310), bu âyetin İslâm'ın ilk zamanlarında mirasçılara vasiyetle alakalı olduğunu; ancak daha sonra inen miras âyetleriyle nesh edildiğini belirterek şöyle devam etmektedir:

"Bu âyetin mensuh olmadığı ve küfürleri sebebiyle mirasçı olmayanlar hakkında nâzil olduğu söylenmiştir. Çünkü İslâm'ın ilk yıllarında kendisi Müslüman olmuş ama henüz ana-babası veya yakınları Müslüman olmamış kimseler vardı. İslâmiyet ise bu manadaki akrabalara mirastan pay vermiyordu. İşte bu âyet, aralarındaki akrabalık sebebiyle mendup bir hüküm olarak -farz olmaksızın- böyle kimselere vasiyetin yapılabileceğine dair bir izin mahiyetindedir. Bu takdirde âyetteki "kütibe" lafzı ile "farz kılındı" manası murat edilmemiştir."⁴⁶

İbn Kesîr (ö. 774/1373), anne-babaya ve yakınlar vasiyetinin ilk zamanlarda vacip olduğunu; ancak miras âyetlerinin inışıyle bu âyetin nesh edildiğini söylemektedir. Sahâbe ve tâbîünden birçok müfessirin de bu âyetin miras âyetleriyle mensuh olduğunu kabul ettiğini nakleden İbn Kesîr, bu âyetin vâris olanlar hakkında mensuh, vâris olmayanlar hakkında ise baki olduğunu söyleyen İbn Abbas, Hasan, Mesrûk, Tâvûs, Dahhâk, Müslim, İbn Yessâr ve A'lâ İbn Ziyâd gibi âlimlerin bu görüşü hakkında "Bizim müteahhir ıstılahımızda buna nesh denilmez" diyerek, bu görüşü nesih kapsamında değerlendirmemiştir.⁴⁷

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/99.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 2/174-175.

⁴⁵ Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/239-240.

⁴⁶ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 2009), 1/150.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/397-398.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, bu âyetin bir kısım ulemaya göre miras âyetleriyle diğer bir kısmına göre ise “vârise vasiyet yoktur.” hadisi şerifiyle neshedildiğini nakletmekte fakat kendisi söz konusu âyetin miras âyetleriyle mensuh olduğunu “... vârise vasiyet yoktur.” hadisinin ise bu neshi beyan edici mahiyette olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Âlûsî (ö. 1270/1854), bu âyetin içerdiği hükmün İslâm’ın bidâyetinde geçerli olduğu, daha sonra nazil olan miras âyetleriyle mensuh olduğu kanaatindedir. Hadis ile mensuh olduğuna karşı çıkanlara, “ulemânın bu hadisle amel etmelerinin, hadisi fiilen tevatür konumuna ulaştırdığını” söyleyerek cevap verir ve hakikatte bu âyeti nesh edenin miras âyetleri olduğunu, hadisin ise bu neshin mahiyetini beyan edici olduğunu söyler. O mensuh olmadığını söyleyenlerin görüşlerini “kile” lafzıyla aktarır. Mensuh olduğunu kabul edenlerin ise, kendi aralarında âyetteki neshin kısmî nesih mi, yoksa küllî nesih mi olduğu hakkındaki yorumlarını paylaşır ve cumhûrun bu âyetin külliyen mensuh olduğu görüşünde olduğunu söyler.⁴⁹

4.2. Mensuh Olduğunu Kabul Etmeyenler

İbn Cerîr et-Taberî, vasiyet âyetinin mensuh olmadığı kanaatindedir.⁵⁰ Ona göre bu âyet zahiri manası üzerinde bâkidir. Âyette kastedilen ise, mirasta payı olanlara değil olmayanlara vasiyette bulunmaktır. O, bu âyetin vâris olmayan anne-baba ve yakınlar hakkında nazil olduğunu, buna göre mal mülk sahibi zengin kişilerin vâris olmayan anne-baba ve yakınlarına vasiyet etmesinin kişiye vacip kılındığını, hatta bunu yapmadığında günahkâr olacaklarını ifade eder. Ayrıca Taberî, âyetin mensuh olmadığına dair şöyle bir çıkarımda bulunur:

“Bu âyetin neshi konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım âlim bu âyetin mensuh olduğunu; diğer bir kısmı ise mensuh olmadığını iddia etmektedirler. O halde bizim bu âyetin mensuh olduğuna dair hüküm verebilmemiz için elimizde herkesin kabul edeceği sağlam bir delil olması gerekir ki, böyle bir durum bulunmamaktadır. Diğer yandan nesih, aralarını cem etmenin imkânsız olduğu iki hüküm arasında olur. Ancak bu âyet ile miras âyetlerini cem etmek mümkün olduğu içindir ki, nesh de söz konusu olmamaktadır.”⁵¹

⁴⁸ Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, 54.

⁴⁹ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Alûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2015), 3/115-117.

⁵⁰ Taberî'nin Nesih anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Naif Yaşar, “Taberî'nin Fıkha Ve Neshe Yaklaşımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 10/40 (2015), 321-335.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/123-138.

Klasik dönemde Kur'an'da mensuh âyet bulunmadığını iddia eden ilk âlimin⁵² Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî olduğu kabul edilmektedir.⁵³ Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde naklettiğine göre el-İsfahânî, bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmemekte ve şu şekilde te'vil etmektedir;

1) Bu âyet, miras âyetlerine muhalif değildir. Âyetin manası ise, "Allah'ın, anne-baba ve yakınların vârisliği hususunda vasiyet ettiği hükümler size farz kılındı" şeklindedir. Nitekim "Allah size, evlatlarınız hakkında vasiyet ediyor..."⁵⁴ âyetinden de bu mana anlaşılmaktadır. Yahut da âyetin anlamı, "Ölümü yaklaşmış olan kimsenin, Allah'ın haklarında belirlediği payları verip, ziyade olarak/paylarından eksiltmeksizin anne-baba ve yakın akrabalara vasiyette bulunması farz kılındı" şeklindedir.

2) Yakın akrabanın Allah'tan bir atıyye/ihsan olarak mirastan; muristen bir atıyye olarak da vasiyet ile terekeden pay almasında bir çelişki yoktur. Binaenaleyh vâris olan kimse, her iki âyetin hükmü ile de amel ederek hem verasetle hem de vasiyetle mal alabilir.

3) Şayet bu iki âyet arasında tenakuz olduğunu kabul edersek, bu takdirde "miras âyeti vasiyet âyetini tahsis etmiştir." diyerek meseleyi halletmek de mümkündür. Çünkü bu âyet, yakın akrabaya vasiyeti vâcip kılmaktadır. Miras âyeti ise, vâris olan yakın akrabayı hüküm dışına çıkarmakta, vâris olmayan yakın akrabayı ise bu âyetin kapsamında bırakmaktadır. Çünkü din farklılığı, kölelik ve katillik gibi sebeplerden dolayı vâris olan anne-baba olduğu gibi, vâris olamayan anne-babalar vardır. Aynı şekilde vâris olan yakın akrabalar olduğu gibi vâris olmayan yakın akrabalar vardır. İşte bu sayılanlardan vâris olan herhangi birisi lehine vasiyet etmek caiz değildir. Mirasçı olmayana ise, akrabalıktan dolayı vasiyette bulunmak caizdir.⁵⁵

Klasik dönemde Kur'an'da neshi kabul etmeyen diğer bir âlim de Safedî'dir (ö. 696/1296). O, bu âyetten mal mülk sahibi kimselerin ölmeden önce vasiyet etmesinin vacip olduğu hükmünü çıkarmakta ve miras âyetleriyle veya hadis ile neshedildiği görüşünü reddetmektedir. O, bu âyetin hayattaki kimselere, Nisâ sûresindeki miras âyetlerinin ise ölenin yakınlarına hitap ettiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde o, bu

⁵² Müfessir ve usulcülerin çoğunluğu, klasik dönemde Kur'an'da neshin bulunmadığını ilk ve tek olarak öne süren kişinin Ebû Müslim el-İsfahânî olduğu noktasında görüş birliği içerisindedir. Ancak çağdaş dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda el-İsfahânî dışında da klasik dönemde Kur'an'da neshi kabul etmeyenlerin bulunabileceği dile getirilmiştir. (Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 31; Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*. (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 212.) Klasik dönemde Kur'an'da neshi kabul etmeyenler hakkında detaylı bilgi için bk: (Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı", *Eskiyeni* 42 (20 Eylül 2020), 884-886.)

⁵³ El-İsfahânî'nin Nesh anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013), 150-166.

⁵⁴ en-Nisâ 4/11.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/60.

âyetin vasiyet ile alakalı hükümleri -anne-babaya daha sonra da marufa uygun bir şekilde yakınlarla- Nisâ sûresindeki âyetlerin ise vasiyet ve borçlar ödendikten sonraki hükümleri düzenlediğini dolayısıyla neshe ihtiyaç duyulacak bir durum olmadığını söylemekte ve varislere vasiyet etmeyi nehyeden hadise hiç temas etmemektedir.⁵⁶

Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), bu âyeti mensuh kabul etmemekte ve âyetin tefsirinde şöyle demektedir:

“Bu âyete dair kimi müfessirlerce dillendirilen ve “Bu hüküm İslâm’ın başında böyle idi; ancak bu âyetin hükmü, miras âyetleriyle ve de Hz. Peygamberin: “... *vârise vasiyet yoktur.*” kavli ile nesh edilmiştir.” şeklindeki görüşün iyice incelenmesi lâzımdır, çünkü miras âyeti buna zıt değildir, bilâkis onu desteklemektedir. Şöyle ki; Bakara sûresi 180. âyet, vasiyetin mutlak surette öne alınmasına delâlet eder. Söz konusu hadis ise âhâd türündendir; ümmetin ona hüsn-ü kabul göstermesi onu asla mütevâtir derecesine çıkarmaz.”⁵⁷

4.3. Değerlendirme

Bakara sûresi 180. âyete dair naklettiğimiz görüşlerin Sünnî müfessirlerin bakış açısını yansıttığını düşünerek, bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Nakillerde bulunduğumuz müfessirlerden Ebû Müslim el-İsfahânî ve Safedî hariç diğer müfessirlerin tamamı, neshin aklen caiz ve Kur’an’da vaki olduğunu kabul etmektedir. Aralarındaki ihtilaf, hangi âyetlerin mensuh olup olmadığı noktasındadır ki, vasiyet âyeti de bunlardan bir tanesidir. Bu bağlamda, vasiyet âyetinin mensuhiyeti noktasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz yorumları hülasa edecek olursak, özetle şunları söylemek mümkündür:

a) Mukatil b. Süleyman, İbn Kesîr ve Nesefî gibi müfessirler, vasiyet âyetinin miras âyetleriyle mensuh olduğu görüşündedirler.

b) Ferrâ, bu âyeti nesh edenin miras âyetleriyle birlikte Hadis-i Şerif olduğunu belirtmiştir.

c) Dihlevî, Âlûsî gibi müfessirler, vasiyet âyetinin miras âyetleriyle mensuh olduğunu, Hz. Peygamber’den nakledilen hadisin ise bu neshi beyan edici mahiyette olduğunu söylemişlerdir.

d) İmam Mâtürîdî, Zemahşerî, Râzî, Cessâs, Pezdevî, Kurtûbî, Ebüssuûd Efendi gibi müfessirler de vasiyet âyetinin bizzat hadisi şerif ile mensuh olduğu kanaatinde dirler.

⁵⁶ Cemâleddin Yusuf b. Hilâl Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/218-220.

⁵⁷ Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Şam: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/164-165.

e) Taberî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Safedî ve Kadı Beyzâvî gibi müfessirler, Bakara 180. âyetin mensuh olmadığını öne sürerek miras âyetleriyle bu âyetin arasını cem etmeye çalışmışlardır. Adı geçen müfessirlerin de bu husustaki temel gerekçesi vasiyet âyetiyle miras âyetleri arasında bir ihtilaf olmadığıdır.

5. Şîi Müfessirlerin Bakara Sûresi 180. Âyet Hakkındaki Yorumları

Şia'nın erken dönem Ahbârî⁵⁸ müfessirlerinden Ayyâşî (ö. 320/932) rivâyet ağırlıklı muhtasar tefsirinde, vasiyet âyeti hakkında şu rivâyetleri nakletmektedir;

i. İmam Bâkır'ın veya İmam Sadık'ın "*Birinize ölüm geldiği zaman...*" âyetinin içerdiği hüküm, "*feraiiz/miras*" âyetinin içerdiği hüküm tarafından yürürlükten kaldırılmıştır." buyurduğu rivâyet edilir.

ii. Muhammed b. Müslim'in şöyle dediğini nakletmektedir: "İmam Sadık'a dedim ki: 'Vâris olana vasiyet etmek caiz midir?' 'Evet.' buyurdu, sonra 'Eğer bir hayır bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek yazıldı.' âyetini okudu."

iii. İmam Sadık babasından, o da Hz. Ali'den şöyle rivâyet eder: "Kim ölüm döşüğünde vâris olmayan akrabaları hakkında vasiyette bulunmazsa, amelini günahla sonuçlandırmış olur."

iv. İmam Sadık'ın bu âyetle ilgili olarak şöyle buyurduğu rivâyet edilir: "İmamlık sıfatına sahip olanlar için yüce Allah insanların malları içinde bir hak belirlemiştir.' Râvi diyor ki: 'Bunun bir sınırı var mı?' dedim. 'Evet' buyurdu. 'Peki, ne kadardır?' dedim, 'En azı altıda bir, en çoğu üçte birdir.'"⁵⁹

Şîi İmâmîlerde usûlî ekolün⁶⁰ önemli müfessirlerinden Şeyh Tûsî (ö. 460/1056), *et-Tibyân* adlı tefsirinde, Kur'an'da neshin varlığını kabul etmekle birlikte bu âyet bağlamında neshi kabul etmemektedir.⁶¹ Âyetin başındaki "كُتِبَ" lafzının bağlayıcı bir hüküm olmayıp teşvik manası ifade ettiğini belirten Tûsî, anne-babanın hür, Müslüman ve evlat katili olmadıkça vâris olduklarını, bu âyette ise Müslüman olmayan anne-babanın kastedildiğini ifade etmektedir. Tâvûs ve Taberî'nin de bu âyeti kendisi gibi yorumladığını belirten Tûsî, bu âyette neshi iddia edenlerin delillerinin batıl olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Ebû Müslim el-İsfahânî'nin de bu âyetin mücmel, miras âyetlerinin mufassal âyetler olduğunu söyleyerek neshi

⁵⁸Ahbârî ekol genel hatlarıyla ifade edecek olursak rivâyetleri esas alıp içtihat kapısını kapatan ekoldür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.)

⁵⁹ Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbû'ât, 1991), 1/95-96.

⁶⁰Usûlî ekol rivâyetleri önceleyip içtihat kapısını kapatan Ahbârî ekolün aksine rivâyetlere değer atfetmekle birlikte Kur'an'ı anlamada te'vil kapısını ardına kadar açıp naklin olmadığı veya kapalı bıraktığı bir kısım meseleleri akli düzlemde izah etmeye çalışan Şia'nın iki ana akımından biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004).

⁶¹Tûsî'nin nesh ile alakalı görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Recep Demir, *Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 277-291.

kabul etmediğini nakletmektedir. Tûsî, Hadis-i Şerif ile mensuh olduğunu iddia edenlere şöyle cevap verir: “Öncelikle bu hadis haberi vahiddir. Haberi vahidin kuranı neshedemeyeceğine dair icmâ vardır. Bize göre haberi vahid Kur’an’ın umumunu bile tahsis edemez. Velev ki bu hadis sahih olsa terekenin üçte birden fazlası için vârislere vasiyet caiz değildir şeklinde te’vil edilebilir.” Miras âyetleriyle mensuh olduğunu söyleyenlere de “Nesih birbiriyle cem edilemeyen iki âyet arasında olur. Bu âyet ile miras âyetlerini cem etmek mümkündür. Dolayısıyla bu iddia geçersizdir.” diyerek cevap verir.⁶² Erken dönem Şiî müfessirlerden Tabersî⁶³ (ö. 548/1154) de bu âyeti mensuh kabul etmemekte ve Tûsî’nin yorumuna benzer şekilde te’vil etmektedir.⁶⁴

Muasır Şiî müfessirlerden Muhammed Cevad Muğniye (ö. 1979), bu âyetin fikhî içerikli bir âyet olduğunu ve vasiyetle alakalı hükümleri beyan ettiğini ifade etmektedir. Bu âyetin mensuh olduğuna dair veya vâris olamayan akrabalar için olduğuna dair tartışılan görüşlerin hiçbirinin sağlam delillere dayanmadığını, dolayısıyla âyetin mensuh olmadığını iddia eder. Şiî fikhına göre vasiyet hükümlerini Sünnî fikhıyla mukayese ederek açıklamaya çalışır. Bu meyanda “... vârise vasiyet yoktur” hadisini zikrederek Şiîler nazarında sahih olmadığını, bu hadisle amel etmemeyi gerektiren başka rivâyetler olduğunu aktarır.⁶⁵

Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1402/1981), *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur’ân* adlı eserinde bu âyet bağlamında diğer usûlî müfessirler Tûsî ve Tabersî’nin aksine daha mutedil bir yol takip etmiştir. Yukarıda Ayyâşî’den naklettiğimiz rivâyetlerin tamamını tefsirinde nakleden Tabatabâî kendi kanaatini şu şekilde ifade etmiştir: “Ben derim ki: Bundan önceki rivâyetler ve bu rivâyet⁶⁶ birlikte değerlendirildiğinde; âyet-i kerimenin yürürlükten kaldırılan yönünün vaciplik olduğu, müstehaplık yönünün ise devam ettiği sonucu çıkacaktır.”⁶⁷

Şiî müfessirlerin vasiyet âyetinin tefsiri bağlamında yaptıkları yorumları değerlendirmek gerekirse, Ayyâşî’nin naklettiği rivâyetlerden net bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. Birinci rivâyet mensuktur derken ikincisi geçerlidir demek, üçüncü rivâyet mensuh kabul edildiğinde ortaya çıkan sonucu teyit etmekte ve son rivâyet maldan yapılacak vasiyeti Hz. Peygamber ve onun soyundan gelen imamlara hasretmektedir. Tûsî ve Tabersî vasiyet âyeti ile miras âyetlerini cem etmenin mümkün olduğunu dolayısıyla vasiyet âyetinin mensuh olduğu iddiasının

⁶² Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/107.

⁶³ Tabersî’nin nesh görüşü hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Şentürk, *Kur’ân’ın Sünnî ve Şiî Yorumu: İbn Atiyye ve Tabresî Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 156-159.

⁶⁴ Emînü’l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-’Ulûm, 2006), 1/372.

⁶⁵ Muhammed Cevad Muğniye, *et-Tefsîrü’l-kâşif* (Beyrut: Dâru’l-Envâr, ts.), 1/278-279.

⁶⁶ Yukarıda zikrettiğimiz İmam Bâkır veya İmam Sadık’ın her ikisinden Bakara 180. âyetin mensuh olduğuna dair rivâyeti Tabatabâî son sırada vermiştir.

⁶⁷ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’l-Alemî li’l-Matbû’ât, 1997), 1/141-142.

geçersiz olduğunu öne sürerek bu âyet bağlamında neshi kabul etmemektedir. Cevad Muğniye de bu âyetin neshine dair delillerin zayıf olduğundan hareketle mensuh olduğunu kabul etmemektedir. Tabatabâi ise bu âyette kısmî de olsa nesh olduğunu kabul etmekte ve kendisinden önceki müfessirlerden farklı düşünmektedir. Şîi müfessirlerin mülâhazalarının hepsindeki ortak nokta ise bir kısım Sünnî müfessirin vasiyet âyetinin nâsihi kabul ettikleri "... *vârise vasiyet yoktur*" hadisini ittifakla sahih kabul etmemeleridir.

6. Yakın Dönem Müfessirlerin Bakara Sûresi 180. Âyet Hakkındaki Yorumları

6.1. Mensuh Olduğunu Kabul Edenler

Son dönem âlimler içerisinde -bu âyet bağlamında- nesh konusunu en geniş şekilde ele alıp inceleyen müfessir Elmalılı Hamdi Yazır'dır. (ö. 1942) O'nun ilgili âyeti tefsiri menhec olarak Râzî'ye benzese de gerek mensuhtur diyenlerin görüşlerini delillendirmede gerekse İsfahânî'nin görüşünün hatalı olduğunu ispat sadedinde yaptığı müdellel açıklamalar, daha doyurucudur. Yazır'ın bu âyet hakkındaki mütalaası anne-baba ve akrabaya vasiyetle birlikte âyetteki vucubiyetin de mensuh olduğu yönündedir.⁶⁸ O, bu görüşünü delillendirirken, âyette kısmi nesh vardır diyenlere de cevaplar vermektedir. Ancak Yazır'ın tefsirinin belki de en orijinal yönü daha önce hiçbir tefsirde rastlamadığımız şekilde İsfahânî'nin bu âyetin te'vili hakkında serdettiği her üç görüşü teker teker izah edip hangi açılardan hatalı olduklarına dair yaptığı açıklamalardır⁶⁹ ki kanaatimizce hepsinde de bir isabet payı bulunmaktadır.⁷⁰

⁶⁸ Ahmet Karadağ, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Nesh Anlayışı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 149-168.

⁶⁹ Ebu Müslim el-İsfahânî'nin bu âyet hakkındaki yorumlarını yukarıda zikretmiştik. Merhum Elmalılı Hamdi Yazır'ın el-İsfahânî'nin yorumları hakkındaki mütalaası özetle şu şekildedir: i. Birinci görüşüne gelince bu, bu âyetin, miras âyetlerinden başka hükmü ve mânâsı yoktur, demektir. Böyle demek ise, bu âyeti nesihten kurtararak amel ettirmek değil, ihmal etmektir. Çünkü münakaşa konusu olan hüküm ve mânânın tamamen neshedildiğini itirafa eşittir. Bu sebeplerden dolaydır ki, Ebû Müslim, nihâyet ekalliyet mezhebine dönmeye mecbur olmuş, ancak buna "nesih" demeyip, -haksız yere- "tahsis" demiştir. ii. İkinci görüşünde "Mirasın sabit oluşu ile vasiyetin sabit oluşu arasında çelişki yoktur, birleştirilmeleri mümkündür." demesi de mutlak olarak doğru değildir. Miras hakkında "نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا" "Farz kılınmış hisse" ve "فَرِيضَةً" "farz" (en-Nisâ 4/11) buyurulmuş olması, eksiklik ve fazlalığı kesinlikle engellediğinden yalnız mirasın vacip oluşu, vasiyetin vacip oluşuna aykırıdır. Bunun için "Varis için vasiyet yoktur." buyurulmuştur. Diğer varislerin izin vermesi şartına bağlı olan, ikisini birleştirmenin caiz oluşu ise, mutlak anlamdaki aykırılığa engel değildir. Bunun için kendisi de bunu farzetmeye lüzum görmüştür. iii. Görülüyor ki bu zat en sonunda kısmen neshedildiği görüşünde olan ekalliyet mezhebinin (azınlığın görüşünü) savunmuş, fakat buna nesih demeyip, "tahsis" deyimini kullanmıştır. Hâlbuki tahsis, tarih itibarıyla birbirine yakın yahut da tarihleri bilinmediğinden birbirine yakın olduğu kabul edilen iki delil arasında düşünülür. Miras âyetlerinin inşinin ise bu âyetten daha sonra olduğu ittifakla bilinmektedir. Bu durumda ise tahsis değil, kararlaştırılmış olan bir hükmün kısmen neshi gerçekleşmiş olur ki, bu ekalliyet mezhebidir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1/509.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 1/505-512.

Seyyid Kutub (ö. 1966), bu âyeti kimi âlimlere göre nesih kimi âlimlere göre de tahsis kabul edilen bir tarzda yorumlamıştır. O'nun bu âyetin tefsirine dair açıklaması şu şekildedir:

“Okuduğumuz bu vasiyet âyetlerinden bir süre sonra miras âyetleri indi. Bu âyetlerde mirasçılara belirli paylar ayrıldı ve anne-babanın her türlü akraba kompozisyonu içinde mutlaka mirasçı olacakları belirtildi. Bundan dolayı anne-baba vasiyet kapsamı dışına çıkarıldı. Çünkü mirasçıya vasiyet yapılamazdı. Zira Peygamber efendimiz bu konuda şöyle buyurmuştu: “Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Buna göre mirasçı için vasiyet yapılmaz.” Akrabalara gelince, bu âyet onlar hakkında genellik karakterini korudu. Yani hangi akraba ilgili âyetlere göre mirasçı konumu kazanmış ise vasiyet kapsamından çıkmış, buna karşılık hangi akraba ilgili âyetlere göre mirasçı sayılmamış ise okuduğumuz vasiyet âyetinin kapsamı içinde kalmış olur. Bu görüş bazı sahâbîler ile bazı tâbîinin (ikinci kuşağın) görüşüdür ki bizim de benimsediğimiz görüş budur.”⁷¹

Geçtiğimiz asrın iz bırakan müfessirlerinden İbn Âşûr (ö. 1973), bu âyeti cumhurun görüşüyle paralel yorumlamakta ve miras âyetleriyle mensuh olduğu kanaatini taşımaktadır.⁷² O aynı zamanda âyetin başındaki “كَتَبَ” lafzıyla sabit olan vucubun nesihden sonra mendûba dönüştüğü kanaatindedir.⁷³

Neshin aklen caiz ve Kur'an'da vaki olduğunu ifade eden İzzet Derzeze (ö. 1984), bu âyeti vahyin aşamalı inişine örnek göstermekte ve neshi kabul etmektedir.⁷⁴ Müfessir Derzeze, âyetin tefsiri bağlamında şöyle der: “Bir guruba göre miras ayetleriyle Peygamberimizin konuya ilişkin hadisi, sadece vârisler içinde iki guruba ilişkin vasiyet hükmünü neshetmiştir, diğer akrabalarla ilgili vasiyet hükmü yürürlüktedir. Ve bu görüş daha dikkate değerdir.”⁷⁵

6.2. Mensuh Olduğunu Kabul Etmeyenler

Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), bu âyetin mensuh olmadığı kanaatindedir. Öncelikle vasiyet âyeti ile miras âyetleri arasında çelişki olmadığını, bilakis birbirleriyle uyumlu olduklarını vurgulayan Kâsımî, âlimlerin ihtilaf ettikleri hususun te'vili noktasında şu açıklamayı yapmaktadır. “Bakara sûresi 180. âyetteki vasiyet ile kastedilen, Nisâ sûresi 11. âyette her hak sahibine hakkının verilmesi şeklinde Allah'ın kullarına yapmış olduğu vasiyettir.”⁷⁶

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 2003), 1/166-167.

⁷² İbn Âşûr'un nesih görüşü hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Zülfi Cennet, “Tahir b. Âşûr'un Teorik ve Pratik Nesh Anlayışı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 171-201.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/146-151.

⁷⁴ İzzet Derzeze'nin nesih görüşü hakkında daha geniş bilgi için bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derzeze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 175-181.

⁷⁵ Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîrü'l-hadîs: tertîbü's-suver hasebü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000), 6/294-295.

⁷⁶ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957), 3/182-183.

Kazanlı âlim Abdullah Bubi (ö. 1922) de bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmeyen âlimlerdendir.⁷⁷ O bu âyeti küfürde kalan anne-baba ve yakınlarla hasretmiş, miras âyetlerini ise tamamı Müslüman olan anne-baba ve yakın akrabaya has kılmıştır. Ona göre kişinin vârislere vasiyeti caiz değildir. Ancak zengin kişilerin malının üçte birinden olmak kaydıyla toplum yararı için vasiyet yapması farzdır. Onun bu yorumuna dayanak kıldığı kurgu ise şu şekildedir:

“İslâm’ın başlangıcında Müslümanların çoğunun anne-baba ve yakınları küfür üzere idi. Allah malla desteklenip güçlenmeleri için onlara miras verilmesini yasakladı. Ancak akrabalık haklarına riâyatle onlara bir miktar vasiyet edilmesini emretti. Bilahare İslâm güçlenip bütün yakınlar Müslüman olunca miras âyetleri nazil oldu ve Hz. Peygamber de ‘... vârise vasiyet yoktur’ hadisi ile söz konusu âyetin kâfirlerle alakalı olduğunu tasrih etti.”⁷⁸

Reşîd Rıza (ö. 1935) da bu âyetin miras âyetleriyle çelişmediğini bilakis teyit ettiğini iddia ederek bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmemektedir. O’na göre bu âyetin mensuh olabilmesi için söz konusu âyetin miras âyetlerinden önce inmesi gerekir ki buna dair bir delil elimizde mevcut değildir. Aynı şekilde bu âyetin hadisle de neshi mümkün değildir. Çünkü hadis Kur’an’ı nesh edemez. Kur’an muhkemdir ve hükmü kalıcıdır. Ancak âyeti bazı sahâbîlerden de rivâyet edildiği gibi anne-baba ve yakınlardan vâris olamayanlara tahsis etmek mümkündür.⁷⁹ Abdur ve Reşid Rıza ekolüne yakın bir tefsir kaleme alan Merâğî de tefsirinde benzer yorumlarda bulunmuştur.⁸⁰

Mevdûdî⁸¹ (ö. 1973), bu âyetteki vasiyette bulunma emrinin mensuh olduğu görüşüne katılmamaktadır. O âyetteki vasiyet emrinin mirasla alakalı hükümler açıklanmadan verildiğini, amacının kanunî vârisleri adaletsizlikten korumak olduğunu, daha sonra nazil olan miras hükümlerinin ışığı altında Hz. Peygamber tarafından bu hükümlerin açıklandığını belirtmektedir. O’na göre hiçbir vârisin mirası, Kur’an tarafından verileden fazla veya az olamaz. Aynı şekilde hiçbir vâris

⁷⁷ Abdullah Bubi “Kur’an’da Nesh” adlı eserinde nâsih-mensuh noktasında bir kanaat belirtmemiştir. Ancak O’nun kitabını yazma amacını ifade ederken söylediği şu sözler Kur’an’da mensuh âyetlerin varlığını kabul ettiğine yorumlanabilir: “İşte ben bu kitapta (Süyûtî’nin mensuh kabul ettiği) söz konusu 20 âyeti inceleyerek mensuhlarını mensuh olmayanlarından ayıracak ve mensuh olanlarının hikmetlerini birer birer anlatmaya çalışacağım.” (Abdullah Bubi, *Kur’an’da Nesh* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 61.

⁷⁸ Bubi, *Kur’an’da Nesh*, 69-75.

⁷⁹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur’ânî'l-Hakîm: Tefsîrû'l-menâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 2/113.

⁸⁰ Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/241-242.

⁸¹ Tefsirinde müstakil bir başlık olarak nesh konusuna değinmeyen Mevdûdî’nin mensuh kabul edilen âyetlere yaptığı yorumlardan hareketle neshi kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim O Mücadele süresi 13. âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu emir, önceki emrin nazil olmasından çok kısa bir zaman sonra nazil olmuş ve bu emirle sadaka şartı yürürlükten kaldırılmıştır. Ancak bu emrin ne kadar bir zaman yürürlükte kaldığı hususunda ihtilaf vardır. Katâde, bir günden az bir zaman sonra yürürlükten kaldırıldığını söylerken, Mukâtil bin Hayyan, bu müddetin (ki en fazla müddet bildiren rivayettir) 10 gün olduğunu söyler. (Ebü’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 6/181.

mirastan mahrum bırakılamaz. Vasiyet, tüm servetin üçte biri ile sınırlıdır. Yani kişi, servetinin üçte ikisini, kanuna göre dağıtılmak üzere vârislerine bırakmalıdır. Kalan üçte biri ise kanunen mirastan payı olmayan uzak akrabalar veya sosyal hizmetler için ayrılabilir. Bu nedenle, vasiyet yazmakla ilgili emir neshedilmemiştir ve Allah'ın takva sahipleri için tanıdığı bir haktır. Eğer bu hak Allah'ın emrine uygun olarak kullanılırsa, örneğin; yetim bir toruna vs. miras bırakmak gibi meseleler kendiliğinden ve İslâm miras hukukuyla çatışmaksızın çözülmüş olacaktır.⁸²

Çağımızda nesih konusuna farklı yaklaşım sergileyen müfessirlerden birisi de hâlihazırda hayatta olan Süleyman Ateş'tir. Kur'an'da mensuh âyet olmadığını iddia eden Ateş,⁸³ vasiyet âyetinin tefsiri sadedinde şu bilgileri verir:

“Görüldüğü gibi miras âyetleriyle vasiyet âyeti arasında hiçbir çelişki söz konusu değildir. Binaenaleyh, onların bu âyeti nesh etmesi de söz konusu olamaz. Miras âyetleri, kişinin kendisinden sonraya bıraktığı malın, vârisler arasındaki üleştirilmesini gösterir. Bu konudaki her iki âyetin sonunda da bu üleştirilmenin “*Kişinin yapacağı vasiyetten, ya da borcunun ödenmesinden sonra olacağı*”⁸⁴ vurgulanır. Vasiyet ise kişinin sağlığında iken malı üzerindeki tasarrufudur.⁸⁵ Kişi sağlığında dilerse malını hibe eder, vakfeder, vasiyet ile hibe eder, istediğini yapar. Tasarrufunda serbesttir. Öyle ise miras âyetlerinin bu âyeti nesh ettiği yolundaki haberlerin aslı yoktur.”⁸⁶

İki binli yılların başında, toplumun güncel ihtiyaçlarına cevap verme hedefiyle kaleme alınan Kur'an Yolu tefsirinde bu âyet bağlamında herhangi bir nesihten bahsedilmemekte ve âyet şu şekilde tefsir edilmektedir.⁸⁷

⁸² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/143.

⁸³ Süleyman Ateş nesih hakkında şunları söylemektedir: “Bizim kesin kanaatimiz odur ki Kur'an'da kastedilen nesih, Hz. Peygambere unutturulmuş olan ve dolayısıyla yazılmayan âyetlerdir. Ama Kur'an'a yazılmış olan her âyetin hükmü vardır. Hz. Peygamber (s.a.v) hiçbir âyet hakkında “Bu âyet mensuhtur” dememiştir. Ondan başka hiç kimsenin de Kur'an'ı mensuh saymaya hakkı yoktur. Kur'an'da anlamsız sırf kalıp olsun diye inmiş âyet yoktur. Yüce Allah: “Kur'an'ı düşünmüyorlar mı, eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birbirini tutmayan çok şey bulurlardı.” buyurmuş ve Kur'an âyetleri arasında birbirine aykırı sözler olmadığını bildirmiştir. Nesih anlamları ters sözler arasında olur. Kur'an'da böyle sözler olmadığına göre nesih de yoktur. Her âyetin uygulanacak zamanı vardır.(Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 1/215; Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996).)

⁸⁴ en-Nisâ 4/11-12.

⁸⁵ Fıkıhta vasiyet, kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder. Fakihlerin bu tarifıyla Süleyman Ateş'in vasiyet hakkındaki bu yorumu zıtlık arz etmektedir. (Arı, “Vasiyet”, 42/552.)

⁸⁶ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/ 298; Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, 32-35.

⁸⁷ Kur'an Yolu müellifleri tefsirin giriş kısmında Kur'an'da mensuh âyet olmadığına dair kanaatlerini serdetmişler ve mensuh kabul edilen âyetleri te'vil etmişlerdir. Vasiyet âyetini te'villeri şu şekildedir: “Anne-babaya ve akrabaya mâkul ölçüde bir malın vasiyet edilmesini isteyen bu âyetin hükmünü miras âyetinin kaldırdığı iddia edilmektedir. Hâlbuki miras âyetinin kendilerine belirli pay getirdiği akraba dışında kalanlara vasiyet mecburiyetini devam ettirdiğini, vasiyet âyetinin kapsamını daraltarak yürürlükte bıraktığını düşünmek, âyetleri böyle yorumlamak ve uzlaştırmak mümkündür.” Müelliflerin

“Bu âyet, başta anne-baba olmak üzere, kadın erkek ayırımı yapmadan bütün akrabaya vasiyet etmenin gerekli bulunduğunu ifade ederek müminleri, daha sonra gelecek olan miras hükümlerine hazırladı. Nisâ sûresindeki miras âyeti, zaten mirastan pay almakta olan bu erkekleri doğrudan zikretmeksizin kadın akrabayı da mirasa dâhil etti. Anılan miras âyeti ve onu tamamlayan diğer âyetlerle hadisler değiştirilemez hak ve paylar şeklinde mirasın nasıl paylaşılacağını belirlemiştir. Hz. Peygamber’in Vedâ haccında, “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, artık vâris olana vasiyetle mal bırakmak yoktur” buyurmasıyla mirastan belli hakkı olan akrabaya vasiyetle mal bırakılamayacağı anlaşılmıştır.⁸⁸

Bu yorumu tahlil ettiğimizde Kur’an Yolu müelliflerinin -vasiyetin hükmü hariç- cumhura yakın şeyler söylediğini görmekteyiz. Diğer bir deyişle vasiyet ve mirasla alakalı hükümlerin oluşumunda tedrici bir metottan söz edip miras ayetleri ve Hadis’i Şerif’in belirleyici konumundan bahsetmeleri yukarıda zikrettiğimiz birçok müfessir tarafından nesih olarak isimlendirilmektedir.

Kur’an’da neshin vaki olmadığını söyleyen M. Zeki Duman⁸⁹ (ö. 2013), vasiyet âyeti bağlamında neshi kabul etmemektedir. Vasiyet âyeti ile miras âyetlerinin cem ve te’vili noktasında sarih bir açıklama yapmayan Duman, miras âyetlerinde “Vasiyet yerine getirildikten ve borç ödendikten sonra...” ifadesinin dört defa tekrar edildiğini belirterek şu ifadelerle yorumunu bitirmektedir:

“Bundan da anlaşılıyor ki, ölünün bıraktığı malın, vârislerin yakınlık derecelerine göre taksim edilmesi, şayet varsa, “...ancak, vasiyeti yerine getirildikten ve borcu ödendikten sonra...” arta kalan mal üzerinden yapılacaktır. Resulüllah (s.a.v.)’in: “...Vâris için vasiyet yoktur.” hadisi, şayet sahih ise, ispatı mümkün olmayacak bir iddia ile ortaya çıkan vârisler hakkında olabilir. Söz gelişi kardeşlerden birinin çıkıp herhangi bir şahit veya delil olmadığı halde: “Şu tarlayı veya şu dükkânı babam bana vasiyet etmişti, demesi gibi...”⁹⁰

bu sarih beyanlarına istinaden bu ayete yorumlarını “Mensuh Olduğunu Kabul Etmeyenler” başlığı altında vermeyi uygun gördük. (Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/35.)

⁸⁸ Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/273.

⁸⁹ M. Zeki Duman Dihlevî’ye göre mensuh kabul edilen beş âyeti ele aldığı çalışmasında şöyle söyler: Bakalım ki, “Geleneksel Nesh Anlayışına” göre de bu âyetler gerçekten mensuh sayılabilir mi? Neshi kabul edenlerin şart olarak ileri sürdükleri ve yukarıda yedi madde halinde kaydettiğimiz ilkeler çerçevesinde meselenin eleştirisini yapacağız. Bizce, tartışılmakta olan nesh konusunda tatmin edici bir kanaate varabilmek için yapılması gereken en önemli ve en son çalışma bu olacaktır... Hani derler ya “Halep oradaysa arşın buradadır...” (Mehmet Zeki Duman, “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen Ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, *Bilimname* 7/17 (2009), 41-42.)

⁹⁰ Duman, “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, 46; Mehmet Zeki Duman, *Be’ânü’l-Hak*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008), 3/82-83.

Dihlevî'nin el-Fevzû'l-Kebîr'ine şerh yazan Hindistanlı âlim Müftî Sa'id Ahmed Palanpûrî⁹¹ (ö. 2020) de bu âyetin mensuh olduğunu kabul etmemekte ve bana göre bu âyette şöyle bir vecih vardır diyerek şu açıklamayı yapmaktadır:

“Eğer mûris/miras bırakan kişi evlatlarının mirası Allah'ın emrettiği şekilde taksim etmeyeceklerinden ve ölümünden sonra vârislerin birbirlerine karşı haksızlık yapacaklarından korkarsa o takdirde bütün vârislere Allah'ın taksimatına uygun olarak vasiyette bulunması vacip olur. Muris bu vasiyetine başkalarını şahit tutar. Hatta mahkemede/noterde bu vasiyetini tescil ettirir ki ölümünden sonra vârislerden hiç birisi diğerine haksızlık yapmasın. Bu âyet bu şekilde te'vil edildiği takdirde bu âyetle miras âyetleri arasında herhangi bir çelişki kalmaz. “...*Vârise vasiyet yoktur.*” hadisi ise bu bahsin dışında kalır. Hem bu tevcih âyetin siyakına da münasiptir. Çünkü öncesinde kısastan bahseden âyetler yer almaktadır. Allah kısastan bahseden âyetleri zikredince devamında insanların fesadına ve kıtaline sebep olabilecek yolları kapatan –örneğin büyük bir mal bırakan murisin vârisleri arasında meydana gelebilecek çatışmayı önlemek için malını Allah'ın taksimatına uygun vasiyette bulunması gibi- hükümler vaz ederek sahîh tedbirler zikretmiştir. Kitabının esrarını en iyi bilen Allah'tır.”⁹²

Kur'an'da mensuh âyet olmadığını iddia eden M. Sait Şimşek,⁹³ bu âyetle miras âyetleri arasında çelişki olmadığını, olsa olsa vasiyet âyetindeki mücmel ifadenin miras âyetleriyle tebyin edildiğini, dolayısıyla vasiyet âyetiyle miras âyetlerinin aynı anda uygulama alanı bulduğunu ve bu âyetler arasında herhangi bir nesih olmadığını söylemektedir. Âyetten çıkan hükümler noktasında, ölen kişinin malının üçte birinden mirasçı olmayan akrabalarına ve herhangi bir sebeple mirasçı olamayan vârislere vasiyet edebileceğinin bütün mezheplerin ittifak ettiği bir husus olduğunu belirtmiş, ancak âyetteki örfe uygun kaydından vasiyet eden kişinin mirasçılara haksızlık yapmamak şartıyla mirasçı durumunda olan akrabalarına da vasiyette bulunabileceği kanaatini taşıdığını ifade etmiştir.⁹⁴ Görüldüğü gibi Sait Şimşek bu âyet bağlamında “...*Vârise vasiyet yoktur.*” hadisine hiç temas etmemiş ve vârise vasiyet edilebileceği hususunda cumhûra muhalefet etmiştir.⁹⁵

6.3. Değerlendirme

⁹¹ Bu makale kaleme alınırken hayatta olan Müftî Sa'id Ahmed Palanpûrî (ö. 19 Mayıs 2020) Hindistan Diyobend Dârü'l-'Ulûm Medreselerinin baş hocasıydı. 2016 yılında bir konferans vesilesiyle kendisini tanımış, soru-cevap kısmında kendisine Kur'an'da mensuh âyet olup olmadığını sormuştum. Cevaben Kur'an'da mensuh addedilen bütün âyetleri te'vil ettiğini ve Kur'an'da mensuh âyet olmadığı kanaatinde olduğunu söylemişti.

⁹² Sa'id Ahmed Palanpûrî, *el-'Avnu'l-kebîr şerhu'l-fevzi'l-kebîr* (Mektebetü Hicâzi Diyobend, ts.), 140-141.

⁹³ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 339-352; Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 79, 90.

⁹⁴ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/204-205.

⁹⁵ Süleyman Ateş, M. Zeki Duman ve M. Sait Şimşek'in nesih hakkındaki görüşlerinin detaylı tahlil ve eleştirisi için bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*.

a) Cemâleddin Kâsımî, Muhammed Reşîd Rıza, Merâğî, Abdullah Bubi, Mevdûdî, Süleyman Ateş, M. Zeki Duman, Sa'id Ahmed Palanpûrî ve M. Sait Şimşek vasiyet âyetinin mensuh olmadığını açık bir şekilde tasrih etmişler ancak te'vili noktasında farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Örneğin;

a1) Kâsımî, vasiyet âyetinde kastedilen vasiyet ile miras âyetinde belirlenen payların vârislere vasiyet edilmesinin murâd edildiğini söylerken,

a2) Reşîd Rıza, Merâğî, Abdullah Bubi, vasiyet âyetinin anne-baba ve yakınlardan vâris olamayanlara tahsis edilmesinin mümkün olduğu görüşündedir.

a3) Mevdûdî, vasiyet âyetinin mensuh olmadığını söylemekle birlikte âyet bağlamında tedrici bir hüküm metodundan bahsederek cumhura yakın şeyler söylemektedir.

a4) Süleyman Ateş, miras âyetlerinin kişinin kendisinden sonraya bıraktığı malın vârisler arasındaki taksimini belirlediğini, vasiyetin ise kişinin sağlığında iken malı üzerindeki tasarrufu olduğunu, dolayısıyla miras âyetleriyle vasiyet âyeti arasındaki neshe dair haberlerin aslının olmadığını ifade etmiştir.

a5) M. Zeki Duman, miras âyetlerindeki "*Vasiyet yerine getirildikten ve borç ödendikten sonra...*" ifadesinin vasiyetin önce mirasın sonra olduğuna delaletiyle, örfe uygun yapılan vasiyetin muttakiler için bir vecibe olarak devam ettiğini ve vasiyet âyetinin mensuh olmadığını beyan etmiştir.

a6) Sa'id Ahmed Palanpûrî, vasiyet âyetini miras bırakan kişinin vefatından sonra vârislerin Allah'ın kitabına göre davranmayıp birbirlerine karşı haksızlık yapacaklarından korkarlarsa, bu takdirde miras âyetinde belirlenen hükümlere göre vasiyette bulunmasının vacip olacağı şeklinde te'vil ederek nesih dairesinden çıkarmıştır.

a7) M. Sait Şimşek, vasiyet âyetiyle miras âyetlerinin aynı anda uygulama alanı bulduğunu ve aralarında nesih olmadığını ifade ederken, âyetten çıkarılan fıkhi hükümler noktasında cumhurun görüşüne muvafakat etmekle birlikte sadece vârise vasiyet edilebileceği hususunda ayrı düşünmektedir.

b) Hamdi Yazır ve İbn Âşûr, vasiyet âyetinin miras âyetleriyle mensuh olduğu kanaatindedir. Onlara göre anne-baba ve akrabaya vasiyetle birlikte âyetteki vucûbiyet de mensuhtur.

c) Seyyid Kutub, âyetin mensuh olup olmadığına dair bir açıklama yapmamış ancak âyeti cumhurun görüşüne muvafık yorumlamıştır.

d) İzzet Derveze bu âyetin tefsirinde vahyin aşamalı inişinden bahsetmiş, miras âyetleri ve Hz. Peygamberin konuya ilişkin hadisinin sadece vârisler içinde iki guruba ilişkin vasiyet hükmünü neshettiği diğer akrabalara ilişkin vasiyet hükmünün yürürlükte olduğu görüşünü benimsemiştir.

e) Kur'an Yolu müellifleri, vasiyet âyetini cumhurun görüşüne uygun yorumlamışlar ancak herhangi bir nesihden bahsetmemişlerdir.

SONUÇ

Vasiyet âyetinin mensuhiyyetine dair sahâbeden günümüze devam edegelen muhtelif yorumların tespit ve tahlilini ele aldığımız bu çalışmada varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Vasiyet âyeti fikhî bir hüküm içerdiği içindir ki, söz konusu âyetin ümmetin uygulamasıyla paralel bir şekilde yorumlanması, diğer bir deyişle bu âyeti kerimenin salt tefsir ilminin konusuna hasredilmeyip disiplinler arası bir sentez yapılması önem arz etmektedir. Çünkü vakiadan bağımsız yapılacak yorumdan fayda hâsıl olmayacaktır.

2. Adına ister nesih, ister takyid, ister tahsis denilsin, vasiyet âyetiyle miras âyetleri arasında bir alakanın varlığı aşikârdır. Sahâbe ve tâbiîn başta olmak üzere bu hususta kelâm eden ulemanın çoğunluğunun bu âyetler arasında ilişki kurması bunun en büyük delilidir.

3. Nesihle alakalı âyetleri değerlendirirken mutekaddimûn ile müteahhirûn ulemanın kavramlara yüklediği anlamları göz önünde bulundurmamak önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle, neshin kavramlaşma sürecindeki değişimini göz ardı ederek mutekaddimûn ulemanın yorumlarını değerlendirmek isabetli sonuçlara ulaştırmayacaktır.

4. Sahâbe ve tâbiîn ulemasının vasiyet âyeti hakkındaki yorumlarını, Şâtıbî ve Dihlevî'nin de dikkat çektiği gibi, neshin istilâhî anlamıyla değil âmmin tahsisini, mücmelin tebyînini veya mutlakin takyîdini de kapsayan geniş anlamıyla değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim İbn Abbas'ın bir rivâyette "bu âyet şu âyetlerle mensuktur" deyip, diğer bir rivâyette "hisse sahibi olan anne-baba ve yakınlar neshedilmiştir" demesi bu durumu teyit etmektedir.

5. Klasik dönemde Kur'an'da neshi kabul etmeyen ilk âlim olarak Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ismi öne çıkmaktadır. Ancak Safedî de klasik dönemde Kur'an'da neshi kabul etmeyen bir başka âlimdir. Diğer taraftan çağdaş dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda bu iki âlimden başkalarının da bu görüşte olabileceği zikredilmektedir.

6. Neshi kabul eden sünnî müfessirler vasiyet âyetini farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bir kısmı miras âyetleriyle, bir kısmı Hadisi Şerif ile mensuh olduğunu kabul ederken diğer bir kısmı da vasiyet âyetinin mensuh olmadığını iddia ederek miras âyetleriyle arasını te'vil ederek cem etmeye çalışmışlardır.

7. Şiî müfessirler, vasiyet âyetinin tefsirinde çoğunlukla neshi ve bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen hadisi sahih kabul etmemişlerdir. Kendi rivâyet tefsirlerinde vasiyet âyetinin mensuh olduğuna dair imamlardan yapılan nakillere

rağmen önemli Şîî müfessirler bu rivâyetlere itibar etmeyip müstakil davranmayı tercih etmişlerdir. Sadece Tabatabâî âyette kısmî nesh olduğundan bahsetmiştir.

8. Birçok müfessir ve fakih tarafından vasiyet âyetinin nâsihi kabul edilen ve meşhur hadis kaynaklarında da nakledilen bir hadisin bir kısım müfessirler tarafından senet ve metin tenkidi yapılmaksızın indi yorumlarla zayıf kabul edilmesi ilmi bir üslup değildir. Her ne kadar bazı tarikleri eleştirilmiş olsa da çoğunluk ulemanın bu hadisin sıhhati ve mamulün bih olması noktasında ittifakı söz konusudur. Hâlihazırda ümmet içinde cari olan vasiyet uygulaması da bu hadisin muhtevasına uygundur.

9. Vârislere vasiyeti nehyeden hadis, vasiyet âyetleri ile miras âyetlerinin te'vili ve cemi noktasında kritik önemi haizdir. Bu sebeple vasiyet âyetinin mensuh olduğunu kabul eden müfessirlerin çoğunluğu bu hadisi kabul ve amel etme eğilimi gösterirken vasiyet âyetinin mensuh olmadığını iddia eden müfessirler ilgili hadisin âhâd haber olduğunu veya Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini söyleyerek hadisle amel etmemeyi tercih etmişlerdir.

10. Çalışmamızda dikkat çeken bir husus da vasiyet âyetini tefsir eden müfessirlerin bir kısmı âyetin fikhî yönüne temas etmemişlerdir. Örneğin; vasiyet âyetinin mensuh olmadığını söyleyen müfessirler, anne-babanın gerek vasiyetle gerekse de vâris olarak terekeden mal alıp alamayacağına değinmemiş, vasiyetin vacip mi mendup mu olduğu hususunda da yorum yapmamışlardır.

11. İlgili başlıkta sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinden yaptığımız nakillerin çoğunda vasiyet âyetinin miras âyetlerinden önce nazil olduğu sarih bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Reşid Rıza tarafından ileri sürülen vasiyet âyetinin miras âyetlerinden önce indiğine dair karine olmadığı iddiası delilden yoksundur.

12. Nesih, tefsir ve fıkıh ilminin müşterek konusudur. Müfessirler nesihle alakalı âyetlerin tefsiri bağlamında konuya temas ederken müctehitler âyetlerden çıkan hükümler noktasında meseleye müdahil olmuşlardır. Bu kadar çok bileşeni olan muhtelifün fih bir konuda "bizce, tartışılmakta olan nesh konusunda tatmin edici bir kanaate varabilmek için yapılması gereken en önemli ve en son çalışma bu olacaktır... Hani derler ya "Halep oradaysa arşın buradadır..." gibi kesinlik ifade eden lafızlar kullanmak isabetli değildir.

13. Yakın döneme kadar sünnî müfessirlerin çoğunluğu vasiyet âyetinin mensuh olduğunu kabul edip detaylarında ihtilaf ederlerken; yakın dönem müfessirlerin çoğunluğu, bu âyeti -Kur'an'da mensuh olmadığı görüşleriyle paralel olarak- bir şekilde te'vil ederek nesih dairesinden çıkarmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de zaman zaman kimi müfessirlerce mensuh addedilen yorumlara düşmekten kurtulamamışlardır.

14. Kur'an'da mensuh âyet vardır veya yoktur tartışması özden öte kavram/lafız ihtilafına dayanan bir konudur. Vasiyet âyeti örneğinde de görüldüğü üzere Kur'an'da mensuh âyet yoktur diyenler ile vardır diyenlerin ilgili âyete dair

yorumlarında benzer şeyleri söyledikleri veya aynı neticeye varan söylemlerde buldukları görülmektedir.

Gelinen noktada bir kez daha vurgulamak gerekir ki teorik olarak Kur'an'da neshin varlığını inkâr etmek pratikte aynı sonuçları vermemektedir. Vasiyet âyeti üzerinden yorumladığımızda, Kur'an'da neshi kabul etmeyen Ebû Müslim bile, âyetin te'vilinin üçüncü şıkında tahsisten bahsederek bir bakıma neshe düşmüştür. Yakın dönem müfessirlerinde de bu durumu görmek mümkündür. Dolayısıyla teorik konular uygulama da göz önünde bulundurularak değerlendirilirse hem daha isabetli sonuçlara ulaşmak hem de daha ayağı yere basan hükümler elde etmek mümkündür. Nitekim zaman zaman neshi kabul etmeyenler tarafından "şayet ihtilaf olduğu kabul edilecek olsa," "hadis sahih kabul edilse bile" gibi farazi ifadeler kullanılması aslında teoride savundukları görüşlerle pratikte çelişki yaşadıklarını ima etmektedir.

Vasiyet âyetinin tarihsel serencamını tahlil etmeye gayret ettiğimiz bu çalışmada kendi kanaatimizi beyan sadedinde şunu ifade etmek istiyoruz;

Vasiyet, cahiliyye toplumunda var olan bir uygulamadır. İslâm hukuku bu uygulamayı ilga etmemiş bilakis ıslah ederek devam ettirmiştir. İslah sürecinde tedrici bir usul takip edilmiş, bu noktada Şâri'nin ilk beyanı vasiyet âyeti ile gerçekleşmiştir. Vasiyet âyeti, anne-baba ve akrabaların büyük çoğunluğu müşrik olan Müslümanlara genel bir çerçeve çizmiştir. İslâm yayılıp müşrik anne-baba ve yakınlar peyderpey Müslüman olunca, bu sefer de vasiyet âyetindeki mutlaklık miras âyetleriyle takyid edilmiş veya umumiyet tahsis edilmiş, böylece vasiyet hükmü vasiyet âyetinin kapsamında kalan kişiler için -vacip olmamak kaydıyla- devam etmiştir. Hz. Peygamber'den veda haccında nakledilen Hadis-i Şerif ise ıslah sürecinin tetimmesi olmuş ve vârislere vasiyet hususunda ortaya çıkabilecek muhtemel yanlış anlaşımaların önü kapanmıştır. Nitekim hâlihazırda İslâm ümmetinin içtihatlarıyla amel ettiği müçtehit imamların görüşleri de bu minvaldedir.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat, 1993.
- Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'anî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 33 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/552-555. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'da Nesh Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerim'i Nesh Etmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 85-113.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsirü'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu'at, 1. Basım, 1991.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'da Mensuh Ayetlerin Sayısı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 33-74.
- Palanpûrî, Ahmed Said. *el-'Avnu'l-Kebîr Şerhu'l-Fevzi'l-Kebîr*. 1 Cilt. Mektebetu Hicazi Diyobend, ts.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 3 Cilt. Şam, Beyrut: Daru'r-Reşîd, Müessesetü'l-İman, 1. Basım, 2000.
- Bubi, Abdullah. *Kur'an'da Nesh*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-. *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrülislam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b İsmail. *el-Câmiü's-sahih*. thk. Şuayb Arnaut, Adil Mürşid. 5 Cilt. Dımaşk : Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2011.
- Büyük, Enes. "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı". *EskiYeni* 42 (20 Eylül 2020), 881-907. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.753962>

- Cennet, Mehmet Zülfi. "Tahir b. Âşûr'un Teorik ve Pratik Nesh Anlayışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 171-201. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd/237896>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şiî Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs : tertîbü's-suver hasebü'n-nüzûl*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*. Kahire: Daru's-Sahve, 2. Basım, 1407.
- Dinç, Ömer. "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi". III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I*. 203-219, ts.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyanu'l-hak*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Duman, Mehmet Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri". *Bilimname* 7/17 (2009), 9-50.
- Ebüsüûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Büyük, Enes. "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı". *Eskiye / 42* (2020), 881-907.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-A'lemiyye, 2010.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Rağîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İsmail, Şa'ban Muhammed. *Nazariyyetü'n-nesh fi's-şerâii's-semâviyye*. Kahire: Dâru's-Salam, 1988.
- Karadağ, Ahmet. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Nesh Anlayışı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 149-168. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/538874>
- Karaman, H. vd. *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2005.
- Kâsımî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1957.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de Mensuh Ayetler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 205-220.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Hukuku Açısından Mirasçılar Lehine Yapılan Vasiyetler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 453-472.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1. Basım, 2002.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Daru's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Tahkik: Fatma Yusuf Heymi. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Muğniye, Muhammed Cevad. *et-Tefsirü'l-kaşif*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Envar, ts.

- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Tarîhi'l- Arabî, 2. Basım, 2002.
- Nehhas, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'âni'l-kerim*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2013.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2005.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsirü'l-menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Safedî, Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Merkezü Hicr li'l-Buhusi ve'd-Dirasati'l-arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2. Basım, 2006.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakat fi usûli'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî yorumu: İbn Atıyye ve Tabresî örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz tefsir problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbû'ât, 1997.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Uyar, Mazlum. *Şîh Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Fıkha Ve Neshe Yaklaşımı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 10/40 (2015), 321-335. <https://doi.org/10.9761/JASSS3129>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1407.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim : dirase teşriyye, tarihiyye, nakdiyye*. 2 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefa, 3. Basım, 1987.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

**Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların
Analizi**

The Analyses of Warnings Made in the Holy Qur'an to the Prophets Except for
Muhammad

Mehmet Zeki DOĞAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Presidency of Religious Affairs
Van/Turkey

mehmetzekidogan@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-3328-7565

Atıf: Doğan, Mehmet Zeki. "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki
Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 102-135

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.908039>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi

Öz: Yüce Allah, insanları doğru yola iletmek ve onları kötülüklerden sakındırmak için peygamberler göndermiştir. Onlar Allah'tan aldıkları bu kutsal görevi günahlardan uzak durarak ve ümmetlerine örnek olacak şekilde eksiksiz ifa etmişlerdir. Ancak beşer olmaları hasebiyle peygamberlerden de bazen küçük hatalar sâdır olabilmiş ve Kur'ân'da onların bu hatalarından ötürü uyarıldıkları beyân edilmiştir. Ayetlerden anlaşıldığına göre peygamberlerin bu şekilde uyarılmaları, onların resûllüğüyle değil, doğrudan içtihatlarla dayanarak evla olanı terk etmeleriyle ilgilidir. Peygamberlerin bu uyarıları, onların resûl yönleriyle değil, doğrudan içtihatları sebebiyle evla olanı terk etmeleriyle ilgilidir. Neticede Allah'ın, onları bu hataları üzerinde bırakmayarak doğru yönde uyarmış olduğu açıktır. Peygamberler ise yapılan bu uyarılar karşısında en ufak bir ihmale kapılmadan gösterilen doğruya yönelerek kemale ermişlerdir. Bu çalışmada ilk önce peygamberlere yapılan uyarıların anlaşılmasında en etkin amillerden biri olan ismet sıfatının kavramsal içeriği ile ilgili kelâmî mezheplerin görüşleri ve itâb kavramı incelenmiş, ardından da Kur'ân'da yaptıkları hatalarından dolayı pişmanlık duyan ve bu yönde uyarıldıkları zikredilen peygamberlerden Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân ve Hz. Yûnus'a yapılan itâb âyetleri mümkün mertebe mezhebî tartışmalara dalmadan analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Peygamberler, İsmet, Hata, Uyarı.

The Analyses of Warnings Made in the Holy Qur'an to the Prophets Except for Muhammad

Abstract: Almighty Allah sent prophets to guide mankind to the right path and forbid them from sins. Thus, the prophets precisely performed this holy mission they received from Allah by staying away from sins so that they would set an example to their ummah. However, since the prophets are human, sometimes, they also made some slight mistakes; and it is stated in the Qur'an that they therefore were warned due to these mistakes. As can be understood from the verses, the warnings made to the prophets are not related to their prophethood but to their abandonment better decision based on their direct ijtilhad. As a result, it is clear that Allah did not leave them on their mistakes but warned them in the right direction. And, in the face of these warnings, the prophets also attained perfection by turning to the truth without showing slightest negligence. In this study, the concept of itâb and the views of Kalam sects related to conceptual content of virtue attribute, one of the most effective agents in comprehending the warnings made to the prophets was initially investigated, and then, the verses in which warnings are clearly mentioned in Qur'an about prophets such as Adam, Noah, Moses, David, Solomon and Jonah, who made faults and regretted them, were tried to be analyzed without engaging in sectarian disputes as much as possible.

Keywords: Qur'an, Prophets, Virtue, Mistake, Warning

تحليل التحذيرات الواردة في القرآن للأنبياء غير محمد صلى الله عليه وسلم

الخلاصة: لقد أرسل الله سبحانه وتعالى الأنبياء لإهداء الناس إلى الصراط المستقيم وابعادهم عن الشر. وقد أدى الأنبياء هذا الواجب المقدس الذي تلقوه من الله ليكونوا قدوة لأمتهم واجتنابهم عن الذنوب. ومع ذلك، بما أن الأنبياء هم بشر، فقد ظهرت منهم أحياناً بعض الأخطاء البسيطة؛ وبسبب هذه الأخطاء قد حذرهم الله في القرآن. إن التحذيرات التي وجهت للأنبياء لا تتعلق بجانب نبوتهم بل بتركهم القرار الأفضل بسبب اجتهادهم. إلا أن الله تعالى لم يتركهم على هذه الأخطاء بل حذرهم. ولقد وصل الأنبياء إلى الكمال باللجوء إلى الحق دون إظهار أي نقص في مواجهة هذه التحذيرات. في هذه الدراسة، سنناقش أولاً آراء الفرق حول مفهوم العصمة التي أكثر فاعلية في فهم التحذيرات التي وجهت للأنبياء ومفهوم العتاب. وبعد ذلك قد تحاولت الآيات التحذيرية للأنبياء الذين ظهرت أخطاؤهم في القرآن وندموا على أخطائهم كأدم ونوح وموسى وداود وسليمان ويونس بما لا يدخل في نقاشات طائفية قدر الإمكان.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الأنبياء، العصمة، الخطأ، الإنذار

GİRİŞ

Yüce Allah, insana akıl, irade ve düşünme gibi birçok yetenek vermiş, bununla birlikte lütfunun ve rahmetinin bir sonucu olarak her topluma kendi içlerinden peygamberler seçip göndermiştir.¹ Peygamberler de Yüce Allah'ın bahşettiği bu kutsal görevi hakkıyla ifa etmiş ve insanları doğru yola davet etmişlerdir. Peygamberler insanları hakka davet ederken terğîb ve terhîb yöntemine başvurarak iman edip sâlih amel işleyenleri cennetle müjdelemiş, inkâr edenleri ise cehennem azabı ile uyarılmışlardır.² Böylece peygamberler insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını hem tebliğ etmişler hem de uygulamalı olarak onlara örnek ve rehber olmuşlardır.

Peygamberleri bizlere en doğru ve en sağlam bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm anlatmaktadır. Zira insan ürünü olan her şeyde hata ve yanılma ihtimali varken, İlâhî kaynaklı olan Kur'ân-ı Kerîm'de ise hata ve yanılma yoktur. Bu nedenle peygamberlerle ilgili bilgileri doğru anlamının en güzel yöntemi Kur'ân'a başvurmaktır. Çünkü Kur'ân'daki bilgiler sağlam, objektif ve abartısızdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "resûl" ve "nebî" sözcükleriyle ifâde edilen Peygamber kelimesi, Farsça'da "haber getiren" anlamında olup ilk dönemlerden itibaren bu şekilde Türkçe'ye geçmiştir.³ Kur'ân'da türevleriyle birlikte seksen defa geçen "nebî"

¹ Fâtır 35/24.

² en-Nisâ 4/165; el-En'âm 6/48.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257.

kelimesi⁴, sözlükte “haber veren, doğru yol,⁵ makamı yüksek ve yüce olan” anlamlarına gelmektedir.⁶ Kavram olarak da “Yüce Allah’tan haber alan,⁷ O’nunla akıl sahibi kulları arasında elçilik yapan,⁸ melek aracılığıyla kendisine vahiy verilen, kalbine ilham edilen veya sadık rüyalar gören⁹” insanlara denir. Sözlükte “gönderilen, risâlet görevini ifâde eden,¹⁰ sözü ve mesajı taşıyan”,¹¹ anlamına gelen “resûl” kelimesi de türevleriyle beraber Kur’ân’da beş yüzden fazla geçmektedir.¹² Dinî literatürde ise “Yüce Allah’ın bütün mahlukata hükümlerini tebliğ etmek için kendisine melek aracılığıyla yeni bir kitap gönderdiği insana “resûl” denir.”¹³ Resûl kelimesi Kur’ân’da genellikle peygamberler¹⁴ bazen melekler¹⁵ bazen de peygamber ve sahâbesi¹⁶ için kullanılmaktadır.¹⁷

Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Seyyîd Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) gibi bazı İslâm âlimleri resûl ve nebî kavramları arasında fark olduğunu, her resûlün nebî olduğunu ama her nebînin resûl olamadığını ifâde etmişlerdir. Kendisine yeni bir kitap gönderilene resûl, önceki bir resûlün kitabını tebliğ edene ise nebî dedikleri için resûlün nebîden daha üstün olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ Âlimler bu kavramlar arasında bir ayırım yapmışlarsa da Kur’ân’da da böyle bir fark bulunmamaktadır. Zira resûl ve nebî kavramlarının yer aldığı âyetler birlikte değerlendirildiğinde bu iki terimin kitap, hüküm, hikmet, uyarıcı ve müjdeleyici gibi ortak özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Kur’ân’da

⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfhehres li Alfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-‘Arabî, ts), 686-687.

⁵ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrâî (b.y.: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.), 4/179.

⁶ Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi’l-Kur’ân*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), “nebî”, 958-961; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, ts), “nebî”, 1/162.

⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/179; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “nebî”, 1/162.

⁸ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi’l-Kur’ân*, “nebî”, 960.

⁹ Ebî Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Curcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), “nebî”, 235.

¹⁰ Curcânî, *et-Ta’rifât*, “resûl”, 113; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “resûl”, 11/281.

¹¹ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi’l-Kur’ân*, “resûl”, 398.

¹² Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfhehres li Alfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, 313-320.

¹³ Curcânî, *et-Ta’rifât*, “resûl”, 113; “nebî”, 235.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/144; el-Mâide 5/67; el-En’âm 6/48; et-Tevbe 9/128; eş-Suarâ 26/16.

¹⁵ Hûd 11/77, 81; el-Ankebût 29/31; ez-Zuhruf 43/80; el-Mürselât 77/1; et-Tekvîr 81/19.

¹⁶ el-Mü’minûn 23/51.

¹⁷ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi’l-Kur’ân*, “resûl”, 398.

¹⁸ Curcânî, *et-Ta’rifât*, “resûl”, 113-114; “nebî”, 235.

resûllere kitap verildiği belirtildiği gibi¹⁹ nebîlere de kitap,²⁰ kitap ile birlikte hikmet²¹ verildiği ifade edilmektedir.

Kur'ân'da geniş yer tutan önemli konulardan biri, peygamberler hakkında bilgi veren kıssalardır. Peygamberlerin bir kısmının kıssaları Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiş, bir kısmının ise zikredilmemiştir.²² Kıssaları hakkında bilgi verilen Peygamberlerden yirmi beş tanesinin ismi Kur'ân'da geçmektedir.²³ Ayrıca Kur'ân'da Zülkarneyn,²⁴ Lokmân²⁵ ve Üzeyr²⁶ hakkında da bilgi verilmektedir. Ancak bu üç kişinin peygamberliği hakkında âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır.²⁷ Aynı zamanda Kur'ân bütün peygamberlerin aynı dereceye sahip olmadığına da dikkat çekmektedir.²⁸ Nitekim onların içinde azim sahibi olan büyük peygamberler bulunmaktadır.²⁹

Kur'ân'da yer alan önemli meselelerden biri de peygamberleri uyarıcı âyetlerdir. Bu uyarılar, peygamberlerin beşer yönünü ortaya koymakta ve bunun nasıl anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira peygamberlerin resûl ve beşer yönüyle iki önemli özellikleri bulunmaktadır. Resûl yönleri, peygamberlerin daha çok ismet sıfatıyla ilgilidir. Yeme, içme, kalkma, oturma, evlenme ve hastalanma gibi beşerî yönleri de peygamberlerin içtihatları ile ilgilidir. Peygamberleri doğru anlamının en güzel yolu, bu her iki yönü birlikte idrak etmektir. Bir yönü diğeri adına görmezlikten gelmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çağımızda bu çizgiyi aşan ve onları olduğundan fazla kutsayan yaklaşımlar için Kur'ân en güzel ölçüttür. Böylece onlar, indirgemeci ve yüceltici yaklaşımlardan da korunmuş olmaktadır.³⁰

¹⁹ el-Hadîd 57/25.

²⁰ el-Bakara 2/213.

²¹ Âl-i İmrân 3/81.

²² en-Nisâ 4/164.

²³ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Beyrut: Dâru İhya-ı't-Türâsi'l-'Arâbî, 1997), 1/513.

²⁴ el-Kehf 18/83.

²⁵ Lokmân 31/12-13.

²⁶ et-Tevbe 9/30.

²⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 10/208-209; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî, İbrâhîm el-Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 11/45; Muhammed Tâhir b. 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts), 10/69.

²⁸ el-Bakara 2/253.

²⁹ el-Ahkâf 46/35.

³⁰ Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Bazı Nitelikleri Açısından Kur'ân-ı Kerîm'de Kendisini Uyarıcı Âyetlerin Analizi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 435.

Konuya katkı sunma adına bu çalışmada peygamberlerin hem resûl hem de beşer yönünü dikkate alarak uyarı âyetleri tahlil edilmektedir.

Çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde burada Hz. Muhammed dışındaki peygamberleri uyarıcı âyetler analiz edilmektedir. Zira ülkemizde Hz. Peygamber hakkındaki uyarı âyetlerini analiz eden birçok çalışma bulunmaktadır.³¹ Ancak ülkemizde geçmiş peygamberlere yönelik uyarı içeren âyetleri konu alan çalışmaların bulunmaması ve bu açıdan yapılan çalışmalara katkı sağlayacak olması yönüyle, bu araştırma ayrı bir önem taşımaktadır. Bu yüzden peygamberleri uyarıcı âyetleri daha doğru anlayabilmek için öncelikle onlarda bulunması gereken ismet sıfatının içeriği ve boyutu üzerinde durulacaktır.

1. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

İslam inancına göre peygamberler, insanlar arasından seçilmiş en üstün şahsiyetlerdir. Peygamber olmaları hasebiyle de diğer insanlardan üstün bazı özelliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bunların başında da ilâhî vahye mazhar olmaları gelmektedir. Ayrıca risâlet görevlerini tam manada yapabilmeleri için doğruluk manasına gelen sıdk, güvenilirlik anlamındaki emânet, aldığı vahyi insanlara ulaştırma manasındaki tebliğ, akıllı olmayı ifâde eden fetân ve günahsız anlamına gelen ismet gibi sıfatlara da sahip olmaları gelmektedir.³² Peygamberlerde bulunması zorunlu olan bu sıfatların nüvesini ise ismet sıfatı teşkil etmektedir.

Sözlükte “yakalamak, alıkoymak, yapışmak³³ ve kötülüklerden korumak”³⁴ gibi anlamlara gelen ismet sözcüğü *عصم* fiilinden türemiş bir isimdir. Terim olarak da

³¹ Abdülbaki Turan, “Kur’ân-ı Kerîm’deki İtâb Âyetleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 56-75; Mesut Okumuş, “Kelâm-ı İlâhî Oluşunun Kanıtı Olarak Hz. Peygamber’e Yönelik Uyarı ve Tehditler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006), 27-49; Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Bazı Nitelikleri Açısından Kur’ân-ı Kerîm’de Kendisini Uyarıcı Âyetlerin Analizi”, 435-466; Recep Demir, “İtâb Âyetlerinin Şîî Yorumu: Taâtâbâi Örneği”, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 1047-1082; Süleyman Pak, “Kur’an’da Hz. Peygamber’in Günah İşleme İmkânı (Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017), 641-669; Serikjan Kendibay, “Kur’an’da İtâb Âyetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber (s.a.s)’e Yapılan Uyarılar”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 31-49; Ahmet Özdemir, “Fahreddin Râzî’de Peygamberlerin İsmet Meselesi”, *Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-212.

³² ‘Abdusselâm b. İbrâhîm el-Lekkânî, “*Şerhu Cevhereti’t-Tevhid*”, Muhammed Muhyeddîn b. ‘Abdulhamîd’in en-Nazmu’l-Ferîd bi Şerhi Cevhereti’t-Tevhid ile birlikte (Mısır: Matbatu’sa’ade, 1955), 178-181.

³³ İsfahânî, *Müfredâtü Elfazı’l-Kur’ân*, “asm”, 661.

³⁴ Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 1/313; Ebî Hüseyin ‘Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dârü’l-Fıkr, 1979), 4/331; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “asm”, 12/403.

“Yüce Allah'ın, peygamberlerini temiz bir yaratılışa sahip kılmak, bedensel üstünlüklerle donatmak, onlara zafer nasip etmek, iç huzur vermek ve başarı vermek suretiyle kendilerini korumak” anlamlarına gelmektedir.³⁵ Bu tanıma göre, peygamber olacak kişinin daha küçük yaştan itibaren gözetildiği, ruhî, bedenî ve ahlakî üstünlüklerle donatıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân'da Hz. Musa'nın daha çocukluk yıllarından itibaren Yüce Allah'ın gözetimi altında olduğu bildirilmektedir.³⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ve Ebî Hüseyin 'Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), kök anlamından hareketle ismet kelimesini “Yüce Allah'ın kötülüklerden muhafaza etmesi” şeklinde tarif etmişlerdir.³⁷ Cürçânî (ö. 471/1079) ise peygamberlerin ismetini “kendilerinde günah işleme melekesi olmasına rağmen günahattan kaçınmaları” şeklinde tanımlamıştır.³⁸ İsmet sıfatıyla ilgili birbirine yakın bu tanımlardan elde edilen sonuç, suç işleme gücü peygamberlerden alınmadığı halde Yüce Allah tarafından onların toplum nazarında itibarlarını düşürecek fiil ve davranışlardan korunmuş olduklarını göstermektedir.

İsmet sözcüğü, türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de on üç defa geçmektedir.³⁹ Bu sözcük Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunduğunu⁴⁰ ve kıyamet gününde Allah'ın azabından inanmayanları koruyacak hiç kimsenin bulunmayacağını ifâde etmek için kullanılmaktadır.⁴¹ Ayrıca ismet sözcüğü Kur'ân'da Hz. Nûh'un tufanda hiçbir şeyin insanı Allah'ın azabından kurtaramayacağını⁴² ve Hz. Yûsuf'un iffetli davrandığını beyân etmek için yer almaktadır.⁴³ Aynı zamanda Allah'ın ipine sınımsız sarılmayı⁴⁴ ve tutunmayı⁴⁵ emretmek için de ismet sözcüğü Kur'ân'da geçmektedir. Bu sözcük peygamberlerin sıfatı olarak Kur'ân'da geçmemekle birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve

³⁵ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazî'l-Kur'ân*, “asm”, 662.

³⁶ Tâhâ 20/39.

³⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 1/313; İbn Fâris, *Mu 'cemu Mekâyîsî'l-Luğa*, 4/331.

³⁸ Cürçânî, *et-Ta 'rifât*, “asm”, 153.

³⁹ Abdulbâkî, *el-Mu 'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 463.

⁴⁰ el-Mâide 5/67.

⁴¹ el-Mü'min 40/33.

⁴² Hûd 11/43.

⁴³ Yûsuf 12/32.

⁴⁴ en-Nisâ 4/146, 175; el-Hac 22/78.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/101.

Fahrüddin Râzî (ö. 606/1209) gibi âlimler bazı âyetlerle⁴⁶ onların masumiyetlerini kanıtlamışlardır.⁴⁷

Âlimler, peygamberlerde ismet sıfatının bulunması konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak ismet sıfatının kapsamı ve hakikati konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu sıfatın peygamberlik öncesi-sonrası, küçük-büyük, kasıtlı-kasıtsız günahlarda söz konusu olabileceği için, bu meselede birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Peygamberlerin ismet sahibi olduğu bu alanları itikâd, tebliğ, fetva ve fiilleri biçiminde ele almak mümkündür.

Ümmetin çoğunluğuna göre itikâdî konularda peygamberler, risâlet öncesi ve sonrası küfür ve şirkten uzak bir inancı benimsemişlerdir. Bu konuda günah işlemeyi küfür sayan Haricilerin Fudayliye kolu ile peygamberlerin takiyye yoluyla küfür gerektiren bir eylemi yapabileceklerini iddia eden Şia'nın İmamiyye fırkası aksi bir görüşü ileri sürmüşlerdir.⁴⁸

Peygamberlerin itikâdî konularda ismet sahibi olduklarına, küfür ve şirkten uzak kaldıklarına; Allah, iman ve tevhit ilkesine bağlı kaldıklarına Kur'ân'da da ifâde edilmektedir.⁴⁹ Zira dinin esası olan bir meselede peygamberler, tevhit ilkesine aykırı davranmış olsalardı, davaları başarısız olacaktı ve güvenleri de kalmayacaktı.

Âlimler, peygamberlerin tebliğ konusunda da ismet sahibi olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çünkü Kur'ân'da peygamberlerin tebliğde yalan söylemediklerine, emin olduklarına,⁵⁰ vahyi değiştirmediklerine dair birçok âyet bulunmaktadır.⁵¹ Ayrıca peygamberlerin yalan söylemediklerine, vahyi bilerek veya bilmeyerek değiştirmediklerine ve ona ihanet etmediklerine dair ümmetin icmâsi bulunmaktadır.⁵² Şayet peygamberler tebliğde tahrifat yapmış olsalardı veya yalan

⁴⁶ el-Enfâl 8/20,46; Yûnus 10/15; el-İsrâ 17/73-74; el-Ahzâb 33/57.

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 6/19-20; 8/411-412; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 26/400.

⁴⁸ Sa'uddîn Mes'ûd b. Ömer b. 'Abdillâh et-Teftâzânî, *Şarhu'l-Mekâsîd fi'İlmi'l-Kelâm*, (Pakistan: Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1981), 2/193.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/25.

⁵⁰ eş-Suarâ 26/125.

⁵¹ el-Hâkka 69/44-47.

⁵² Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, tkd. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986), 39.

söylemiş olsalardı, onların inandırıcılıkları kalmazdı ve onlara duyulan güven de yok olacaktı.

Peygamberlerin fetva konusunda da bilerek hata yapmayacaklarına dair ümmetin icmâsı bulunmaktadır. Ama bilmeyerek hata yapma konusunda ise âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁵³

Peygamberlerin fiil ve davranışlarıyla ilgili ismet meselesini Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), beş kısma ayırmıştır. Bunların bir kısmına göre peygamberler küçük ve büyük günah işleyebilir. Bu düşünceyi Haşeviyye grubu savunmaktadır. Bunların diğer bir kısmına göre peygamberlerin büyük günah işlemeleri mümkün değildir. Yüz kızartıcı olmamak şartıyla sehven peygamberlerin küçük günahları işlemeleri mümkündür. Mu'tezile âlimlerinin çoğu bu görüşü tercih etmektedir. Peygamberlerin bilerek küçük ve büyük günah işlemelerini caiz görmeyen Ebû 'Alî el-Cübbâ'ye (ö. 303/926) göre onlar, sadece bilmeden te'villerinde (içtihatlarında) hata yapabilirler. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre de peygamberler, bilerek küçük ve büyük günah işlemeleri mümkün değildir. Onlar ancak yanılarak ve unutarak günah işlemeleri mümkündür. Bilgilerinin daha fazla olmasından dolayı bilmeden yaptıkları bu günahlardan bile sorumlu olacaklarını ve bu nedenle de uyarıldıklarını ileri sürmektedir. Peygamberleri bütün günahlardan uzak tutan Şia'ya göre ise onlar, bilerek veya bilmeyerek, küçük ya da büyük bütün günahlardan korunmuş olup onlardan hiçbir günah sâdır olmayacaktır.⁵⁴

Peygamberlerin ismet sahibi olmanın vakti konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Âlimlerin bir kısmı ismet sıfatının peygamberlik dönemiyle sınırlı olduğunu savunmakta diğer bir kısmı da ismet sıfatının hem peygamberlik öncesi hem de sonrası için geçerli olduğunu ifâde etmiştir. Şia'ya göre peygamberler, doğumlarından itibaren masumdurlar ve bütün günahlardan korunmuşlardır. Mu'tezilenin çoğunluğuna göre de peygamberler, risâletten önce büyük günah işlemezler, buluş çağına ermelerinden sonra da masumdurlar. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre ise peygamberlerin masumiyeti nübüvvet vaktiyle başlamaktadır. Zira Ehl-i sünnete göre peygamberlerin nübüvveten sonra büyük

⁵³ Râzî, *'İsmetu'l-Enbiyâ*, 39.

⁵⁴ Râzî, *'İsmetu'l-Enbiyâ*, 40.

günah işlemleri ve bilerek de küçük günah işlemleri caiz değildir. Bilmeden işlemiş oldukları küçük günahlarda da ısrar etmemişlerdir.⁵⁵

Peygamberlerin ismet sıfatının niteliği konusunda itikâdî mezhepler arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Bu yüzden itikâdî mezhepler ismet sıfatını farklı şekillerde yorumlamışlardır. Peygamberlerin risâletten sonra büyük günah işleme iradelerini ortadan kaldıran ve onların melekler gibi masum olduğuna dikkat çeken Eş'ariler'e göre ismet, Yüce Allah'ın peygamberlere tâati vermesi ve mâsiyeti vermemesidir.⁵⁶ Nitekim Eş'ariler'e göre peygamberlerin risâletten önce küçük günah işlemleri mümkündür. Ama nübüvvetten sonra hataen işledikleri küçük günahlar dışında hiçbir günahı işlemleri mümkün değildir.⁵⁷ Peygamberleri itâate zorlamayan ve onları günah işlemekten de âciz bırakmayan bir anlayışı benimseyen Mâtürîdîler'e göre ise ismet sıfatı, Yüce Allah'ın peygamberlere vermiş olduğu bir lütfu ve ihsanıdır. Peygamberlerin iradeleri baki kalmakla birlikte, bu lütfu ve ihsan onları sürekli iyilikleri yapmaya ve kötülüklerden de uzak durmaya yönlendirmektedir.⁵⁸

Bütün bunlardan, peygamberlerin tebliğ konusunda asla hata yapmadıkları, büyük ve yüz kızartıcı küçük günahlardan kendi iradeleriyle uzak durdukları anlaşılmaktadır. Zira günah işleme gücü olmayan bir peygamberin ismet sıfatıyla övgüye mazhar olması mantık açısından uygun değildir. Ayrıca akıl, mantık ve din peygamberlerin masum olmalarını gerekli kılmakta ve onların bilerek günah işlemediklerini ortaya koymaktadır. Nitekim bilerek günah işleyen bir peygamberin başkasına günah işlememesini dile getirmesi tutarlılık yönünden normal karşılanmamaktadır. Çünkü risâlette en önemli husus doğruluk ve güvenilirliktir. Bu özelliklere sahip olmayan bir peygamberin toplumu etkilemesi ve kitleleri ikna etmesi düşünülemez. Peygamberler ismet sıfatına sahip olmalarına rağmen beşerî özellikleri çerçevesinde sınırlı bazı hataları, yanlışları ve unutmaları da olmuştur. Yüce Allah özellikle dinle alakalı bu tür küçük hatalarından dolayı onları vahiyle uyardı ve yanlışlarını düzeltmiştir.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şarhu'l-Mekâsîd fi'İlmi'l-Kelâm*, 2/193.

⁵⁶ Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* (İstanbul: Dâru'l-Fünûn, 1968), 69.

⁵⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 68-69.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şarhu'l-Fıkhî'l-Ekber* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, 1327), 57.

Peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili âlimlerin temel yaklaşımlarını ana hatlarıyla ele aldıktan sonra şimdi de Yüce Allah'ın peygamberlerini uyarması anlamına gelen "itâb" kavramına kısaca temas edeceğiz.

2. İtâb kavramı

Kur'ân'da genel uyarılarla birlikte özel bazı ikazlar da bulunmaktadır. Kur'ân, kişinin inancına ve statüsüne bakmadan yanlış yapan herkesi uyarmaktadır. Ancak Kur'ân'ın uyarı dozu ve üslubu muhataba göre farklılık arz etmektedir. Zira Kur'ân'da inananlara yapılan ikazlar⁵⁹ ile inanmayanlara yapılan uyarılar arasında hem içerik hem de anlatım üslubu bakımından farklılıklar bulunmaktadır.⁶⁰ İslâm inancına göre en seçkin insanlar olan peygamberlere bile Kur'ân'da bazı karar ve uygulamalarından ötürü itâbta bulunduğu dair birçok âyet yer almaktadır.⁶¹

Yüce Allah'ın, kulunu işlediği hatasından dolayı uyarması anlamına gelen ve عَبَّ fiilinden türetilmiş bir masdar olan عَبَّ kelimesi sözlükte, "kişiyi kötü ve çirkin bir şeyden dolayı kınamak;⁶² üzme, zorlamak, onun kabalığını ve şikâyetini gidermek"⁶³ gibi manalara gelmektedir. Aynı kökten gelen اسْتَعْتَابَ sözcüğü ise "kişinin muhatabın rızasını kazanmak için talepte bulunması ve hatasından ötürü ondan özür dilemesidir."⁶⁴ Terim olarak da عَبَّ sözcüğü, "Yüce Allah'ın peygamberleri hatalı içtihatları sebebiyle şefkat ve lütfuyla uyarması; onları en doğru yola yönlendirmesi ve gönderiliş amaçlarına uygun olan mükemmelliğe ulaştırmasıdır."⁶⁵

Kur'ân'daki itâb âyetlerini farklı ölçütlere göre tasnif etmek mümkündür. Üslûplarına göre söz konusu âyetler iki kısma ayrılabilir.⁶⁶ Bunların bir kısmının

⁵⁹ et-Tevbe 9/43-48; Abese 80/1-12.

⁶⁰ Tâhâ 20/71.

⁶¹ el-Bakara 2/35-37; el-A'râf 7/151; Hûd 11/45-47; Tâhâ 20/121; el-Kasas 28/15-17.

⁶² Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/75-76; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 4/226.

⁶³ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, "atb", 629-630; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "atb", 1/576.

⁶⁴ İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, "atb", 629; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "atb", 1/1576.

⁶⁵ Muhammed 'Abdul'azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz 'Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arâbî, 1996), 2/302; 'Uveyd b. 'ÿyâd b. 'Âyid el-Mutrafi, *Âyâtü 'İtâbi'l-Mustafâ fi Davi'l-'İsmeti ve'l-İctihâd* (Mekke: y.y., 2005), 113; Demîr, "İtâb Âyetlerinin Şii Yorumu: Taâtabâi Örneği", 11.

⁶⁶ Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/302.

uyarısı nazik ve yumuşaktır.⁶⁷ Diğer bir kısmı ise şiddetli ve serttir.⁶⁸ ‘Uveyd b. ‘İyâd b. ‘Âyid el-Mutrafi itâb âyetlerini başka bir açıdan şu üç gruba ayırmıştır:

1. ‘Îtâbu’t-Tevcîh: Hz. Peygamber’in nübüvvet görevini ifa ederken inanmayanların eziyet ve hakaretlerine karşı sabırlı olmasını emreden âyetleri kapsamaktadır.

2. ‘Îtâbu’t-Tenbîh: Hz. Peygamber’in yapmış olduğu bir hatayı bir daha tekrarlamamak için, kendisine yöneltilen uyarıları içermektedir.

3. ‘Îtâbu’t-Tahzîr: Hz. Peygamber’in teşrî, ahkâm ve ümmetin geleceği gibi bazı meselelerde, hataya düşmemek için önceden kendisinin uyarıldığı âyetleri kapsamaktadır.⁶⁹

Peygamberlerin hataları, Allah’ın emirlerine karşı gelme veya sıradan insanların işledikleri günahlardan biri değildir. Onların hataları, hakkında açık nas bulunmayan konulardaki içtihatları sebebiyle evla olanı terk etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁷⁰ Allah, hiçbir zaman peygamberlerini hataları üzerinde sabit bırakmamıştır. Çünkü Allah, Kur’ân’da peygamberlere uymayı ve onları örnek almayı emretmektedir.⁷¹ Şayet Allah onları hataları üzerinde sabit bırakmış olsaydı, hatayı doğrudan, hakkı batıldan ayırmak zor olurdu. Bu durumda peygamberlerin karar ve davranışları hakkında da insanlar için bir karışıklık meydana gelmiş olurdu. Böylece Yüce Allah, peygamberleri hataları üzerinde bırakmamış ve onları en doğruya yönlendirmiştir. Onları azarlamak ve cezalandırmak için değil; yüceltmek ve kemale erdirmek maksadıyla uyarmıştır. Peygamberler de kendilerine yöneltilen uyarılardan en ufak bir noksanlık dahi göstermeksizin geleni tebliğ etmişler ve Rablerinin göstermiş olduğu en doğruya yönelmişlerdir.⁷²

Peygamberlere yapılan uyarıların anlaşılmasında önemli role sahip olan itâb kavramına kısaca temas ettikten sonra şimdi de Kur’ân’da peygamberlere yapılan uyarıları analiz etmeye çalışacağız.

⁶⁷ et-Tevbe 9/43.

⁶⁸ el-Enfâl 8/67-69.

⁶⁹ Mutrafi, *Âyâtü ‘Îtâbi’l-Mustafâ fi Davi’l-‘İsmeti ve’l-İctihâd*, 114-116.

⁷⁰ Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Musâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi’l-Bekâ*, (Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1998), 1030.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/32, 132.

⁷² Zürkânî, *Menâhîlu’l-‘İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/304.

3. Kur'ân'da Peygamberlere Yapılan Uyarılar

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin uyarıldığına dair birçok âyet bulunmaktadır.⁷³ Nitekim Kur'ân'da Hz. Âdem,⁷⁴ Hz. Nûh,⁷⁵ Hz. Yûsuf,⁷⁶ Hz. Mûsâ,⁷⁷ Hz. Yûnus⁷⁸ ve Hz. Muhammed⁷⁹ gibi bazı peygamberler, çeşitli karar ve uygulamalarından dolayı Yüce Allah tarafından uyarıldıkları yer almaktadır. Uyarıya konu olan karar ve uygulamalar, peygamberlerin resûl yönleriyle değil, doğrudan onların içtihatlarıyla ilgilidir. Daha önce ifâde ettiğimiz gibi peygamberlerin her sözü ve uygulamaları tamamen vahiy ürünü değildir. Onların vahiy mahsulü söz ve uygulamaları olduğu gibi beşerî olarak yaptıkları içtihatları da bulunmaktadır. Kur'ân'da peygamberi uyarın âyetlerin bulunması, onların beşerî yönleriyle içtihat yaptıklarının en güzel ve en açık delilidir.

Bu çerçevede Kur'ân'da yer alan altı peygamberle ilgili uyarı âyetleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sınırını aşmamak için peygamber seçiminde hataları belirgin olan, bu hatadan dolayı pişmanlık duyan ve Allah'tan af dileyenler tercih edilmiştir. Ayrıca burada mümkün mertebe mezhebî tartışmalara girilmeyecek şekilde itâb âyetleri değerlendirilecektir.

3.1. Hz. Âdem

Bedeninin topraktan yaratılması, Allah'ın üflemesine mazhar olması ve değişik maddelerden meydana gelmesi gibi nedenlerden dolayı insanlığın babası olarak anılan Hz. Âdem,⁸⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah tarafından uyarılan ilk peygamberdir.⁸¹ Âdem ismi Kur'ân'da yirmi beş defa geçmektedir.⁸² Kıssa olarak da

⁷³ el-Bakara 2/35-37; el-A'râf 7/151; Hûd 11/45-47; Tâhâ 20/121; el-Kasas 28/15-17.

⁷⁴ el-Bakara 2/35-37; Tâhâ 20/121.

⁷⁵ Hûd 11/45-47.

⁷⁶ Yûsuf 12/23-24.

⁷⁷ el-Kasas 28/15.

⁷⁸ el-Enbiyâ 21/87-88.

⁷⁹ et-Tevbe 9/43-48; Abese 80/1-12.

⁸⁰ İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, "Âdem", 67.

⁸¹ el-Bakara 2/35-37; el-A'râf 7/19-24; Tâhâ 20/117-123.

⁸² Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 24-25.

Hız. Âdem'in durumu Bakara,⁸³ Âl-i İmrân,⁸⁴ Mâide,⁸⁵ A'râf,⁸⁶ Hicr,⁸⁷ Kehf,⁸⁸ Tâhâ⁸⁹ ve Sâd⁹⁰ gibi sûrelerde geçmektedir. Kur'ân'da Hız. Âdem'in topraktan,⁹¹ kupkuru çamurdan, değişken balçıktan,⁹² sudan,⁹³ çamur süzmesinden,⁹⁴ yapışkan çamurdan⁹⁵ ve kömür gibi pişmiş çamurdan⁹⁶ yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu âyetlerde Hız. Âdem'in yaratıldığı maddeler değişik terimlerle ifade edilmişse de cevher itibariyle hepsinin kaynağı topraktır ve bu terimler toprağın farklı biçimlerini ortaya koymaktadır. Böylece Yüce Allah, Hız. Âdem'i yeryüzünün her tarafından alınan toprak örneklerinin birleşmesinden yaratmış⁹⁷ ve ona kendi ruhundan üfleyerek onu olağanüstü bir şekilde yaratmıştır.⁹⁸ Daha sonra ondan da eşini var etmiştir.⁹⁹

Kur'ân'da yasaklı ağaç ve Âdem-iblis diyalogunda Hız. Âdem, Bakara, A'râf ve Tâhâ sûrelerinde uyarılmaktadır. Bakara süresinde Yüce Allah, halife olarak yarattığı Âdem ve eşini cennete oturtmuş, cennetin her meyvesinden rahatça yiyebileceklerini söylemiş, yalnız yasaklanmış olan ağaca yaklaşmalarını emretmiştir. Şeytan orada onların ayağını kaydırmış ve onlara yasak ağacın ürünlerinden yedirtmiştir. Bunun üzerine Yüce Allah, Âdem'e ve şeytana cennetten yeryüzüne inmelerini emretmiştir. Fakat Âdem Allah'tan öğrendiği bazı sözlerle af dilemiş, Allah da onu affetmiştir.¹⁰⁰ Kıssanın buraya kadar olan kısmına ek olarak A'râf sûresinde şeytanın Âdem ve eşini kandırmak için kalplerine vesvese soktuğu, yasaklı olan ağaçtan

⁸³ el-Bakara 2/35-37.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/59.

⁸⁵ el-Mâide 5/27-31.

⁸⁶ el-A'râf 7/19-24.

⁸⁷ el-Hicr 15/28-44.

⁸⁸ el-Kehf 18/50.

⁸⁹ Tâhâ 20/117-123.

⁹⁰ Sâd 38/71-85.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/59; es-Secde 32/7.

⁹² el-Hicr 15/28.

⁹³ Nûr 24/45.

⁹⁴ el-Mü'minûn 23/12.

⁹⁵ es-Sâffât 37/11.

⁹⁶ er-Rahmân 55/14.

⁹⁷ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1/240.

⁹⁸ Sâd 38/71-85.

⁹⁹ en-Nisâ 4/1.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/35-37.

yedikleri takdirde melekler gibi cennete ebedî olarak kalacaklarını yemin ederek söylemesi, onlar da yasaklı olan ağaçtan yiyince avret yerlerinin görüldüğü, avretlerini cennetteki yapraklarla örtmeye çalıştıkları ve Allah'ın uyarısı üzerine tövbe ettikleri anlatılmaktadır.¹⁰¹ Tâhâ sûresinde ise bu iki sûreden farklı olarak Yüce Allah, Âdem'e ve eşine şeytanın kendilerine düşman olduğunu, onları cennetten çıkarmasına fırsat vermemelerini bildirmiş, cennete acıkma, çıplak kalma, susama ve güneşin ışığından bunalma gibi sorunların olmayacağını ifâde buyurmuştur.¹⁰²

Memnu ağaç konusuna temas eden sûrelerde yer aldığına göre Yüce Allah'ın bütün uyarılarına rağmen Hz. Âdem ve eşi şeytanın vesvesesine sabredemeyip ona uymuş ve yasak olan ağaçtan yemişlerdir. Bu yasak ihlali sonucu Hz. Âdem, Kur'ân'da Yüce Allah tarafından değişik kelimelerle uyarılmıştır. Bu uyarı kelimelerinden biri Rabbinin emrini terk etmek anlamına gelen nisyân kavramıdır.¹⁰³ Bir uyarı terimlerinden biri de sabır, emri yerine getirme, günahı terk etme ve gafletten korunma hususunda yeterli kararlık gösterme anlamlarına gelen 'azm sözcüğüdür.¹⁰⁴ Yasağın çiğnenmesi sonrası Hz. Âdem, başkaldırmak ve itaat etmemek anlamına gelen isyân,¹⁰⁵ yapılmaması gerekeni yapmak, yolu şaşırarak manasındaki ğayy¹⁰⁶ ve bir şeyi olması gerektiği dışında yapmayı ifâde eden zulüm¹⁰⁷ sözcükleriyle de uyarılmıştır.

Hz. Âdem'in şeytanın vesvese vermesi sonucu yasaklı olan ağaçtan yemesi ve cennetten çıkarılması meselesi, onun peygamberliğinden önce gerçekleşmiş bir durum olduğu için ismet sıfatıyla çelişmemektedir. Zira Hz. Âdem, yasak ihlali ve uyarılar sonucu Rabbinin seçkin kulu seçildiği, tövbesinin kabul edildiği ve doğru yola yöneldiğinin en açık delili şu âyettir:

¹⁰¹ el-A'râf 7/19-24.

¹⁰² Tâhâ 20/115-127.

¹⁰³ 'Abdullah b. 'Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbni'l-'Abbâs*, cem eden Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 267.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 8/465-466.

¹⁰⁵ İsfahânî, *Müfredâtu Eلفazi'l-Kur'ân*, "Asv", 662.

¹⁰⁶ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/227; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 3/197; İsfahânî, *Müfredâtu Eلفazi'l-Kur'ân*, "Ĝayy", 723-724.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. Gâlib b. Atıyye el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 1/128; Muhammed Cemâlüddîn el- Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 293.

“Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve onu doğru yola iletti.”¹⁰⁸ İsmet sıfatının ise risâletten sonrası için şart olduğunu, risâletten önce peygamberlerden bazı küçük günahların sadır olabileceğini daha önce ifâde etmiştik.

Peygamberlerden risâletten önce de günahın sadır olamayacağını savunan âlimler ise Hz. Âdem’in yasak ağacı yemesindeki masumiyetini değişik açılardan yorumlamaya çalışmışlardır. Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687), Hz. Âdem, hiç kimsenin yalan yere yemin edemeyeceğini zannettiği için şeytana uymuştur. Özellikle şeytanın “ben sizden önce yaratıldım ve sizin bilmediğiniz birçok iyilik ve kötülükleri biliyorum. Gerçekten ben sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim. Bana uyun ki sizi doğru yola ileteyim” diyerek yemin edince, Hz. Âdem, kimsenin yalan yere yemin edemeyeceğini düşünmüş ve yasak olan ağaçtan yemiştir.¹⁰⁹ Ayrıca şeytan, yeminine isim cümlesi ve tekit lamıyla başlaması; yemin cümlesinde tekit lamı, sübuta delâlet eden ism-i fâil sığasının bulunması ve mamulün amilden önce gelmesi gibi birçok pekiştirme edatına yer vermesiyle de Hz. Âdem’in yasak ağaçtan yemesine sebep olmuştur.

Hz. Âdem’in yasak ihlali sonucu masumiyetini yorumlamaya çalışan âlimlerin bir kısmı göre isyân tabiri hem vacip hem de mendup olan emri terk etmek için kullanılmaktadır. Hz. Âdem de vacip olanı değil, mendup olan emre aykırı davrandığı için kendisine asi denilmiştir.¹¹⁰ Âlimlerin bir kısmı da Hz. Âdem’in bu olaydaki durumunu fâdil olanı efdale tercih etme şeklinde yorumlamışlardır.¹¹¹ Yani Hz. Âdem, yasak olan ağaçtan yiyince hayırlı olanı en hayırlıya tercih etmiş ve evlâ olanı terk etmiştir. Âlimlerin diğer bir kısmı da Hz. Âdem’in memnu olan ağaçtan yeme meselesini unutma şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşıma göre âyette geçen nisyân sözcüğü gerçek anlamda kullanılmış ve yasak ihlalinin gerçekleştiği zamanda insanlardan unutma sorumluluğu kaldırılmadığı için Hz. Âdem’e asi denilmiştir.¹¹² Hz. Âdem ise yasak ihlali zamanında başka şeylerle meşgul olduğu

¹⁰⁸ Tâhâ 20/122.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 14/220.

¹¹⁰ Râzî, *İsmetu'l-Enbîyâ*, 50-51.

¹¹¹ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâikut'-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/81.

¹¹² Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrâhim el-Besyûnî (Mısır: El-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Ammetu li'l-Küttâb, ts.), 2/481.

için Allah'ın emrini unutmuş ve yasak olan ağaçtan yemiştir.¹¹³ Zira Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberler ancak unutarak veya sehven küçük günah işleyebilirler.¹¹⁴ Bazı âlimler de Hz. Âdem'in masumiyetini te'vilde hata yapma olarak değerlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre Yüce Allah, söz konusu ağacın cinsini yasakladığı halde Hz. Âdem yasak ağacın belli bir ağaç olduğunu sanmış ve aynı cinsten başka bir ağacın ürününü yemiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem, Allah'ın bu emrini yorumlamış ve aynı türden başka bir ağaçtan yiyerek te'vil hatası yapmıştır.¹¹⁵ Fahrüddin Râzî (ö. 606/1209) ise Hz. Âdem'in şeytanın kendi düşmanı olduğunu bildiği halde Allah'ın emrini unutup, şeytana uymasını Allah'ın kaza ve kaderi olarak değerlendirmiştir.¹¹⁶

Hz. Âdem ve eşinin yedikleri yasaklı ağacın mahiyeti, ilk kimin yediği ve avret yerlerini örtmeye çalıştıkları cennet yaprakları hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır.¹¹⁷ Bu rivâyetler hiçbir sağlam kaynağa dayanmadıkları ve isrâilîyat kökenli oldukları için ele almayı uygun görmedik. Zira burada önemli olan ağacın mahiyetinden ve kimin ilk önce yediğinden ziyade Yüce Allah'ın emrine uyulmamasıdır.

Bütün bunlardan, Hz. Âdem ve eşinin şeytanın tuzağına düştükleri, yasaklı ağacın meyvesinden yemek suretiyle Allah'ın emrine uymadıkları, hata ettikleri, şeytanın ebedilik vaadine ulaşamadıkları ve hatalarında ısrar etmeden tövbe ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı âlimlerin Hz. Âdem için kullanılan isyân ve ğayy sözcüklerinden hareketle onun büyük günah işlediğini¹¹⁸ iddia etmelerinin aksine Hz. Âdem'in peygamberlikten önce icthadî hataya düştüğü, Yüce Allah'ın onu bu zelle cinsinden işlediği küçük hatası üzerinde bırakmayıp uyardığı ve doğru yola ilettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda şeytanın hilesinin çetin olduğu, insanın da aldatılmaya ve kandırılmaya müsait bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Hz. Nûh

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/360.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/315.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 168.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 22/107.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/278-282.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 22/108-109; Ebü'l-Hasen 'Alî b. 'Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Et-Tefsîru'l-Basîl* (Riyad: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1430), 14/548.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah tarafından uyarılan ikinci peygamber de Hz. Nûh'tur.¹¹⁹ Çılgılık atan, yüksek sesle bağırarak veya ağlayan gibi anlamlara gelen Nûh sözcüğü¹²⁰ Kur'ân'da kırk üç defa geçmekte ve yirmi sekiz sûrede de onun kıssası hakkında bilgi verilmektedir.¹²¹ Hz. Nûh Kur'ân'da resûl,¹²² mursel,¹²³ apaçık bir uyarıcı,¹²⁴ şükreden bir kul,¹²⁵ mü'min¹²⁶ ve muhsin¹²⁷ gibi sıfatlarla anılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın yetmiş birinci sûresinin adı da Nûh'tur.¹²⁸ Hz. Âdem ile Hz. Nûh arasında bin yıla yakın bir süre bulunmaktadır. Bu uzun sürede insanlar tevhit inancına göre yaşamışlardır.¹²⁹ Ancak Hz. Nûh zamanında sâlih insanlar olan Ved, Suvâ', Yegûs, Yeğûk ve Nesr adındaki kişilerin ölümünden sonra, kendilerine tabi olanlar: "Bunların heykelini yaparsak, bunları görüp hatırladıkça ibadet şevkimiz artar." diyerek onların heykelini yaptılar. Fakat heykelleri yapanlar ölünce, sonraki nesiller kutsallık atfedilen bu heykellere tapmaya da başladılar. Böylece insanlar tevhit inancından uzaklaşmış oldu. Puta tapma geleneği Hz. Nûh kavminden Araplara da geçmiş oldu ve Hz. Peygamber dönemine kadar devam etti.¹³⁰

Kur'ân'da Hz. Nûh'un putlara tapan kavmini tevhit inancına döndürmek için peygamber olarak gönderildiği,¹³¹ kavmi arasında dokuz yüz elli yıl kaldığı,¹³² onları gece gündüz¹³³ Yüce Allah'a ibadet etmeye davet ettiği,¹³⁴ davete icabet etmedikleri

¹¹⁹ Hûd 11/46-47; el-Mü'minûn 23/27.

¹²⁰ İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, "Nûh", 1016.

¹²¹ Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 722-723.

¹²² eş-Suarâ 26/107.

¹²³ eş-Suarâ 26/105.

¹²⁴ ez-Zâriyât 51/50.

¹²⁵ el-İsrâ 17/3.

¹²⁶ es-Sâffât 37/81.

¹²⁷ es-Sâffât 37/80.

¹²⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Enbiyâ", 5.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/253-254.

¹³⁰ Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/368; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 4/607; Nâsırüddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 2/351.

¹³¹ Nûh 71/1.

¹³² el-Ankebût 29/14.

¹³³ Nûh 71/5.

¹³⁴ Yûnus 10/71; Hûd 11/25-34; eş-Suarâ 26/105-120; Nûh 71/1-28.

takdirde cezalandıracakları ifâde edilmektedir.¹³⁵ Kavmi ise inanmak yerine onu yalancılık,¹³⁶ mecnunluk ile itham etmiş¹³⁷ onu taşlamakla tehdit etmiş¹³⁸ ve geleceğini haber verdiği azabın hemen gelmesini istemişlerdir.¹³⁹

Hz. Nûh uzun süre sabır ve merhametle kavmini tevhit inancına davet etmesine rağmen onların şirkten vazgeçmediğini görünce inkârcıların cezalandırılması için Allah'tan beddua etmiştir.¹⁴⁰ Yüce Allah, Hz. Nûh'un duasını kabul etmiş, inkârcıları yok edeceğini ve müminlerin kurtulacağını haber vererek¹⁴¹ bir gemi yapmasını emretmiştir.¹⁴² Hz. Nûh da Allah'ın kendisine öğrettiği biçimde gemiyi bitirmiş ve beklenen azabın belirtilerini görünce her cins hayvandan birer çift ile inanları gemiye bindirmiştir. Gökten boşanan ve yerden fıskıran sular Allah'ın takdir ettiği seviyeye gelince gemi dağlar kadar büyük dalgalar arasında yürümeye başlamıştır.¹⁴³ Bu arada Hz. Nûh, inanmadığı halde babalık veya peygamberlik şefkatiyle gemiye binmeyip bir kenara çekilmiş bulunan oğluna seslenerek gemiye binmesini, inkârcılardan olmamasını öğütlemiştir. Fakat oğlu babasının bu davetine kulak vermemiş ve bir dağa sığınarak kendisini kurtaracağını söylemiştir. Hz. Nûh ise bugün hiçbir şey insanı Allah'ın azabından kurtaramayacağını ifâde ederken dağlar gibi bir dalga baba oğul arasında girmiş ve oğlu da diğer inkârcılar gibi tufanla helak olmuştur.¹⁴⁴ Hz. Nûh oğlunun helak olduğunu görünce Rabbine şöyle seslendi: *"Ey Rabbim, oğlum benim ailemdendir. Senin vadin de haktır. Sen hâkimlerin hâkimisin."*¹⁴⁵ Hz. Nûh'un babalık şefkatiyle yapmış olduğu bu isteğine Yüce Allah da şöyle cevap verdi: *"Nûh o senin aileden değildir. O kötü bir iş yaptı. Bilgi sahibi olmadığım bir şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim."*¹⁴⁶ Hz. Nûh bu uyarı karşısında Rabbine sığınarak onun rahmet ve mağfiretini şöyle dile getirmiştir: *"Rabbim, bilgi*

¹³⁵ Hûd 11/26; Nûh 71/1-4.

¹³⁶ Hûd 11/27.

¹³⁷ el-Kamer 54/9.

¹³⁸ eş-Suarâ 26/116.

¹³⁹ Hûd 11/32.

¹⁴⁰ el-Mü'minûn 23/25; Nûh 71/26-27.

¹⁴¹ el-Enbiyâ 21/76-77; es-Sâffât 37/75-76.

¹⁴² Hûd 11/37.

¹⁴³ Hûd 11/40-42; el-Mü'minûn 23/26.

¹⁴⁴ Hûd 11/42-43.

¹⁴⁵ Hûd 11/45.

¹⁴⁶ Hûd 11/46.

sahibi olmadığım bir şeyi senden istemekten sana sığınırım. Eğer beni başışlamaz ve bana acımazsan, kaybedenlerden olurum."¹⁴⁷

Yukarıdaki âyetlerden Hz. Nûh'un inanmadığı halde oğlunun gemiye binmesini istediği anlaşılmaktadır. Hâlbuki Hz. Nûh daha önce *"Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden tek kişiyi bırakma"*¹⁴⁸ diye beddua etmişti. Hz. Nûh'un bu durumunu birkaç yönden te'vil etmek mümkündür. Hz. Nûh oğlunun inandığını zannediyordu ve bundan dolayı onu gemiye davet etmiştir. Eğer Hz. Nûh oğlunun inanmadığını bilseydi, gemiye binmesini istemezdi. Ya da Hz. Nûh oğlunun inanmadığını biliyordu. Fakat boğulma tehlikesinde onun iman edeceğini zannediyordu. Bundan dolayı da onu gemiye bindirmek istemiştir. Hz. Nûh'un *"bizimle gemiye bin ve kâfirlerden olma"* sözü bu görüşü desteklemektedir. Hz. Nûh, bu çağrıyı babalık şefkati ile de yapmış olabilir. *"Daha önce haklarında hüküm verilenler"*¹⁴⁹ ifadesi de anlamı açık olmayan cümlelerdendir. Bu yüzden Hz. Nûh, oğlunun bu hükmün kapsamına girmediğini düşünmüş olabilir.¹⁵⁰ Ayrıca bu âyetlerden nesep yakınlığının değil, din yakınlığının önemli olduğu anlaşılmaktadır. Sâlih babalarının yolundan ayrılan kimse, peygamber çocuğu olsa bile iman olmayınca kan bağının tek başına birçok hak için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Peygamberlerin çocukları da iman, ahlâk ve hareketleriyle babalarının yolunu takip edenlerdir. Zaten önemli olan da kan ve madde bağı değil, mânâ ve yol bağıdır. Aynı zamanda bu âyetlerden Yüce Allah'ın Hz. Nûh'u uyardığı da anlaşılmaktadır. Ancak bu uyarıdan Hz. Nûh'un iman zaafına düştüğü veya câhilî inançlara sahip olduğu anlaşılmamaktadır. Zira Hz. Nûh, bu uyarı karşısında cahillerden olmaktan, bilmediği şeyleri istemekten Allah'a sığınarak O'nun rahmet ve mağfiretini isteyerek hemen teslimiyetini göstermiştir. Şüphesiz Hz. Nûh peygamber vasfıyla birlikte babalık şefkati gibi insani duygulara da sahipti. O, bu duygularla oğlunu boğulmaktan kurtarmak için Allah'a yalvarmıştı. Ama Rabbinden *"bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim"*¹⁵¹ uyarısı gelince hemen bu zaafından dolayı tövbe etmiş ve sanki boğulan oğlu değilmiş gibi Rabbinden başışlamasını istemiştir.

¹⁴⁷ Hûd 11/47.

¹⁴⁸ Nûh 71/26.

¹⁴⁹ Hûd 11/40.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 17/350-351.

¹⁵¹ Hûd 11/46.

Cahillerden olmadığı halde Yüce Allah'ın ona böyle hitap etmesinin sebebi de Rabbinin ona nasihati mesabesinde olup bu da cahillerden olma şeklinde te'vil edilmiştir.¹⁵²

Netice olarak Hz. Nûh, efdâl ve evla olanı terk ederek¹⁵³ inanmadığı halde oğlunun gemiye binmesini istemekle ictihadî hataya düşmüştür. Yüce Allah da onu bu zelle cinsinden işlediği küçük hatası üzerinde bırakmayarak uyarmıştır. Hz. Nûh da hatasını düzeltmiş, tövbe etmiş ve Rabbinin mağfiretini umarak teslimiyetini bildirmiştir.

3.3. Hz. Mûsâ

Yapmış olduğu hatasından dolayı Kur'ân'da Yüce Allah'ın af ve mağfiretini dilediğine dair bilgi verilen üçüncü bir peygamber de Hz. Mûsâ'dır. Kur'ân-ı Kerîm'de Mûsâ sözcüğü yüz otuz altı defa tekrarlanmakta¹⁵⁴ ve peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilmektedir. Hz. Mûsâ Kur'ân'da resûl, nebî, muhlas¹⁵⁵, kelimullâh,¹⁵⁶ muhsin,¹⁵⁷ mü'min,¹⁵⁸ seçkin,¹⁵⁹ güçlü, emin,¹⁶⁰ kerîm,¹⁶¹ Allah katında itibarlı,¹⁶² Allah tarafından seçilen,¹⁶³ Allah'ın sevgisine mazhar olan, gözetiminde yetiştirilen¹⁶⁴ ve kendisi için seçip yetiştirdiği kişi olarak nitelendirilmektedir.¹⁶⁵ Ayrıca Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya kitap, hakkı batıldan ayıran furkân,¹⁶⁶ suhuf¹⁶⁷ ve elvâh¹⁶⁸ verildiği de ifâde edilmektedir. Aynı zamanda Hz. Mûsâ'nın bir Kıbtî'yi kaza ile öldürmesi hadisesi de Kur'ân'da yer almaktadır. Bu hadise Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

¹⁵² Râzî, *İsmetu'l-Enbîyâ*, 59.

¹⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18/358-359.

¹⁵⁴ Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 680-682.

¹⁵⁵ Meryem 19/51.

¹⁵⁶ en-Nisâ 4/164.

¹⁵⁷ es-Sâffât 37/121

¹⁵⁸ es-Sâffât 37/122.

¹⁵⁹ el-A'râf 7/144.

¹⁶⁰ el-Kasas 28/26.

¹⁶¹ ed-Duhân 44/17.

¹⁶² el-Ahzâb 33/69.

¹⁶³ Tâhâ 20/13.

¹⁶⁴ Tâhâ 20/39.

¹⁶⁵ Tâhâ 20/41.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/53.

¹⁶⁷ en-Necm 53/37.

¹⁶⁸ el-A'râf 7/145.

“(Mûsâ), halkının haberi olmadığı bir zamanda şehre girdi. Orada biri kendi taraftarlarından, diğeri de düşmanlarından olan iki adamın kavga ettiğini gördü. Kendi taraftarlarından olan kişi, düşmanlarından olana karşı ondan yardım istedi. Bunun onun üzerine Mûsâ ötekine bir yumruk attı ve onu öldürdü. Sonra da “bu şeytanın işidir, o, gerçekten açıkça saptırıcı bir düşmandır. Rabbim, ben kendi nefsim zülmettim. Beni bağışla” dedi. Allah da onu bağışladı. Çünkü O, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.¹⁶⁹

Yukarıdaki âyetlerden Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulların'dan birine yardım etmek için bir Kıbtî'yi kazara öldürdüğü, yaptığından dolayı pişman olduğu, Allah'tan bağışlamasını dilediği ve Allah'ın da onu affettiği görülmektedir. Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın masum olduğunu göstermek için yukarıdaki âyetleri ismet sıfatı çerçevesinde te'vil etmeye çalışmışlardır. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Mûsâ “Kıbtî'nin göğsünden itti” anlamına gelecek şekilde âyeti okumuştur.¹⁷⁰ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) de âyeti Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi avucuyla vurup itmesi şeklinde yorumlamıştır.¹⁷¹ Hasen b. Muhammed en-Nekkâş (ö. 351/962) ise bu olayın peygamberlikten önce meydana geldiği, Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi öldürmek amacıyla vurmadığı, sadece onun zulmüne engel olmak için bir yumruk attığı şeklinde te'vil etmiştir.¹⁷²

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi öldürme olayını yorumlamıştır. Ona göre, Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi öldürme gibi bir niyeti yoktu fakat Hz. Mûsâ ona vurunca eceli sona ermiştir.¹⁷³ Fahrüddin Râzî (ö. 606/1209) ise Hz. Mûsâ'nın iki tarafı ayırmaya çalışırken Kıbtî'yi itelediğini ve bu iteleme sonucu bilmeden onu öldürdüğünü dile getirmiştir. Hz. Mûsâ onu kazaen öldürmekle de mendup olanı terk etmiş ve bundan dolayı da Rabbinden af dilemiştir. Bu olay Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinden önce meydana geldiği için onun ismet sıfatına leke getirmemektedir.¹⁷⁴

Müfessirlerin bütün bu yorumlarından anlıyoruz ki Hz. Mûsâ, biri kendi milletinden diğeri de İsrâiloğulların'dan olan iki kişinin kavgasında ezilen kişinin

¹⁶⁹ el-Kasas 28/15-16.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vil*, 3/385.

¹⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/260.

¹⁷² Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/261.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/156.

¹⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24/584-586.

tarafını tutmuş ve bilmeden birinin ölümüne sebep olmuştur. Hz. Mûsâ'nın bu hatası buluş çağına ermeden, peygamber olmadan ve gayri ihtiyari bir şekilde gerçekleştiği için büyük günah sayılmamaktadır. Zira daha önce ifâde ettiğimiz gibi peygamberden küçük günahlar sâdır olabilmekte ancak onlar büyük günahları işlemekten muhafaza edilmektedirler. Hz. Mûsâ'nın bu olayı da sadece bir iteleme, tokat ya da yumruk darbesinden kaynaklı küçük bir tedbirsizlik sonucunda meydana gelmiştir. Genellikle böyle basit darbeler, ölüme sebebiyet vermemektedir. Neticede Hz. Mûsâ bu küçük hatasında evla olanı terk ettiği için hemen Rabbinden bağışlamasını dilemiş ve Allah da onu affetmiştir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın bu küçük hatası bilinçli bir şekilde gerçekleşmediği için onun ismet sıfatına zarar vermemektedir.

3.4. Hz. Dâvûd

Kur'ân'da hatasından dolayı Yüce Allah'tan af ve mağfiret dileyen dördüncü peygamber de Hz. Dâvûd'tur. Dâvûd kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de dokuz farklı sûrede on altı kez tekrarlanmaktadır.¹⁷⁵ Kur'ân'da Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürdüğü,¹⁷⁶ ona Zebûr,¹⁷⁷ hükümdarlık, hikmet¹⁷⁸ ve hakla batılı birbirinden ayıran hüküm verme yeteneği verildiği ifâde edilmektedir.¹⁷⁹ Ayrıca Kur'ân'da Allah'ın demiri yumuşatmak suretiyle¹⁸⁰ ona zırh yapma sanatını öğrettiğine,¹⁸¹ İsrâiloğullar'ndan inanmayanların onun diliyle lanetlendiğine,¹⁸² Hz. Nûh'un zürriyetinden olduğuna,¹⁸³ ibadete ve sâlih amele çok düşkün biri olduğuna da dikkat çekilmektedir.¹⁸⁴ Aynı zamanda Kur'ân'da Hz. Dâvûd'un ekin tarlasına zarar veren sürü davasında Hz. Süleymân'nın hükmünün onunkinden daha isabetli olduğu,¹⁸⁵ yeryüzünde halife kılındığı, saltanatının güçlendiği,¹⁸⁶ dağların,¹⁸⁷ kuşların

¹⁷⁵ Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 264

¹⁷⁶ el-Bakara 2/251.

¹⁷⁷ en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/251.

¹⁷⁹ Sâd 38/20.

¹⁸⁰ Sebe' 34/10-11.

¹⁸¹ el-Enbiyâ 21/80.

¹⁸² el-Mâide 5/78.

¹⁸³ el-En'âm 6/84.

¹⁸⁴ Sâd 38/17.

¹⁸⁵ el-Enbiyâ 21/78.

¹⁸⁶ Sâd 38/26.

¹⁸⁷ Sâd 38/18.

onun emrinde oldukları¹⁸⁸ ve onunla birlikte sabah akşam Allah'ı tesbih ettikleri belirtilmektedir.¹⁸⁹

Halkın şikâyetlerini çözüme kavuşturan, davalara bizzat katılan ve yargı adaletine oldukça önem veren Hz. Dâvûd'un şu olayı da Kur'ân'da yer almaktadır: *"Sana davacıların hikâyesi geldi mi? Hani bu adamlar mihraba girmek için mabedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi. Dâvûd onları görünce korkmuştu. Bunun üzerine "korkma" dediler, biz iki davacıyız. Birimiz diğerine haksızlıkta bulundu. Şimdi sen aramızda adaletle hüküm ver, kararında doğruluktan ayrılmaya ve bizi doğru yola götür. Şu kardeşimin doksan dokuz koyunu vardır. Benim ise sadece bir koyunum vardır. Böyle iken "onu bana ver" dedi ve konuşmada bana baskın geldi. Dâvûd şöyle dedi: "O, senin koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana haksızlık etmiştir. Zaten ortakların çoğu birbirlerine haksızlık etmek ister. Ancak iman edip iyi işler yapanlar hariç; ama onlar da ne kadar azdır!" Dâvûd, bu (olayda) bizim onu imtihan ettiğimizi anladı da Rabbinden bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve tövbe ederek O'na yöneldi. Biz de onu bağışladık. Muhakkak onun yanımızda yüksek bir makamı ve varılacak güzel bir yeri vardır."*¹⁹⁰

Yukarıdaki âyetlerden, Hz. Dâvûd'un işlediği bir hata yüzünden sınındığı ve Rabbinden bağışlamasını dilediği anlaşılmaktadır. Tefsir kaynaklarında Hz. Dâvûd'un neden sınanma düşüncesine kapıldığına dair hem gerçekle hem de peygamberlik öğretisiyle bağdaşmayan ve çoğu Vehb b. Münebbih'e dayanan İsrâiliyât türü birçok rivâyet bulunmaktadır.¹⁹¹ Peygamberlerin ismet sıfatına ters düşen bu rivâyetler büyük ölçüde Yahudilerin efsanelerinden alınmıştır.¹⁹² Bu iddialar nübüvvet gerçeğiyle asla bağdaşmadığı için onları tamamen reddediyoruz¹⁹³ ve bundan dolayı onları burada ele alma ihtiyacı da duymuyoruz.

¹⁸⁸ Sâd 38/19.

¹⁸⁹ el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10.

¹⁹⁰ Sâd 38/21-25.

¹⁹¹ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 10/570-574; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, 5/253-256; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/46-50; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, 4/77-84; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/188-189.

¹⁹² İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/27; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, 8/248-252.

¹⁹³ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhîd*, thk. Zekeriyâ Abdülmevcud-Ahmed en-Necûlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 7/378.

Kanaatimizce Hz. Dâvûd'un bu olayda tövbe etmesini gerektiren en doğru ve en isabetli görüş, onun birbirinden davacı olan iki kişinin arasında hüküm verirken davalı tarafı dinleyip davacı tarafı dinlemeden evlâ olanı terk ederek karar verdiği yönündeki rivayettir.¹⁹⁴ Nitekim ilgili âyetlerden de anlaşıldığı üzere Hz. Dâvûd, bir tarafı dinlemiş, diğer tarafı dinlemeden, delil ve şahit bulunmadan davacının zalim olduğuna karar vermiştir. Ama daha sonra tutumun hatalı olduğunu fark edince de hemen tövbe etmiş ve Rabbine yönelmiştir. Bu görüş, âyetlerin öncesi ve sonrasıyla anlam yönünden daha münasip olduğu için de daha isabetli görülmektedir. Zira söz konusu âyetlerin siyak ile sibakından, Hz. Dâvûd'un hüküm, hikmet, güzel konuşma, Allah'a yakın ve ibadete düşkün gibi birçok üstünlükleri olduğu görülmektedir. Ayrıca bu görüşün daha isabetli olduğunun bir nedeni de onun peygamberlik öğretisiyle çelişmemesidir. Zira birçok üstünlüklere sahip olan bir peygamberin kendi arzusuna uyarak normal insanlara bile haram olan çirkin bir fiili işlemesi mümkün değildir. Ama peygamberler de insan olmaları hasebiyle bazen küçük hata işleyebilirler. Onlar hata işleyince de Yüce Allah onları hataları üzerinde bırakmaz, doğru yola iletir, hatalarını bağışlar ve onlara merhametin kapılarını açar.

3.5. Hz. Süleymân

Dünyayı egemenliği altına alan dört kişiden biri olan Hz. Süleymân¹⁹⁵ da babası Hz. Dâvûd gibi Kur'ân'da hatasından dolayı Yüce Allah'tan af dilemiştir.¹⁹⁶ Süleymân sözcüğü, Kur'ân-ı Kerîm'de yedi farklı sûrede on yedi defa geçmektedir.¹⁹⁷ Kur'ân, Hz. Süleymân'nın pek çok üstün özelliklerini zikretmektedir. Kur'ân'da Hz. Süleymân'a vahiy,¹⁹⁸ hükümdarlık, hikmet¹⁹⁹ ve ilmi yeteneğiyle karmaşık sorunları çözüme kavuşturma yeteneği verildiği ifade edilmektedir.²⁰⁰ Ayrıca Kur'ân'da Hz. Süleymân'dan babasının varisi,²⁰¹ sâlih ve şükreden kul olduğundan,²⁰² Sebe'

¹⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, 4/85; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 26/381.

¹⁹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, 1/426.

¹⁹⁶ Sâd 38/34-35.

¹⁹⁷ Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 357-358.

¹⁹⁸ en-Nisâ 4/163.

¹⁹⁹ el-Bakara 2/251.

²⁰⁰ el-Enbiyâ 21/78-79.

²⁰¹ en-Neml 27/16.

²⁰² en-Neml 27/19.

melikesine mektup gönderdiğinden²⁰³ ve atları sevdiğinden de söz edilmektedir.²⁰⁴ Aynı zamanda Kur'ân'da Hz. Süleymân'nın hidâyete erdiğine,²⁰⁵ Allah'a yöneldiğine,²⁰⁶ O'nun katında değerli ve güzel bir geleceği olduğuna;²⁰⁷ kuşdili ve diğer bazı hayvanların dilini bildiğine;²⁰⁸ insan, cin ve kuşlardan oluşan bir orduya sahip olduğuna;²⁰⁹ emrinde gidişi ile gelişi bir ay süren rüzgârların, bina ustalarının ve dalgıçlık yapan şeytanların olduğuna dikkat çekilmektedir.²¹⁰

Hz. Süleymân'nın tahtının üstüne bırakılan bir cesetle sınanması da Kur'ân'da yer almaktadır: *“Andolsun, biz Süleymân'nın tahtının üstüne bir ceset bırakmak suretiyle onu imtihan ettik. Bunun üzerine o bize yöneldi. Rabbim, 'beni affet ve benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülkü bana ver. Çünkü sen, karşılıksız çok armağan edensin' dedi.”*²¹¹

Yukarıdaki âyetlerde zikredilen Hz. Süleymân'nın imtihan edilmesi, tahtının üzerine cesedin neden bırakıldığı ve onun af dilemesine neden olan hatası ile ilgili tefsirlerde birçok İsrâiliyât türü rivâyet bulunmaktadır.²¹² Bu rivâyetlerin çoğu nübüvvet anlayışıyla bağdaşmayan nakiller oldukları için onlardan sarf-ı nazar ediyoruz. Ancak bu rivâyetler arasında sıhhat bakımından reddedilmesi mümkün olmayan sahih bir hadis bulunmaktadır. Ama bu hadisin de bu olayla ilgisi sağlam değildir. Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/687) rivâyet ettiği bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Hz. Süleymân, 'bu gece yetmiş hanımımınla yatacağım ve her birinden bir mücâhid doğacak' diye yemin etti. Fakat inşaallâh demeyi unuttuğu için o gece sadece bir hanımı hamile kaldı, o da yarım bir çocuk doğurdu. İşte o yarım çocuk tahta oturan Süleymân'ın kucığına konuldu. Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki eğer Süleymân inşaallâh deseydi bütün hanımları*

²⁰³ en-Neml 27/28.

²⁰⁴ Sâd 38/31-33.

²⁰⁵ el-En'âm 6/84.

²⁰⁶ Sâd 38/30.

²⁰⁷ Sâd 38/40.

²⁰⁸ en-Neml 27/16, 18.

²⁰⁹ en-Neml 27/17.

²¹⁰ Sâd 38/37-38.

²¹¹ Sâd 38/34-35.

²¹² Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 10/580-582; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, 5/270-277; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 4/52-55; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvili fi Vucûhi't-Te'vil*, 4/90-91; Râzî, *'İsmetu'l-Enbîyâ*, 125-126; Ebû Hayyân, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, 7/381; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/30-31; Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâikutü't-Te'vil*, 3/155-156; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 8/261-262; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/15-156.

Allah yolunda cihat eden erkek süvariler doğururdu.”²¹³ İşte Hz. Süleymân'nun tahtının üzerine bırakılan bu yarım çocuk onun imtihan sebebidir.²¹⁴ Ama bu görüş de sadece bir olasılıktır. Bu rivâyeti benimseyenlere göre Hz. Süleymân'nun Rabbinden af ve mağfiret dilemesinin sebebi inşâallâh demeyi unutmamasından kaynaklanmaktadır. Tahtının üzerine cesedin bırakılması ise temsilî bir anlatımdır ve yarım doğan çocuğa işaret etmektedir.²¹⁵

3.6. Hz. Yûnus

Kur'ân-ı Kerîm'de balık tarafından yutulduğu için kendisine *Zûmnûn*²¹⁶ ve *Sâhibu'l-hût*²¹⁷ lakapları verilen Hz. Yûnus da Yüce Allah tarafından uyarılan peygamberdendir.²¹⁸ Yûnus sözcüğü, Kur'ân'da dört defa geçmekte²¹⁹ olup aynı zamanda Kur'ân'ın onuncu sûresinin de adıdır. Kur'ân'da Hz. Yûnus hakkında altı sûrede malumat bulunmaktadır. Nisâ sûresinde kendisine vahiy gönderilen,²²⁰ En'âm sûresinde Allah'ın doğru yola erdirdiği peygamberler arasında ismi geçmektedir.²²¹ Yûnus sûresinde de kendi kavmi azabı gördükten sonra inkârdan vazgeçip helak olmaktan kurtulan tek memleket halkı olduğu ifâde edilmektedir.²²² Enbiyâ sûresinde ise Hz. Yûnus'un kavmine kızarak görevini terk edip ülkesinden ayrılarak sıkıntılardan kurtulacağını zannettiği, ancak sıkıntıya düşünce hatasını fark ettiği, Allah'a yalvardığı ve sıkıntısının giderildiği belirtilmektedir.²²³ Kıssanın buraya kadar olan kısmına ek olarak Sâffât sûresinde kavminden ayrıldıktan sonra bindiği geminin fırtınaya yakalanması sonucu denize atıldığı, bir balığın kendisini yuttuğu sonra da Rabbine yalvardığı ve daha sonra tövbesinin kabul edildiğine dair

²¹³ Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, “Enbiyâ”, 40.

²¹⁴ Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/52-55; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidü't-Tenzîl ve 'Ulyûmi'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, 4/90-91; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 23/394; Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 125-126; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, 7/381; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâikut'-Te'vîl*, 3/155-156; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, 23/15-156.

²¹⁵ Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/581-582.

²¹⁶ el-Enbiyâ 21/87.

²¹⁷ el-Kalem 68/48.

²¹⁸ el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/139-148; el-Kalem 68/48.

²¹⁹ en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/86; Yûnus 10/98; es-Sâffât 37/139-148.

²²⁰ en-Nisâ 4/163.

²²¹ el-En'âm 6/86.

²²² Yûnus 10/98.

²²³ el-Enbiyâ 21/87-88.

bilgiler yer almaktadır.²²⁴ Ayrıca Kalem sûresinde de davetinde sabırlı davranılmadığından dolayı eleştirilmektedir.²²⁵

Yukarıdaki bütün âyetlerden Hz. Yûnus'un davetinde sabırsızlık gösterdiği, öfkelenerek kavmini terk ettiği ve bu tutumundan dolayı Yüce Allah tarafından uyarıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Yûnus'un yaptığı hataları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Hz. Yûnus, kızarak kavmini terk ettiği için hata etmiştir. Hz. Yûnus burada Allah'a değil, kavmine kızmıştır. Çünkü normal bir Müslümanın bile Allah'a kızması düşünülmek üzere nasıl olur da bir peygamber Allah'a kızabilsin. Hz. Yûnus'un buradaki hatası, kavmini dine davet ederken sabırsız davranması ve davetini erken terk etmesidir.²²⁶

2. Hz. Yûnus, kavminin arasından çıkmakla kurtulacağını sandığı için hata etmiştir. Kur'ân, bu tutumundan dolayı onu şöyle uarmaktadır: *"Bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi zannetmişti."*²²⁷

3. Karanlıklar içinde, haksızlık ettiğini bizzat kendisi şu şekilde itiraf etmektedir: *"Gerçekten ben haksızlık edenlerden oldum."*²²⁸

4. Yüce Allah, Hz. Yûnus'u balığın karnında hapsedmekle onu terbiye etmiştir. Terbiye de ancak bir hata sonucu verilmektedir.

5. Hz. Yûnus'un açık bir şekilde yanlış bir iş yaptığı Kur'ân'da şöyle zikredilmektedir: *"Doğrusu o kınanacak bir iş yapmıştı."*²²⁹

6. Yüce Allah, Hz. Peygamber'i risâlet ve tebliğ görevinde sabırlı olmaya davet etmekte; Hz. Yûnus gibi aceleci olmamasını emretmektedir.²³⁰ Hz. Yûnus hata yapmasaydı Yüce Allah onu sabırsızlık konusunda örnek vermezdi.²³¹

²²⁴ es-Sâffât 37/139-148.

²²⁵ el-Kalem 68/48.

²²⁶ Râzî, *'İsmetu'l-Enbiyâ*, 129.

²²⁷ el-Enbiyâ 21/87.

²²⁸ el-Enbiyâ 21/87.

²²⁹ es-Sâffât 37/142.

²³⁰ el-Kalem 68/48.1

²³¹ Mansûr Râşid et-Temîmî, *el-'İsmetu fî Davi 'Akideti ehl-i Sünneti ve'l-Cemâati* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1429), 237-238.

SONUÇ

Yüce Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberlerine birçok lütuf ve ihsanı bulunmaktadır. Bunların başında ise sadece peygamberlere mahsus olan ismet sıfatı gelmektedir. İsmet sıfatı sayesinde peygamberler, irade ve ihtiyarları bâkî kalmakla birlikte her türlü günahahtan uzak durmuşlardır. Peygamberler, bu ilâhî nimet sayesinde nübüvvetten önce ve sonra küfürden, şirkten, risâletle çelişen yüz kızartıcı, onur kırıcı küçük ile büyük her türlü günahahtan da kendi iradeleriyle uzak durmuşlardır. Zira günah işleme gücü elinden alınan bir peygamberin ismet sıfatıyla övgüye mazhar olması akıl ve din açısından uygun değildir. Peygamberler, tebliğ konusunda ismet sahibi şahsiyetler oldukları için yalan konuşma, unutma ve bilerek hata yapma gibi her türlü beşerî noksanlıklardan da korunmuşlardır. Nitekim bilerek günah işleyen birisinin başkasına günah işlememesini telkin etmesi, tutarlılık açısından normal bir davranış sayılmamaktadır. Zira peygamberlerde bulunması gereken en önemli husus doğruluk ve güvenilirliktir. Bu özelliklere sahip olmayan bir peygamberin davasında başarılı olması, ümmetini etkilemesi ve onları doğru yola iletmesi mümkün değildir.

Peygamberlerin temel görevi olan tebliğ ile ilgili herhangi bir hataları olmasa da onların beşerî özellikleri çerçevesinde sınırlı bazı küçük hataları ve yanılmaları olmuştur. Peygamberlerin hataları, Allah'a isyan etme veya sıradan insanların işledikleri günahlardan değildir. Onların hata ve yanılmaları, hakkında açık bir hüküm bulunmayan meselelerdeki içtihatları sebebiyle tenzihi veya evla olanı terk etmelerinden kaynaklanmaktadır. Yüce Allah, beşerî özelliklerinden kaynaklı bu tür hatalarından dolayı bile peygamberlerini uyarılmış ve onlar hataları üzerinde sabit bırakmamıştır. Yüce Allah, peygamberleri azarlamak veya cezalandırmak için uyarmamış, tam aksine onları kemale erdirmek için uyarmıştır. Onlar da bu uyarılar karşısında en ufak bir ihmalkârlık göstermeden yaptıklarından hemen vazgeçmişler ve tövbe ederek Rablerinin göstermiş olduğu doğru yola yönelmişlerdir. Bu şekilde peygamberlerin davranışları hakkında insanların hem kuşkuları giderilmiş hem de doğru yanlıştan, hak da batıldan ayrılmıştır. Ayrıca onların bu tür hataları, tebliğ dışındaki uygulamalar neticesinde meydana gelen yanılmalar olduğu için, herhangi bir bağlayıcılıkları bulunmamakta ve peygamberlerde bulunması gereken sıfatların nüvesini teşkil eden ismet sıfatına da gölge düşürmemektedir.

Peygamberlerin uyarılmasını konu alan âyetler, Allah'tan başka hiç kimsenin mutlak manada gaybî bilmediğini göstermektedir. Zira eğer peygamberler, gaybî bilmiş olsalardı, uyarıyı gerektirecek hatları işlemezlerdi. Bu âyetlerden onların da sadece Allah'ın kendilerine bildirdiği miktardaki gaybî bilgiyi bilme imkânına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu âyetler, Allah'ın seçkin kulları olan peygamberlerin bile yanıldıklarını, kaldı ki sıradan insanların tabiatı gereği hata yapmalarının ve günah işlemelerinin her zaman mümkün olabileceğini göstermektedir. Bu durumda toplumda küçük hatalar karşısında Müslümanın yıkıcı değil, hoşgörülü olmasının ve tahammül göstermesinin gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Aynı zamanda bu âyetler, kişinin dünyadaki gücü ve Allah katındaki mertebesi ne olursa olsun bazı sıkıntılarla imtihan edilmesinin mümkün olabileceğini göstermektedir. Bela ve musibetlerle sınanan kişinin de Yüce Allah'ın yardımına ve affına muhtaç olduğuna, makam ve mevkiine güvenerek de kendisini Allah'tan bağımsız hissetmemesine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh 'Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *el-Müşned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 40 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Et-Temîmî. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Dâru'l-Fünûn, 1968.
- Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 7. Basım, 2018.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Curcânî, Ebî Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.
- Demir, Recep. "İtâb Âyetlerinin Şîi Yorumu: Taâtabâi Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 1047-1082.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*. thk. Zekeriyâ Abdülmevcud-Ahmed en-Necûlî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. İbrâhim el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: El-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Ammetu li'l-Küttâb, 3. Basım, ts.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmirâi 8 Cilt. (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- İbn 'Abbâs, 'Abdullah. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbni'l-'Abbâs*. cem eden. Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Beyrut: Mûessetu't-Târîh, ts.

- İbn ‘Atıyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. ‘Abdüsselâm ‘Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016.
- İbn Fâris, Ebî Hüseyin ‘Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu‘cemu Meşkâyi’si'l-Luğa*. thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî. *Tefsîru'l-Kur’âni'l-'Azîm*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhya-i't-Türasi'l-'Arabî, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur’ân*. çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, 1327.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-Te’vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1998.
- Kendibay, Serikjan. “Kur’an’da İtab Âyetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber (s.a.s)’e Yapılan Uyarılar”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 31-49.
- Lekkânî, ‘Abdüsselâm b. İbrâhîm. *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*. Muhammed Muhyeddîn b. ‘Abdulhamîd’in en-Nazmu'l-Ferîd bî Şerhi Cevhereti't-Tevhid ile birlikte. Mısır: Matbatu'sa'ade, 2. Basım, 1955.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te’vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- Mutrafî, ‘Uveyd b. ‘İyâd b. ‘Âyid. *Âyâtu İtâbi'l-Mustafâ fi Davi'l-İsmeti ve'l-İctihâd*. Mekke: y.y., 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâikut'-Te’vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

- Okumuş, Mesut. "Kelâm-ı İlâhî Oluşunun Kanıtı Olarak Hz. Peygamber'e Yönelik Uyarı ve Tehditler". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006), 27-49.
- Özdemir, Ahmet. "Fahreddin Râzî'de Peygamberlerin İsmet Meselesi". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-212.
- Pak, Süleyman. "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Günah İşleme İmkânı (Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 641-669.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İsmetu'l-Enbîyâ*. tkd. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1986.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Bazı Nitelikleri Açısından Kur'ân-ı Kerîm'de Kendisini Uyarın Âyetlerin Analizi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 435-446.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh. *Fethu'l-Kadîr*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 6. Basım, 2014.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. 'Abdillâh. *Şarhu'l-Mekâsîd fi 'İlmi'l-Kelâm*. Pakistan: Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1981.
- Temîmî, Mansûr Râşid. *el-İsmetu fî Davi 'Akideti ehl-i Sünneti ve'l-Cemâati*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1429.
- Turan, Abdülbaki. "Kur'ân-ı Kerîm'deki İtâb Âyetleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 56-75.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Et-Tefsîru'l-Basît*. Riyad: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmiyyi, 1430.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015.

Zürkânî, Muhammed ‘Abdul‘azîm. *Menâhilu’l-‘İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*. thk. Fevvâz ‘Ahmed Zemerlî. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Küttâbi’l-‘Arâbî, 2. Basım, 1996.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'an Tilaveti

The Recitation of the Prophet in Terms of Wording, Meaning and Practice

İbrahim TETİK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Atatürk Uni. Divinity Faculty, Department of Tafsir

Erzurum/Turkey

ibrahim.tetik@atauni.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-3371-8679

Atıf: Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'an Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 136-164

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.900594>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti

Öz: Günümüzde Kur'ân kıraatiyle ilgili en önde gelen sorunlardan birini, bu kutsal kitabın niteliksel tilaveti oluşturmaktadır. Kurrânın lafza gösterdiği itina, Kur'ân'a anlam odaklı bir yaklaşımın önünü tıkadığı gerekçesiyle gerek klasik gerekse modern dönemde kimi çevrelerce eleştirilmektedir. Lafzın tali bir unsur olarak değer bulduğu bu söylem, Kur'ân'ın otantik telaffuz biçimini elde etme aşamasındaki tüm gayretleri değersiz kılabilmekte ve Kur'ân mefhumunun yapıtaşı mesabesindeki kelimelerin telaffuzlarının zaman içerisinde tahrif olması gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir. Vakıanın diğer cephesinde ise salt lafız odaklı yaklaşımların, Kur'ân'ın hidayet boyutuna geçişi temsil eden, anlam ve amel veçhesini gölgelediği de bir gerçektir. Lafız ve anlamdan hangisinin tercih edileceğine dair temel kriter, Peygamber'in Kur'ân tilavetidir. Araştırmamızda, Hz. Peygamber'in tilavetinde gerek lafız (literal) gerekse anlam ve amel odaklı tilavetin yansımalarını tespit etmeye çalışacağız. Böylece birbirinin alternatifini sunulan, hâlbuki hakikatte tamamlayıcısı konumundaki lafız ve anlam boyutlarına ne derece ehemmiyet gösterilmesi gerektiği, Nebevî ilkeler dâhilinde nihayete kavuşturulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tilavet, Hz. Peygamber, Lafız, Anlam, Amel.

The Recitation of the Prophet in Terms of Wording, Meaning and Practice

Abstract: Today, one of the most prominent problems regarding the recitation of the Qur'an is the qualitative recitation of this holy book. The attention given by the Qurra to the word/lafz of the Qur'an is criticized by some circles in both classical and modern periods on the grounds that it obstructs a meaning-oriented approach to the Qur'an. This claim, which is valued as a secondary element of the word, can make all efforts at the stage of obtaining the authentic pronunciation of the Qur'an worthless and the pronunciations of the words, which are the building blocks of the concept of the Qur'an, become distorted over time. On the other hand, it is also a fact that the purely word-oriented approaches represent the transition to the dimension of guidance of the Qur'an and overshadow the meaning and deeds aspect. The basic criterion of which word and meaning will be preferred is the Prophet Muhammad (peace be upon him)'s recitation of the Qur'an. In this article, we will try to determine the reflections of both literal and meaning and deed-oriented recitation in the Prophet's recitation. Thus, the importance to be given to the dimensions of word and meaning, which are presented as alternatives to each other, but which are actually complementary in reality, will be finalized within the Prophetic principles.

Keywords: Qur'an, Reciting of the Qur'an, Prophet Muhammad, Wording, Meaning, Practice.

تلاوة النبي للقرآن بأبعادها الثلاثة: اللفظي والمعنوي والعمل

ملخص: إن من أهم قضايا علم القراءات في وقتنا الحاضر هو كيفية تلاوة القرآن الكريم المتميزة ، ولذلك نجد أن اهتمام القراء بنطق ألفاظ القرآن لقي انتقاداً من قبل بعض أهل العلم قديماً وحديثاً بدعوى أن هذا الاعتناء يسد التوجه إلى الاهتمام والعناية بتلاوته مع مراعاة معانيه ، وهذا الاتجاه قد يجعل كل الجهود المبذولة التي هي في مرحلة إحياء نطق ألفاظ القرآن الصحيح عديم القيمة ، وقد يؤدي إلى خطورة تحريف نطق ألفاظ كتاب الله تعالى وكلماته الذي يعتبر الحجر الأساسي للقرآن الكريم ، ومن الواقع أيضاً أن الاهتمام فقط بنطق الألفاظ قد يؤدي إلى عدم مراعاة المعنى الذي يتضمن كون القرآن هدى للناس ، فالمعيار الوحيد في ترجيح أحد الاتجاهين هو كيفية تلاوة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم يهدف هذا البحث إلى إبراز ملامح تلاوة النبي الذي كان يراعي فيها نطق الألفاظ وإظهار المعنى مع العمل بما يتلو، وبذلك نأمل الوصول إلى بيان مدى لزوم الاهتمام باللفظ والمعنى الذين تتم بهما الهداية والذين يظن البعض أن كل منهما بديل عن الآخر.

الكلمات المفتاحية: القرآن، تلاوة، النبي، اللفظ، المعنى، العمل.

GİRİŞ

Zaman ve zemin denklemi gözetilerek, dönemsel şartlar muvacehesinde Kureyş diline¹ göre peyderpey indirilen Kur'an-ı Kerim², asırlar boyunca fertlerin akıl ve gönül dünyalarını mihmandar edecek çağlar üstü öğretilerini, insanların anlama ve kavrama beceresine sunmuş böylelikle temeli sınımsız atılmış bir karakter inşasını amaçlamıştır. Bu kutsal kitabın tatbik edilmesi her şeyden önce anlaşılmasına, anlam dünyasında derinleşme ise keyfiyeti haiz bir tilavete bağlıdır. Okuma, anlama ve yaşama şeklindeki Kur'an'la tertip edilecek ilişki türlerinden her bir kategori, birbirinin alternatifi değil tamamlayıcısı konumundadır. Hal böyleyken Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yerleşik halde bulunan sahih Arap dili telaffuzu sonraki süreçte dejenere olmuş ve lahn olgusu ilkin Arap dilinde kendini belirgin bir şekilde hissettirmiş ve buradan da istem dışı bir şekilde Kur'an telaffuzunda yer tutmuştur. Lahn olgusunun avam ve havasta baş göstermesiyle hatalı okuyuşları bertaraf etme ihtiyacı, Arap dilbilimcilerini, sesleri de kapsayacak şekilde daha önceki şifahi kültürün yazı ile kayıt altına alındığı dilbilim eserlerini neşretmeye sevk etmiştir. Bu somut çözüme ilaveten, “Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir.”³ hadisi de bu amaca hizmet edecek manevi bir motivasyon kaynağı olarak görülmüş, ilgili mesajdan problematikte bağlantılı şekilde Kur'an'ın daha ziyade lafız boyutuna yönelik bir telkin mefhumu çıkarılarak dönemdeki kanayan yaraya parmak basmaya çalışılmıştır. Bu teşebbüsler ister istemez anlamın ilk basamağını oluşturan lafzın baskın olduğu bir pedagojik faaliyet ağının genişlemesine ve kurumsal olmasa da bireysel olarak Kur'an'ı anlama/tefekkür etme çabalarının gölgede kalmasına neden olmuştur.

Gerek klasik gerekse modern dönemde konu hakkında eser telif eden müellifler, ilkin dönemsel şartların tetiklediği, sonrasında ise giderek yerleşik bir yapıya bürünen lafız odaklı bu hükümler algısını eleştirmişlerdir. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111), meşhur eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'* de harfleri mahreçlerinden çıkarmak için fazlaca uğraşmaya kişiyi şeytanın sevk ettiği ve Kur'an'ın manasını onlara

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Menâkıb”, 3; “Fezâ'ilü'l-Kur'an”, 3.

² el-İsrâ 17/106; Tâhâ 20/4.

³ Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'an”, 21; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâ Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Gârbî'l-İslâmî, 1998), “Fezâ'ilü'l-Kur'an”, 15; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), “Fezâ'ilü'l-Kur'an”, 2; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Vitr”, 14.

düşündürmemek için elinden geleni yaptığını belirtir. Böyle bir durumda okuyucunun Kur'ân'ın manalarına nüfuz etmesinin mümkün olmayacağı, bu gibi bir hileye boyun eğmenin şeytanın elinde gülünç olmaktan başka bir şey olmadığı değerlendirilmesinde bulunur.⁴ Eserinin başka bir bölümünde ise namazda harflerin mahreçlerinden çıkarılması hususunda vesveseye kapılarak, özelde “dâd” ile “zâ” harfinin arasındaki fark genelde ise harflerin mahreçlerinin tashihi ile meşgul olan ve bundan başka bir gayesi bulunmayanları, mektubu okumakla görevli olarak sultanın huzuruna gelerek mektubun maksudından ve meclisin hürmetini gözetmekten gafil kişilere benzetir.”⁵ Benzer eleştirileri İbn Teymiyye’de (ö. 728/1328) de görebilmek mümkündür ki kendisi salt lafız odaklı bir Kur'ân yaklaşımına sıcak bakmamaktadır. Kur'ân gerçeklerinden bahseden ilimlerin, insanların çoğuna kapalı kalan hususlarının aydınlatılması için mesai harcamayı bir yana bırakarak; harflerin çıkışı, ince-kalın okunması, imale yapılması, tûl, tevassut, kasr oranlarına göre medli olarak telaffuz edilmesinde olağanüstü gayret gösterilmesine ve diğer tecvîd kaidelerinin tatbikinde vesveseye düşülmesine eleştirel bir bakış açısı getirmektedir. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre böyle bir tavır sergilemek, Allah’ın kitabında murat edileni anlamaya engel olmaktadır.⁶

Klasik dönem müelliflerine ilaveten günümüzde sosyal medya aracılığı ile de anlamın lafız karşısındaki konumu tenkit edilmeye devam etmektedir. Tecvîd kurallarının tatbik edilmemesinin hiçbir sonuç doğurmayacağı, Allah Rasûlü’nün dilinde “tecvîd” kelimesinin yer bulmayıp sonraki süreçte ortaya çıkması, arkasında şeytanlık aranması gereken bir durum olarak servis edilmektedir. Ayrıca lahn olgusunu bertaraf etme fonksiyonunu göz ardı ederek indirgemeci bir mantıkla tecvîdin tamamen “kâf” çatlatmadan ibaret olduğunun zannedilmesi,⁷ konunun güncelliğini hâlihazırda devam ettirdiğini ve problemin çözüme kavuşturulması gerektiğini izhar etmektedir. Kur'ân tilavetine dair sergilenen yaklaşımların doğru-yanlış kriterlerine tabi tutulmasında Allah Rasûlü’nün rehber edinilmesi, Kur'ân’la tesis edilecek sahih ilişki biçimini de etraflıca tayin edecek niteliktedir. Bu açıdan çalışmamız, Hz. Peygamber’in Kur'ân’la kurduğu tüm ilişki aşamalarını kapsamı

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010), 1/284-287.

⁵ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, 3/401.

⁶ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ’l-kübrâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecme’u’l-Melik Fahd, 2004), 16/50.

⁷ Mustafa İslamoğlu, “Tertil devrimini tecvit karşı devrimine kurban etmek”, *YouTube* (21 Nisan 2019), 00:00:00-00:05:38.

amacıyla "literal okuma" ile "anlam ve amel odaklı okuma" olmak üzere iki bölüm halinde tasarlanmıştır.

1. Literal Okuma

Hz. Peygamber'den Kur'an tilavetinin anlam yönüne bakan tarafıyla ilgili olduğu kadar, lafız boyutuna dair de koca bir yekûn tutacak miktarda rivâyet nakledilmiştir. Kendisinin yirmi üç yıllık bir zaman dilimine tekabül edecek şekilde gerek ferdî gerekse topluluk önündeki okumalarına dair sahabenin gözlemediklerini olduğu gibi aktarmaları, Kur'an tilavetine dair tüm yapıp etmelerini gözler önüne sermektedir. Her şeyden önce büyük bir özveri ile geliştirilen bu davranış modelinin dayanağını, "Size nasıl öğretildi ise öylece okuyun."⁸ rivâyeti oluşturmaktadır. Hatta ilgili rivâyetin geçtiği kaynakların bazılarında ifadeler, "...Sizden öncekiler peygamberlerine muhalefet etmeleri sebebiyle helak oldu." eklentisi ile yer bulmuştur. Başka bir rivâyette ise, "Şüphesiz Allah Rasûlü sizden her birinize öğretildiği gibi okumanızı emrediyor."⁹ şeklindeki ifadeler nakledilmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'den Kur'an telaffuzuna dair öğrendiği tüm malumatı, ilgili rivâyetlerin de referansı ile harfiyen aktarmayı kutsal bir vazife olarak addetmiş, günümüzdeki sahih Kur'an fonetiğinin temeli böylece kadim dönemde atılmış ve bu tilavet keyfiyeti sonraki dönemlere aynıyle tevarüs etmiştir.

Hz. Peygamber'in literal Kur'an tilaveti birtakım parametreler üzerine inşa edilmiştir. Bunları tilavet esnasında ses düzeyi ve seyrini ayarlaması, Kur'an'ı o dönemin Arap dili fonetik kaideleri ile takriri, Kur'an tilavetinin estetik boyutunu ifade eden güzel sese ehemmiyet vermesi şeklinde sıralamak mümkündür. Öncelikle ifade etmek gerekirse farklı başlıklar altında ele alacağımız bu unsurlardan her biri diğerlerini izale eden, parçacı ve tekdüze bir tilavet anlayışının ürünü değil, keyfiyetli bir tilavet bütünüün tamamlayıcı dinamik öğeleridir.

⁸ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984), 1/408, 8/470; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *Ahlâku ehli'l-Kur'an*, thk. Muhammed Amr b. Abdüllatif (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 139, 141; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 1/472; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-krâ'ât*, thk. Abdu'l-fettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehda, ts.), 47.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/88; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/243.

1.1. Kur'ân Tilavetinde Ses Düzeyi

Hız. Peygamber'in Kur'ân'ı bilhassa gece namazlarında açıktan kıraat etmeyi yeğlediği görülmektedir. Kureyb (ö. 98/716), İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) Allah Rasûlü'nün gece namazının nasıl olduğunu sorduğunda, kendine ait odalarda Kur'ân okurken dışarıdaki kişinin kıraatini duyabildiğini ifade etmiştir.¹⁰ Mekke'nin fethinde binek devesinin üzerinde giderken Fetih sûresinin tamamını ya da bir kısmını okumasını işiten sahabenin bu tavrı yumuşak bir tilavet (قراءة لينئة) olarak tanımlaması,¹¹ Allah Rasûlü'nün namaz dışı cehrî tilavetinin bir örneğini teşkil etmektedir.

Kıraatin uyarmak ve talim gibi amaçlarla cehrî olmasının daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.¹² Âişe (ö. 58/678) validemizin rivâyetine göre Allah Rasûlü, sahabeden birinin gece vakti Kur'ân okuyuşunu işittiğinde şöyle buyurmuştur: *"Allah falancaya rahmet etsin. Zira falanca sûrenin şu şu âyetini bana hatırlattı."*¹³ Rasûlullah'ın bu müspet tepkisi hatırlatma amacıyla da cehrî kıraatin kimi zaman gerekli olduğuna işaret etmektedir.

Hız. Peygamber'in bazı rivâyetlerde Kur'ân'ı cehrî tilavet ettiği belirtilmekle birlikte, sesini yersizce yükselttiğini savunmak mümkün değildir. Bilakis kıvamında bir okuyuşu tercih etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bu tilavet biçimi dinamiklerini, *"Namazında yüksek sesle okuma; onda sesini fazla da kısma, ikisinin arası bir yol tut."*¹⁴ âyetinden almaktadır. İbn Abbas'ın âyeti, *"Namaz kıraatinde sesini fazla yükseltme, sonra müşrikler duyar da Kur'ân'a söverler. Ashabına okurken de sesini gizleme. Senden Kur'ân'ı almak istediklerinde onlara Kur'ân'ı duyuramazsın."*¹⁵ şeklinde yorumladığı ifade edilmektedir. Böyle bir yorumun perde arkasında âyetin sebebi nüzülüyle ilgili yine İbn Abbas'tan gelen şu rivâyetin etkin olduğunu söylemek mümkündür: Bu âyet Mekke'de Allah Rasûlü'nün davetini açıktan yapmadığı zaman diliminde nazil olmuştur. Müşrikler, Hız. Peygamber'in Kur'ân tilavetini işittiklerinde hem Kur'ân'a, hem onu indirene, hem

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/16.

¹¹ Buhârî, "Fezâil", 30; "Meğâzî", 46.

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/92.

¹³ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 26.

¹⁴ el-İsrâ 17/110.

¹⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5/118.

de getirene sövüyorlardı. Böyle yapmasınlar diye Allah Teâlâ, müşriklerin duyamayacakları, ashabın da duyup öğrenebilecekleri kadar bir ses düzeyinde Kur'an okumasını emretti.¹⁶ Bir keresinde Ebûbekr'in (ö. 13/634) yanına uğradığında alçak sesle, Ömer b. Hattâb'ın (ö. 23/644) ise yüksek sesle Kur'an okuyarak namaz kıldığını görmüş; Ebûbekr bu durumu, "Münacatta bulunduğum Allah'a sesimi işittirdim" şeklinde açıklarken, Ömer böylelikle uyuyanları uyandırdığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Ebûbekr'e sesini biraz yükseltmesini, Ömer'e ise alçaltmasını söylemiştir.¹⁷

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıktan ve içinden okuması, arızı ilgisizliği ortadan kaldırma ve canlılığı artırma gibi amaçlara binaen muhtelif zaman dilimlerine göre de farklılık göstermektedir. Ebû Hureyre (ö. 58/678) Allah Rasûlü'nün gece namazına kalktığına Kur'an okurken bazı durumlarda sesini yükselttiğini bazı durumlarda ise alçalttığını rivâyet etmektedir.¹⁸ Abdullah b. Ebî Kays (ö. 100/ 718-719, Âişe'ye Allah Rasûlü'nün gece namazındaki kıraatinin açıktan mı yoksa gizli mi olduğundan sorulduğunda, bazı durumlarda alenen bazı durumlarda ise içinden okuduğu cevabını alınca, "Bu hususta genişlik var eden Allah'a hamd olsun!" cevabını verir.¹⁹

Allah Rasûlü cehrî kıraatin diğer okuyucuları rahatsız etmesi ihtimaline binaen sesi yükseltmemeyi de emretmişlerdir.²⁰ Bir keresinde kendi odalarından birinde itikâfa girmiş olduğu halde sesini yükselterek Kur'an okuyanları işitmiş ve odanın örtüsünü aralayarak herkesin Rabbine münacatta bulunduğunu hatırlatmış, namaz kıraatinde seslerini yükselterek birbirlerine sıkıntı vermemeleri hususunda kendilerini uyarmıştır.²¹ Hatta riya ve kendini beğenme gibi bir ihtimalin söz konusu olduğu durumlarda sessiz okumanın daha uygun olacağını sahabeye, "Kur'an'ı sesli okuyan sadakayı açıktan, sessiz okuyan ise gizli veren gibidir."²² ifadeleriyle zımnen öğretmişlerdir.

¹⁶ Buhârî, "Tevhîd", 34; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Saḥîḥü Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Şalât", 34; Tirmizî, "Tefsîru'l- Kur'ân", 17/16.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *eş-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/189.

¹⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/454.

¹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/454.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdu'l-Alî Abdu'l-Hamîd Hâmîd vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 4/212.

²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/17.

²² Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Gârbî'l-İslâmî, 1998), "Fezâ' ilü'l-Kur'ân", 20; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,

Allah Rasûlü'nün namaz esnasındaki tavırlarından, sahabenin Kur'ân'ı içinden nasıl okumaları gerektiğine dair bir talime de şahitlik edebilmek mümkündür. Habbab'a (ö. 37/657-58), Allah Rasûlü öğle ve ikinci gibi namazlarda Kur'ân okuyor muydu diye sorulunca kendisi, "evet" cevabını vermiştir. Muhtemelen kıraatin sessiz olarak icra edildiği namazlar olmasına karşın bunu nasıl anladıkları sorulunca, okuma esnasında sakalını kıpırdatmasından anladıklarını beyan etmiştir.²³ Beyhakî (ö. 458/1066) ilgili hadisi Allah Rasûlü'nün namazda kıraat esnasında dilini hareket ettirmesi olarak yorumlamıştır.²⁴ Buna göre herhangi bir okumanın Kur'ân tilaveti olarak temellendirilebilmesinde, dilin hareket etmesi gerektiğine hükmedilir. İlgili rivâyet, Hz. Peygamber'in sessiz icrâ edilen namazlarda anlamı yeğlerken tilaveti bir mırıldanma ile geçiştirmedeğinin en bariz göstergesidir. Hz. Peygamber bir yana ümmeti içerisinde kıraati ile tebarüz eden fem-i muhsin herhangi bir şahsın tilavetinde de görüleceği üzere, dilin kıraat esnasındaki hareketi harflerin hakkının verildiği nitelikli bir okumaya delalet etmektedir.

Hz. Peygamber'in açıktan okumalarının muhataplarınca işitilecek olması, anlamı karşılayan kelime kalıplarının anlatılmak istenen mesajı doğrudan yansıtacak düzeyde açık ve seçik şekilde telaffuzunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın muradını gösteren kelimeleri tersyüz edecek surette bir tilavet, anlama hâlel getirecek ve bir mana ikilemi doğuracaktır. Ne var ki her türlü fiilinde bir gedik arayarak bunu bir polemige dönüştürmeye hevesli gayrimüslim kitle tarafından Hz. Peygamber'e, ümmî olmasına karşın bu noktada bir itiraz dillendirilmemiştir. Zaten Arap olan bir şahsın bu tür bir hataya düşme ihtimalinden bahsetmenin dahi muhal olacağı ileri sürülebilirse de günümüzde fertlerin mahirane bir diksiyonu temin etmek amacıyla kendi dillerinde tertip edilen kurslara katılım göstermeleri, bilaistisna her şahsın kendi dilinin alfabesine ait harfleri yerli yerince telaffuz edeceği ve dolayısıyla dilini mükemmel konuşabileceği iddiasını boşa çıkarmaktadır. Cebrail'den (a.s.) Kur'ân'ı semaen ahz eden Hz. Peygamber'in ise bu noktada bir problemi bulunmamaktadır ve bu belirgin okuyuş biçimini, Kur'ân tilavetinin seyrinde daha da yakinen müşahede edebilmek mümkündür.

1421/2001), "Zekât", 70; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 3/8.

²³ Buhârî, "Ezân", 95.

²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/79.

1.2. Kur'an Tilâvetinin Seyri

Hz. Peygamber'in Kur'an tilavetinde ön plana çıkan diğer unsur; hızlı okuyarak harfleri birbirine karıştıran, lafız odaklı tasarrufları önceleyerek mana derinliğini göz ardı eden okumalardan uzak, dinleyenin tane tane sayabileceği bir okuma biçimini sahabeye dikte etmeye çalışmasıdır. Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla peyderpey indirilen Kur'an'ın kendisine tertîl üzere (ağır ağır, tane tane) okunduğu,²⁵ aynı şekilde kendisinin de insanlara dura dura, yavaş yavaş okuması için Kur'an'ın (âyet âyet, sûre sûre) ayrıldığı²⁶ hatırlatılmış, böylece Kur'an öğretiminde metodolojik bir tayine gidilmiştir. Bu İlâhî fermanı kendisine şiar edinen Hz. Peygamber'in, sahabeye Kur'an'ı yavaşça okuduğunu ifade eden kavramlardan ilki "tertîl"dir. Hafsa (ö. 45/665 [?]), "Allah Rasûlü'nün, vefatından bir yıl öncesine kadar oturarak nafile namaz kıldığını görmedim. Son zamanlarında nafile namazını oturarak kılıyor, sûreyi tertîl üzere okuyordu. Ağır okumasından o okuduğu sûre kendisinden daha uzun sûrelerden daha uzun olurdu."²⁷ ifadeleriyle adeta ilgili kavramın mahiyetini beyan etmektedir.

Hz. Peygamber'in Kur'an tilavetine damga vuran üsluplardan biri de terassül yani acele etmeksizin Kur'an'ı tilavet etmesi²⁸ ve bunu ümmetine bir yöntem olarak sunmasıdır. Bu okuma şekline işaret eden bir rivâyette hanımlarından birine Hz. Peygamber'in kıraati sorulduğunda siz ona güç yetirmezsiniz cevabını vermiştir. Bunun üzerine kendisine onu bize haber ver denildiğinde Kur'an'ı terassül ile/ ağır ağır kıraat etmiştir."²⁹

Peygamberimizin Kur'an talimine esas olabilecek bir diğer kıraat şekli tefsîr/her harfi açıkça beyan ederek okuma yolunu tutmasıdır.³⁰

Sahabenin de Kur'an'ı hızlı okumaktan kaçınarak anlamı ön plana aldığı tasarruflarına şahitlik edebilmek mümkündür. Nehîk b. Sinân (ö. ?), Abdullah b.

²⁵ el-Furkân 25/32.

²⁶ el-İsrâ 17/106.

²⁷ Tirmîzî, "Şalât", 275; Nesâî, "Kıyâmu'l-leyl", 34; Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir, *Muvatta'*, (Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Kitâbü Şalâti'l-Cemâ'a", 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/38. Diğer rivâyet için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesâni'di's-semâniye*, thk. Muhammed b. Mes'ûd vd. (Suudi Arabistan: Dâru'l-'Asime, 1419), 4/365; Ebûbekr Ca'fer b. Muhammed b. el- Hasan b. el-Müstefâd el-Firyâbî, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 207.

²⁸ İlgili rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/45-46; 44/70.

²⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eḥâdiṣ ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/256; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/70.

³⁰ Tirmîzî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 23; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Vitr", 20.

Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) gelerek mufassal sûreleri tek rekâtta okuduğunu belirtince, "Şiir gibi aşırı hızlı mı okuyorsun!"³¹ diyerek tepkisel bir irade ortaya koymuştur. İfadelerinin devamında bazı kavimlerin Kur'ân okuyacaklarını fakat okudukları Kur'ân'ın boğazlarından aşağıya inmeyeceğini, Kur'ân'ın ancak kalpte kök salarak yerleşmesi durumunda fayda sağlayacağını belirtmiştir.³²

Ebû Cemre (ö. 128/ 745-746) Kur'ân'ı bir gecede hatmedecek şekilde kıraatinin seri olduğunu belirtince İbn Abbas, böyle yapmaktansa tek bir sûre okumasının kendisine daha sevimli geldiğini, şayet hızlı okuması gerekiyorsa kulaklarının işiteceği, kalbinin de hissedeceği bir kıraati tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir.³³ Mücahid'e (ö. 103/721) kıyâmı, rükûsu, secdesi aynı olup biri sadece Bakara diğeri ise hem Bakara hem de Âli İmrân sûrelerini okuyan iki kişinin durumu sorulmuş, kendisi sadece Bakara'yı okuyanın daha üstün olduğunu savunarak, "Biz Kur'ân'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik."³⁴ âyetini delil getirmiştir.³⁵ Ömer b. Hattâb kendi döneminde kurrâdan üç kişiyi çağırarak kendilerini dinlemiş, kıraati en hızlı olana insanlara otuz âyet, orta seyirdekine yirmi beş âyet, en yavaşına ise yirmi âyet okumasını emretmiştir.³⁶ Böylece farklı okuma kapasitesine sahip olanları tek tip modele adapte etme yerine, aralarında bir denge stratejisi tertip etmiştir. Sahabenin Kur'ân kıraatinin seyrine yönelik tüm bu yaklaşımlarını, Hz. Peygamber'in uygulamalarının bir yansıması olarak görmek mümkündür.

Tertîl, terassül ve tefsîr olmak üzere her üç okuma biçiminde de ön plana çıkan ana unsurun, Peygamberimizin ümmetine nasıl Kur'ân okunacağını öğretmek maksadıyla Kur'ân'ı acele etmeksizin, harfleri birbirine katıp karıştırmadan, her birinin hakkını vererek, tane tane okumak olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Âişe'nin, "(Hz. Peygamber'in okuyuşunu) dinleyen birisi şayet harflerini saymak istese sayabilirdi."³⁷ rivâyeti, Allah Rasûlü'nün Kur'ân'ı hız ve keyfiyet eksenli öğretim

³¹ Şiir edebi bir öge olarak günümüzde ağır ağır, tane tane okunurken Abdullah b. Mes'ûd'un tepkisini döneme ait bir okuyuş keyfiyeti olarak yorumlamak mümkündür.

³² Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 275.

³³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/555.

³⁴ el-İsrâ 17/106.

³⁵ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd., (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 158.

³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/700.

³⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/637; Nizâmü'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furķân*, thk. Zekeriyya 'Umeyrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 6/378.

metodunu en kapsamlı şekilde özetlemektedir. Muhtemelen Kur'an öğretimindeki bu tavır, mana derinliklerine nüfuz edebilmenin temelini oluşturma amacına yöneliktir. Zira ağır okurken âyetlerin bünyesinde barındırdığı hakikatler üzerinde tefekkürün kapıları ardına kadar açılmış olacaktır.

Anlam boyutuna ilaveten Hz. Peygamber'in harfleri birbirine katıp karıştırmadığı, ivediden uzak ve berrak tilaveti, telaffuzunda harflerin adeta inci tanesi gibi dizildiği bir insicamı da meydana getirmiştir. Harfleri tane tane okuması, sonraki dönemde tecvîd adını alacak tilavet kurallarının gerektirdiği ölçülere riayeti de sağlamıştır.

1.3. Kuran Tilavetinde Fonetik Kuralları Tatbiki

Hz. Peygamber'in Kur'an öğretiminde ön plana çıkan unsurlardan biri de Kur'an'ı o dönemin fonetik unsurlarına göre okumasıdır. Hz. Peygamber, hicrî IV. yüzyılda ilmî bir kimliğe erişecek tecvîd ilminin o dönemdeki karşılığı olan Arap dili fonetik unsurlarını Kur'an tilavetinde sahabeye aktarırken göz ardı etmemiştir. Nitekim bu fonetik kaideler Arap dilinin kendi özünde mahfuzdur ve Kur'an'ın Arapça inzal edilmesi zorunlu olarak bu kaideler bağlamında bir tilaveti gerekli kılmıştır. Son dönem müelliflerinden Ahmed ed-Duveyl bu gerçeğe dikkat çekerek inzalden önce her ne kadar Arapların isimlerini bilmeseler de ifadelerinde idğâma, izhâra, medde, ğunneye, kasr ve işmâma yer verdiklerini, Kur'an'da bu unsurların yer bulmasının, dilin özünde bu hususların bulunmasının gerektirdiği bir sonuç olduğu değerlendirmesinde bulunur.³⁸

Hz. Peygamber'in tilavetinde o dönemde tecvîde delil teşkil edebilecek en üst kavram med unsurudur. Bazı rivâyetlerden kıraatinin medli olduğuna dair delillere ulaşabilmek mümkündür. Enes'e (ö. 93/711-12) Hz. Peygamber'in kıraatinin nasıl olduğu sorulduğunda "Medli idi" dedi ve besmeleyi okumaya başladı. Okurken besmeledeki *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* kelimelerini uzatıyordu.³⁹ Musâ b. Yezîd el-Kindî'den (ö. ?) rivâyet edildiğine göre, Abdullah b. Mesûd bir adama Kur'an okutuyordu. Adam birdenbire ⁴⁰"إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ" âyetindeki "لِلْفُقَرَاءِ"

³⁸ Ahmed ed-Duveyl, *Femmü't-tertil* (Suudi Arabistan: Merkezi'l-Melik Faysal-Mucemme'u'l-Melik Fahd, 1420/1999), 206.

³⁹ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 29; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004), 2/77; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/358; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/223; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Hâşimî İbn Sa'd, *eş-Şabakâtü'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/323.

⁴⁰ et-Tevbe 9/60.

kelimesini uzatmadan düz bir şekilde okudu. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ûd, "Allah Rasûlü bana bu şekilde okutmadı." deyince adam, "Peki nasıl okuttu?" diye sordu. Abdullah b. Mes'ûd adama, "Bana şu şekilde okuttu." dedi ve âyetteki "فُقْرَاءُ" kelimesini uzatarak okudu.⁴¹ Ümmü Seleme (ö. 62/681) Allah Rasûlü'nün kıraatini anlattığı bir hadiste besmeleyi okuyarak kıraatinin harf harf olduğu, uzatılması gereken her harfi meddederek okuduğu bilgisini aktarmaktadır.⁴² Med unsuruna ek olarak Ümmü Seleme'den gelen, Allah Rasûlü'nün Fâtihâ sûresindeki âyet sonlarında durarak sûreyi tilavet ettiğine dair rivâyetler⁴³, Hz. Peygamber'in okuyuşunda vakf ve ibtidâ ilminin dolayısıyla tecvîdin aktif bir şekilde yer ettiğinin bir diğer göstergesidir.

Konu bağlamında işaret edilmesi gereken önemli bir hususu da hatırlatmak yerinde olacaktır. Sırf bu hadislerle dayanarak ilgili âyetlerde medd-i tabîi, medd-i muttasıl ve medd-i ârız gibi unsurların birer kural olarak Rasûlullah tarafından Kur'ân'dan ayrı birer obje olarak sahabeye öğretildiğini savunmak anakronizme kapı aralamak demektir. Allah'ın kelamını ve Peygamberimizin hadislerini anlamada sonradan meydana gelen ıstıhlara dayanmak en büyük hata sebeplerindendir. Belki de Allah Rasûlü'nün tilavetinde tecvîdin yokluğuna hükmedenler, dönemdeki şayi uygulamaları görmezden gelerek, bu kelimelerin sonradan kavramlaşmasını nazarı itibara almaktadır. O dönemde, nasıl ki diğer ilimler fiili olarak icra edilmekte iken sonradan disiplinleşme ve kavramsallaşma sürecine girmişler ise aynı durum tecvîd için de söz konusu olmuştur. Bir oluşumun, bir fiilin neşet ettiği dönem sonrasında isimlendirilmesi, bir olgu haline öncesinde var olmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Arap dili fonetiği halinde Cebrâil'den Hz. Peygamber'e, O'ndan da ümmetine uygulama olarak intikal eden, sonraki süreçte ihfâ, izhâr, idğâm-ı me'a'l-ğunne, idğâm-ı bilâğunne, iklâb gibi isimlerle kavramsallaşan tecvîd kaidelerine önem verilmesinin ardında ne gibi bir

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 9/137; Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve meba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 7/155; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/221; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ğurâ'âtü'l-aşr* thk. Necip el-Mâcidî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013), 1/239.

⁴² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/77.

⁴³ Tirmîzî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 23; Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-ğurûf ve'l-ğurâ'ât", 1; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 12/451; Dârekutnî, *Sünen*, 2/86; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/252; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr), 1415/1995, 156.

şeytânîlik aranmalıdır? Hayatın her alanında, Kur'ânî tabirle "üsve-i hasene"⁴⁴ olarak sunulan Hz. Peygamber'e Kur'an tilavetinde de ittiba etmeye çalışmanın yadırganacak ne gibi bir tarafı bulunmaktadır? Kaldı ki, Ömer b. Hattâb ve Zeyd b. Sâbit gibi Kur'an'a vukûfiyet sağlayan sahabe tarafından, tâbî olunan bir sünnet olarak nitelendirilen kıraat⁴⁵ anlayışında da görüleceği üzere bu kaideler, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar şifahi olarak nakledilmiştir. Öyleyse tecvîde ehemmiyet göstermenin sözüm ona suçlusu bu kaideleri aktaranlar mı yoksa sahabenin yolundan giderek benimseyenler midir?

Asr-ı saâdette Arap dili fonetik kaidelerine göre Kur'an tilavetinin ehemmiyetini, Allah Rasûlü'nün nitelikli tilavete kanalize ettiği bazı tasarruflarında da müşahede edebilmek mümkündür. Kur'an'ın alınmasını tavsiye ettiği dört kişiyi oluşturan İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Übeyy b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe⁴⁶ (ö. 12/633) daha ziyade Kur'an kıraati noktasında tebarüz etmişlerdir.⁴⁷ Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle bu sahabe ile ya doğrudan Kur'an okuyarak ya da kendilerinden okumalarını talep ederek tilavet odaklı bir ilişki tesis etmiştir. Zikri geçen sahabe, Kur'an'ın muhtevasını özümsemiş olsalar da kendileriyle aynı birikime sahip olanların varlığı malumdur. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın alınması noktasında özellikle bahsi geçen sahabeyi ön plana çıkarması, Kur'an'ın sahih telaffuz özelliklerine göre talimini önemsemesi ve amaçlamasındandır. Seslerinin güzel olmasının muhatap kitlede bir cazibe meydana getirdiği ve kendilerine yönelik talebin estetik algıyla ilişkilendirilmesi gerektiği iddia edilebilirse de ilgili hadisin mefhumu, kıraati "dinlemeye" değil "ahz etmeye" yöneliktir. Bu da talim faaliyetlerinde sanat boyutunun devreye girmesinden ziyade fonetik kurallar bütünü'nün temrinini istilzam etmektedir. Bununla birlikte Kur'an tilavetinin estetik boyutu ile lafız ilişkisinin kurulabileceği birçok rivâyet nakledilmiştir.

1.4. Kur'an Tilavetinin Estetik Boyutu

Kur'an'ın dimağa olduğu kadar kalbe de nüfuz edebilecek estetik bir yapılanmaya sahip olması, ilk dönem Kur'an tilavetine sanat boyutunun da dâhil

⁴⁴ el-Ahzâb 33/21.

⁴⁵ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/220; *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/539; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 5/133; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1400), 51.

⁴⁶ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 8.

⁴⁷ Sahabenin Kur'an öğretim vazifesi ile ilgili bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yay., 2011), 102.

olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavetinde herhangi bir metni okurken karşılaşılabilecek tekdüzelikten sıyrılmayı teşvik edici, manevî duyguları depreştiren bir tilavet anlayışına yönlendirdiği görülmektedir. Akla ve iradeye yol gösterdiği gibi kişinin kalbî melekelerini de tezyin eden tatlı bir makam ve etkileyici bir ses tonuyla tilavete teşvik etmiştir. Zira insanlar tabiatları itibariyle güzel seste var olan sanat ve ahenge hayrandırlar. Güzel sesi duydukları tarafa doğru büsbütün meylederler. Hele ki bahse konu olan kutsal metnin derûnî hissediş ve dini coşkularla ifade kalıplarına dökülmesi olunca, Kur'ân'ın makamla kıraati ayrıca bir önem kazanmıştır. Aslında herhangi bir makamı temel alarak ilgili metnin okunmasına dair Arap kültürünün varlığı Hz. Peygamber'in telkinlerinden çok daha öncelere dayanmaktadır. Cahiliye döneminde Araplar tercih ettikleri şiirleri şarkı formatında besteleyip yolculuk ve istirahat zamanlarında, coşku duydukları anlarda, dinlenirken terennüm ederlerdi. Özellikle avluda istirahat için oturduklarında, deveye bindiklerinde "nasb" ve "rukban" diye adlandırdıkları şarkı türünü söylerlerdi. Kur'ân'ın inzaliyle beraber Hz. Peygamber Arapların adet edindikleri bu şarkıların yerine Kur'ân'ın okunmasını istemiştir.⁴⁸ Bu iradeyi yansıtıcı olarak Allah Rasûlü'nden Kur'ân okurken sesi güzelleştirmeyi salık veren farklı varyantlarıyla bir dizi hadis varit olmuştur. "Kur'ân'ı seslerinle güzelleştiriniz. Şüphesiz güzel ses, Kur'ân'ın güzelliğini artırır."⁴⁹, "Kur'ân'la teğanni etmeyen bizden değildir."⁵⁰, "Kur'ân'la seslerinizi süsleyin."⁵¹ hadisleri bunlardan bazılarıdır. Bahsi geçen hadisleri hem Arapların selikalarına yerleşmiş edebi zevklerine yönelik tatminkârlık düzeylerini artırmak hem de Kur'ân'a beslenen lahuti duyguların estetik bir formla dışa vurumu olarak anlayabilmek mümkündür.

Kur'ân'ın güzelleştirilmesinden bahseden hadislere, "Kur'ân bizatihi harikulâdedir, güzelleştirilme gereksinimi yoktur dolayısıyla bahse konu olan

⁴⁸ Ebû Ömer Yusuf b Abdullah b. Abdilberr, *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuçahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fimâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*, thk. Sâlim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvez (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000), 8/240; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 4/240. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulmecit Okçu, "Kur'an Tilavetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (2007), 213-247; Muhammed Yılmaz, "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğanni İle Okunuşu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93 – 111.

⁴⁹ Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 34; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/461.

⁵⁰ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 19, "Tevhîd", 44; Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullâh İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabî, ts.), "İkâmetü's-Salât", 176.

⁵¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/762; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 11/81; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 2/485.

hadislerin hiçbir ilmi temeli bulunmamaktadır!" şeklinde bir yaklaşım da sergilenebilir. Hadislerde kastedilen bizzat ezeli kelâmın taşıdığı mana bütünüdür değil, bunun harf ve seslerden müteşekkil telaffuz şekillerine dökülmüş kısmının tezyin edilmesidir. Kur'ân kitabedinin sanat halinde vücut bularak önce göze oradan da gönüllere tesirini amaçlayan hat çalışmalarında da aynı hakikati müşahede edebilmek mümkündür. Burada da amaç ilahi kaynaktaki meknuz manaları değil bunların kul eliyle resmedilmiş simgelerini en mükemmel şekilde sunabilme çabalarıdır. Yoksa kullar tarafından herhangi bir müdahaleye meydan bırakmayacak şekilde Allah'ın kelâmı güzeldir, ulvîdir. Hz. Peygamber'in taşıdığı gaye ise, cazibesini ve popüleritesini İlâhî kaynaklı olmakla zaten kazanmış olan kutsal metinlerin, kulların telaffuzuna dökülürken en estetik formu icrasını sağlamaya çalışmaktır. İbn Abbas'tan gelen, Rasûlullah'ın, "Her şeyin bir süsü vardır, Kur'ân'ın süsü ise güzel sestir."⁵² ifadelerini de bu bağlamda anlamak gerekir. Bu noktada belki yapılabilecek en yerindeki itiraz, kişinin sesi güzel değilse tavrının ne olması gerekliliğidir. Bir hadis râvisi olan İbn Ebû Muleyke'ye (ö. 117) kişinin sesi güzel olmadığı durumda ne yapacağı sorulduğunda, "Güç yetirebildiği ölçüde güzelleştirmeye çalışır."⁵³ cevabını vermiştir.

Kur'ân'ın kendine özgü yapısı içerisinde zaten var olan müzikaliteye ek olarak, Allah Rasûlü'nün ilahi tabiatı mündemiç duygu yoğunluğunu hissettiren bir surette Kur'ân'ı eda etmesi, bu kutsal metnin dönemdeki muhataplarca hüsnükabul görmesinde ayrıca etkili olmuştur. Böylelikle Kur'ân tilavetinin musikiyle tezyinini içeren telkinin bizzat uygulayıcısı olarak sahabeye rol model olmuşlardır. Mekke'nin fethi senesinde, binek devesi üzerinde giderken yumuşak bir ses tonuyla Fetih sûresini veya Fetih sûresinden bir bölümü okumuşlardır. Haberi nakleden Muâviye b. Kurre (h. 111), "Halkın, etrafımda toplanmasından endişe etmeseydim Abdullah b. Muğaffel'in (ö. 59/679) Rasûlullah'ın okuyuşunu hikâye ederek terci ettiğî gibi ben de terci ederdim", demiş; "Onun terci'i nasıldı?" diye sorulduğunda üç defa, "â-â-â" diye okuduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Yine bu cümleden olmak üzere Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?]) şu rivâyeti aktarmaktadır: "Peygamberi yatsı namazında *وَالَّذِينَ وَالرَّيْثُونَ* sûresini okurken işittim. Ondan daha güzel sesli, daha güzel okuyan birini dinlememiştim."⁵⁵ Cubeyr b.

⁵² Ebu's-Saadât Mecduddîn Mubarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/326.

⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/78; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/171.

⁵⁴ Buhârî, "Tevhîd", 50; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirin", 237-238.

⁵⁵ Buhârî, "Ezân", 101.

Mut'im (ö. 59/678-79), Rasûlullah'ı bir akşam namazında Tûr sûresini okurken işittiğini, neredeyse kalbinin yerinden çıkacağını ifade etmiştir.⁵⁶ Hatta bir peygamberin makamla vahye müstenit kelime dağarcığını tilavet etmesini Allah Rasûlü, "Allah Teâlâ, hiçbir şeyi, Peygamberine Kur'ân'ı açıktan, güzel sesiyle okumasına müsaade ettiği kadar müsaade etmedi."⁵⁷ ifadeleriyle teyit etmiştir. Ayrıca Kur'ân'da, zikrederken Hz. Dâvûd'a (a.s.) dağlar ve kuşların eşlik ettiğinden bahsedilmesi⁵⁸ ile sahabeden bazısına Hz. Dâvûd'a benzer bir sesin verilmiş olduğunun Hz. Peygamber tarafından belirtilmesi, müessir bir eda ile tilavet özelliğinin sadece Hz. Peygamber'e has kılınmadığının, diğer peygamberler ve insanlarda da var olan evrensel bir estetik anlayışının delili niteliğindedir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tilavet ederken sesini güzelleştirdiği gibi sahabenin de aynı yoldan ilerlediği görülmektedir. Ebû Hureyre'den gelen rivâyette "Rasûlullah mescide girdiğinde bir adamın Kur'ân okuduğunu duydu ve bu kimdir? diye sorunca kendisine Abdullah b. Kayş cevabı verildi. Bunun üzerine Rasûlullah, "Bu adama Davud ailesinin nağmelerinden bir nağme/bir güzel ses ahengi verilmiştir."⁵⁹ buyurdular. Ebû Mûsa el-Eş'ârî (ö. 42/662-63) için ise şöyle demiştir: "Dün gece senin Kur'ân okuyuşunu dinlerken beni bir görmeliydin. Şüphesiz sana Dâvûd ailesinin güzel seslerinden ahenkli bir ses verilmiştir."⁶⁰ Hz. Âişe bir gece yatsıdan sonra Hz. Peygamber'in yanına gitmekte gecikince "nerede idin?" diye sormuş, kendisi ashaptan birinin Kur'ân okuyuşunu dinlediğinden geciktiğini ve okuyuşunun bir benzerini hiç kimseden duymadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Efendimiz gidip onu dinledikten sonra şöyle buyurmuşlardır: "Bu, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'dir. Allah'a hamdolsun ki, bunun gibi birini benim ümmetim içinden yarattı."⁶¹ Hz. Ömer birisinden Hicr sûresini okumasını istemiş, adam yoksa bu sûreyi bilmiyor musun diye soru yöneltince Hz. Ömer, onun gibi güzel sesle okuyamadığını beyan etmiştir.⁶² Yine Hz. Ömer'in yaşı genç olmasına rağmen sesi güzel olanları öncelediği rivâyet edilmektedir.⁶³

Makamın birincil değer olarak benimsendiği, Kur'ân lafızlarının yüksek ses tonajlı sunumuyla adeta bir resital iklimine dâhil edildiği ihlastan uzak tilavetlerin,

⁵⁶ Buhârî, "Tefsîr, Sûretü't-Tûr", 53; "Meğâzî", 12.

⁵⁷ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 19; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 232-233; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; Nesâî, "İftitâh", 83.

⁵⁸ Sebe 34/10; Sâd 38/18-19.

⁵⁹ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", s. 34; İbn Mâce, "İkâmetü's-ş-şalât", 176.

⁶⁰ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 34.

⁶¹ İbn Mâce, "İkâmetü's-ş-şalât", 176.

⁶² Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, 4/186.

⁶³ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 9/92.

Hz. Peygamber'in Kur'an kıraatinin asıl amacını oluşturmadığını da belirtmek gerekecektir. "Şüphesiz bu Kur'an hüznle indi öyleyse Kur'an okuduğunuzda ağlayın, ağlayamıyorsanız ağlıyor gibi yapın. Kur'an'ı teganni ile okuyun. Kim Kur'an ile teganni etmezse bizden değildir."⁶⁴ hadisinde makamın estetik ölçüsü olarak hüznün başköşede durduğuna işaret mevcuttur. Başka bir hadiste ise, "İnsanların kıraat yönünden en iyisi, Kur'an okuduğu zaman hüznlenenidir."⁶⁵ buyurarak tilavette duygu yoğunluğunun önemine dikkat çekmiştir. İbn Ömer'den gelen rivâyette Allah Rasûlü'ne Kur'an okurken insanlardan sesi en güzel olanı kimdir diye sorulduğunda, "Kıraatini işittiğinde Allah'tan korktuğuna şahitlik ettiğindir."⁶⁶ cevabını vermiştir.⁶⁶ Sahabenin Kur'an kıraatinde Allah Rasûlü'nün tavsiyelerine ittiba ettiğine tanıklık edebilmek mümkündür. İbn Ebû Muleyke, İbn Abbas ile Mekke'den Medine'ye yolculuk yaptıklarını, konakladıklarında gece yarısı kalktığını ve "Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir de: İşte (ey insan) bu, senin öteden beri kaçtığın şeydir, denir."⁶⁷ âyetini tertîl ile hıçkırığa hıçkırığa ağlayarak okuduğunu rivâyet etmektedir.⁶⁸ Ebû Hureyre'nin de, "إِذِ الشَّمْسُ كُورَتْ" sûresini ağta benzer şekilde hüznü okuduğu bilgisi aktarılmaktadır.⁶⁹ İlgili rivâyetlerin tümü gerek Allah Rasûlü'nün gerekse sahabenin Kur'an'ı tilavetlerinde hüznün başköşede olduğuna işaret etmektedir.

Makamla tezyin edilmiş hoş bir tilavetin, kişinin Kur'an'ı düşünmeye sevk etmekle birlikte, lafzın ihtiva ettiği anlamdan habersiz kişileri dahi etkilemeye yönelik bir potansiyel taşıdığı muhakkaktır. Kalplerin Kur'an'ı hissetmesine yönelik latif bir seda ile yapılacak okumalar, anlamdan daha ziyade lafza gösterilecek ehemmiyet ile meyvesini verebilecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'an tilavetinde sesin güzelleştirilmesine yönelik teşviklerinin tümünü, Kur'an'ın telaffuz cephesinin güçlendirilmesine yönelik birer telkin olarak değerlendirebilmek mümkündür.

⁶⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 176.

⁶⁵ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/170; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.) 2/311.

⁶⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 3/426.

⁶⁷ Kâf 50/19.

⁶⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/416; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eğâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/244.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1400), 57.

2. Anlam ve Amel Odaklı Okuma

Hız. Peygamber'in Kur'ân eğitiminin dayandığı ana dinamikleri Kur'ân'ı kıraat/tilavet etme, anlama/açıklama ve iman, ibadet, ahlâk, muamelat gibi değerleri hayata dökme/pratize etme şeklinde üç temel üzerine inşa etmek mümkündür. Bunlardan her biri, yekdiğerine intikali temin etseler de nihai hedefi, Kur'ân'ın içselleştirilerek bir yaşam modeline dönüşümü oluşturmaktadır. Bu amaca hizmet edencesine Hız. Peygamber'in karakter, davranış, yöntem ve ibadet formlarının icrasındaki engin formasyonu, vahiy birikiminin bir kitap halinde değil de bir insan örneğinde nasıl özümseenceğinin adeta hal tercümesidir. Aslında Hız. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân olduğunu bildiren rivâyetin varlığı,⁷⁰ zaten Allah Rasûlü'nün tüm yapıp etmelerinde Kur'ân'la fiili bir münasebet kurduğunu açıkça göstermektedir.

Allah Rasûlü'nün Kur'ân eğitim ve öğretimindeki amacı salt bir okuma ve anlama değil, Kur'ân'la, pörsümüş ruhlara tazelik vermek, insanlığın bataklığa hapsolmuş gidişatını tersyüz ederek topyekûn dirilişi gerçekleştirmek, dünya ve ukbâ saadetini temin amaçlı "Rahman'dan geldik Rahman'a gideceğiz" gayesiyle sürdürülen bir yaşam biçimi oluşturmaya çalışmaktır. Kur'ân'da zaten talim ve tedris faaliyetlerindeki amacın kişiyi Allah'a halis kul olmaya sevk etmek olduğu açıkça beyan edilmiştir.⁷¹ Ayrıca itaat, ittiba ve itisam gibi Kur'ânî kavramlar, uygulamanın prensip haline getirildiği bir tilaveti çağrıştırmaktadır. Allah Rasûlü'nün de konu bağlamda uyarıları bulunmaktadır. Ebû Huzeyfe'ye (ö. 12/633), "Allah'ın kitabını öğren ve ona tabi ol."⁷² buyurmuşlardır. "Kur'ân okuyun,⁷³ onunla amel edin, ondan uzaklaşmayın, (lafız ve mana açısından) haddi aşmayın, onu geçim kaynağı edinmeyin ve dünyahığı artırma vesilesi kılmayın."⁷⁴ hadisi, Kur'ân'a sergilenecek sahih tutumun özeti mesabesinde. Bu anlayışın bir yansıması olarak Ebû Sa'id el-

⁷⁰ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 149.

⁷¹ Âli İmran 3/79.

⁷² Ebû Dâvûd, "Fiten", 1.

⁷³ Rivâyet bazı hadis kaynaklarında doğrudan okuma yerine öğrenme anlamında (تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ، فَإِذَا عَلِمْتُمُوهُ) ifadeleriyle yer almakta ise de bu rivâyetlerde "amel edin" kısmı bulunmamaktadır. Muhtemelen bu durum, o dönemde "ilim" kelimesiyle bir bilginin amele dönüştürmek üzere özümseencesinin kastedilmesindedir. Böylelikle ayrıca amel edin şeklinde bir yönlendirmeye ihtiyaç duyulmayacaktır. Rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/437; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü's-şâğîr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'aci (Karaçi: Cami'atü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 1/335; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/27.

⁷⁴ Benzer hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/288, 295, 441; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 4/194; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415, 11/109.

Hudrî'den (ö. 74/693-94) rivâyet edilen, “*Birtakım insanlar zuhur edecek, onlar Kur'ân-ı Kerim'i okuyacaklar fakat onların gırtlaklarından aşağı geçmeyecek. Onlar, okun av hayvanını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...*”⁷⁵ hadisinde amele yansımayan kıraate, dozu bir hayli yüksek şekilde eleştiri getirmişlerdir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) de kendilerinden sonra Kur'ân'ı bir topluluğun miras olarak alacağını, su içir gibi Kur'ân'ı içeceklerini (tilavet edeceklerini) Kur'ân'ın gırtlaklarından aşağı inmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁶ İlgili ifadeler Kur'ân'ın tilavet ve anlam ikliminin harmanlanarak yaşam planına aktarılmasını salık veren çarpıcı örneklerdir. Dolayısıyla bir ibadet ritüeli olarak bilinen Kur'ân tilavetinin, Allah Rasûlü tarafından sahabeye sadece sevap kazanma amaç ve kaygısıyla şekillenen bir okuma biçimi değil, ahkâmıyla âmil, ahlâkıyla kâmil fertler yetiştirme gayesiyle öğretildiği söylenebilir.

Kur'ân'ın inzâl gayesinin tayini, Kur'ân'ın niçin tilavet edileceğinin belirleyicilerinden biridir. Kur'ân'ın birçok hedefinden söz etmek mümkün olsa da bunların tümünün varış noktasını, çatı kavram olan “hidayet” oluşturmaktadır. “... *İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.*”⁷⁷ vb. âyetlerde⁷⁸ Kur'ân okumanın aslî fonksiyonunun kişinin hidayete ermesi olduğu açıkça beyan edilmiştir. Haliyle amaçlanan mefkûreye ancak idrak edilen değerler bütününe, ahlaki olgunlukla davranış planına aktarılmasıyla varılabilir. Kur'ân'ın hidayet boyutunun merkeze alınarak icra edilen tilavet, sahabede vahye müstenit bir yaşam biçimini hazırlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatında çokça ağlayan Ümmü Eymen'e (ö. 24/645 [?]) bu tavrının sebebi sorulunca, O'nun vefat edeceğini zaten bildiğini, vahyin kesilmesine ağladığını belirtmesi⁷⁹ bu gerçekliğin en açık delillerinden biridir.

Bir hakikat bütününe hele ki ilahi menşei olduğu teyit edilen buyruklar silsilesinin amele aksetmesi, elbette sahih bir anlamaya bağlıdır. Zaten okuma yalnızca ağız, nefes ve gözle yapılan bir eylem değil aynı zamanda metinden anlam çıkarma ve bunu yorumlamadır. Kur'ân te'akkul, tezekkür, tefekkür, tedebbür, tefakkuh gibi kavramlarla mütemediyen bu yönüne vurgu yapmaktadır. Hz. Peygamber'in de Kur'ân'ın anlam veçhesiyle kurulan birliktelikleri mütemediyen

⁷⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 57.

⁷⁶ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kebîr*, 6/212.

⁷⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Eylül 2020), ez-Zümer 39/23.

⁷⁸ Örnek için bk. el-Bakara 2/185, el-A'raf 7/52, 203, Yûnus 10/57.

⁷⁹ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kebîr*, 8/181.

teşvik ettiği görülmektedir. Bir hadiste “...Bir cemaat, Allah Teâlâ'nın evlerinden bir evde toplanıp Allah'ın kitabını okur ve onu aralarında müzakere eder, anlayıp kavramaya çalışırlarsa, üzerlerine sekinet iner ve kendilerini rahmet kaplar. Melekler onları kuşatır. Allah Teâlâ da onları kendi nezdinde bulunanların arasında zikreder...”⁸⁰ dediği rivâyet edilmektedir. Aksine bir tavır sergilenerek Kur'ân'la girilecek ilişkilere de, “Kur'ân okurken kalbiniz ona ülfet ediyorsa okumaya devam edin. Usanur aklınız başka yere giderse okumayı bırakınız.”⁸¹ ifadeleriyle kayıt getirmiş, aklın ve gönülün kişiyi Kur'ân'ın lahuti atmosferine taşımadığı bir tilavete sıcak bakmamışlardır. Bir başka hadisinde “Sizden biriniz gece kalktığında, eğer Kur'ân okumak ne dediğini bilmeyecek şekilde diline ağır gelirse, okumayı bırakıp birazcık uzanıversin.”⁸² buyurarak Kur'ân'ın anlamına yabancı kalmadan okumanın önemine dikkat çekmişlerdir.

Hız. Peygamber'in Rabbânî bir kılavuz olarak benimsediği Kur'ân'ı tilavetinde Allah'ı tesbih etmekten bahseden âyetlere gelince “Subhânallah” gibi tesbih ifadeleriyle Allah'ı över ve eksik sıfatlardan tenzih eder, duâ ifadelerinin geçtiği konumlarda münâcatta bulunur, Allah'ın azametine sığınmaktan bahseden âyetlerde de Allah'a sığınır,⁸³ genel olarak Kur'ân'ı anlam odaklı tilavet etme yoluna giderdi. Başka bir hadiste Kur'ân'ı tefekkürün önemine dikkat çekmek istercesine Âli İmran sûresinin 190-191. âyetleri⁸⁴ hakkında “Bu âyetleri okuyup da düşünmeyen kişilere yazıklar olsun.” buyurmuş hem de ağlamışlardır.⁸⁵ Tüm bu tasarruflarından anlaşıldığı kadarıyla Allah Rasûlü Kur'ân'la tekdüze bir ilişki tesis etmemiştir. Ayrıca ümmetine Kur'ân'ın nasıl tilavet edileceği, Kur'ân'la nasıl bir münasebet içerisine girileceği noktasında örnek olmuşlardır.

Kur'ân öğretilerinin fert ve toplumların yaşam biçiminde bir aksiyon meydana getirmesi sahih bir anlamadan geçtiği için, hatim sürelerinin de buna göre tanzim edildiği görülmektedir. Abdullah b. Amr'a (ö. 65/684-85) Peygamberimiz Kur'ân'ı bir rivâyette kırk günde⁸⁶ diğerinde bir ayda bitirmesini tavsiye etmiş, kendisi fazlasına

⁸⁰ Müslim, “Zikr”, 38; İbn Mâce, “Muqaddime”, 17.

⁸¹ Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 37; Müslim, “İlim”, 3,4.

⁸² Nesâî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 107; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 223; Ebû Dâvûd, “Teṭavvu", 18; İbn Mâce, “İkâmet”, 184.

⁸³ Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 203; Nesâî, “Kıyâmu'l-leyl”, 25.

⁸⁴ “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” Kur'an Yolu (Erişim 16 Eylül 2020), Âli İmran 3/190-191.

⁸⁵ İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, 2/387.

⁸⁶ Tirmizî, “Kırâ'ât”, 13.

gücünün yettiğini belirtince sayıyı yirmi gün olarak tayin etmiştir. Abdullah b. Amr daha ziyadesine muktedir olduğunda direktince Rasûlullah on beş, on derken nihai olarak bir haftada karar kılmış, bundan daha az zaman diliminde Kur'an'ı hatmetmemesi gerektiğini beyan etmiştir.⁸⁷ Üç günden daha az zamanda Kur'an'ı hatmedenin bir şey anlamayacağını da ifade etmişlerdir.⁸⁸ Sahabenin de bu hassasiyeti kuşanarak, Kur'an'ı hazmederek okuma yolunu tuttuğu görülmektedir. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), "Tüm Kur'an'ı bir ay içerisinde okumam on beş günde okumamdan, on beş günde okumam on günde okumamdan, on günde okumam ise bir haftada okumamdan bana daha sevimlidir."⁸⁹ ifadeleriyle hatim için belirlenen zaman diliminin Kur'an'ı anlamaya elverişli olması gerektiğine işaret etmiştir. Yine Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ın yedi günde hatmedilmesi sorulunca olabileceğini fakat on ya da on beş gün içerisinde hatmi yeğlediğini ifade etmiş, gerekçe olarak da okuma esnasında Kur'an'ı düşünmek ve kavramak/öğrenmeyi göstermiştir.⁹⁰ Ebû Hamza, İbn Abbas'a gelerek kıraatinin hızlı olduğunu ve Kur'an'ı üç günde hatmettiğini söyleyince İbn Abbas, Bakara sûresini bir gecede tertîl üzere/yavaş yavaş, düşünme düşünme okumasının kendisine daha sevimli geldiğini belirtmiştir.⁹¹ Bahsi geçen rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla sahabenin hatim yapma süreleri farklılık arz etmektedir. Her sahabe okurken Kur'an'a aynı yaklaşımı sergilememekte kimi çok okuyarak sevap veçhesiyle motive olmanın peşine düşerken kimisi ise anlama odaklanarak Kur'an'ı daha fazla idrak etme bilincindedir. Dolayısıyla asr-ı saâdet döneminde hatim sürelerindeki farklılıkları kişisel yatkınlıkların oluşturduğu söylenebilir. Kaldı ki, tilavet sadece sevap için dahi olsa Arap olan ve nüzul ortamına şahitlik eden bir sahabenin, Arapça inzal edilen bir metni anlamadan/anlamamak için okuduğunu da savunmak mümkün değildir. İlk dönem müfessirlerinden Ebû Ubeyde (ö. 210/825) bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Vahyin nüzulüne şahit olanların, Kur'an'ı anlamaması, Hz. Peygamber'e onun manasını sormaları söz konusu değildi. Dilleri Arapça olduğundan herkes Kur'an'ı anlıyordu."⁹² Bu vesileyle sahabenin gerek sathî

⁸⁷ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 34; Müslim, "Kitâbü'ş-şiyâm", 184; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/554; Şu'abü'l-îmân, 3/476.

⁸⁸ Tirmizî, "Kırâ'ât", 13.

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/242.

⁹⁰ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 4.

⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/555.

⁹² Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381), 1/8. Ebû Ubeyde'nin bu ifadelerini Kur'an'ın genelini anlama şeklinde yorumlamak mümkündür. Yoksa sahabenin bazen anlayamadığı âyetleri Allah Rasûlü'ne sorduğu rivâyetlerle sabittir. İmana zulüm bulaşmasıyla kastedilenin şirk olduğunu Hz. Peygamber'in beyanıyla ilgili örnek için bk. Buhârî, "Tefsir, Loğman (31)", 1.

gerek derûnî olsun, bir şekilde Kur'ân'ın anlamına odaklandığını söylemek mümkündür.⁹³

Kur'ân'ın kısa bir zaman dilimine denk gelecek biçimde hatmedilmesini içeren rivâyetlere yönelik muhtemel eleştirilere de temkinli yaklaşmak gerekecektir. Zira âyetlerin inzal sebep ve muhitine şahitlik eden, anlam derinliklerine muttali olan, dilleri lahn olgusuyla tahrip olmamış, kültürel faaliyetlerinin tümünü Kur'ân tilavetinin oluşturduğu sahabe ile Arap dışı unsurların Kur'ân okuyuşlarını aynı kefedede tutmak elbette mümkün değildir. Güncel meşgaleleri, ilmî ve ameli yozlaşmaları göz ardı ederek günümüz Müslüman portresiyle sahabeyi kıyaslamak ve buradan hatim sürelerine bir eleştiri getirmek makul olmasa gerektir.

Hadis külliyatı içerisinde sahabenin, bir insanın Kur'ân'ı hatmetmesinin mümkün olduğu muhtemel zaman diliminden çok daha kısa sürelerde bitirdiklerine dair rivâyetlere de rastlamak mümkündür. Osman b. Affan (ö. 35/656) ve Temîm ed-Dârî'nin (ö. 40/661) tek rekâta, Sa'id b. Cubeyr'in (ö. 94/713 [?]) Kâbe'de iki rekâta, Ramazan'da her gece Kur'ân'ı hatmettikleri belirtilmektedir.⁹⁴ Ne var ki, bu denli kısa süreçlerde Kur'ân'ın hatmedilmesi, sahabenin Hz. Peygamber'in tilavet süresiyle ilgili ihtarlarına lakayt kaldığı gibi istem dışı bir sonuç doğurabilir. Ayrıca bu uygulamaların Kur'ân'ın anlayarak, özümşenerek tilaveti şeklindeki genel amacıyla uyuşmadığını da belirtmek gerekecektir. Hz. Peygamber'in teheccüd namazında uzunca süreleri peş peşe tilavet ettiği bilinmesine rağmen, Kur'ân'ın tümünü bir rekâta ya da bir gecede hatmettiğine dair bir rivâyet aktarılmış değildir; kendisinin böyle bir isteği de bulunmamaktadır. Zira Peygamberimiz kendisine emredildiği üzere⁹⁵ Kur'ân'ı tertîl ile yani yavaş yavaş, acele etmeksizin okumakla memurdur. Sahabe de dâhil olmak üzere ümmete düşen aynı okuma prensibini sahiplenmektir ki, özendirilen bu tablo bir rekâta Kur'ân'ın tertîl üzere hatmedilmesini uzak bir ihtimal haline getirmektedir. Sonuç olarak rivâyetlerin hadis ilmi açısından tetkik edilmesi ve sıhhat durumu tespit edilinceye kadar da ilgili haberlere temkinli yaklaşmak gerekecektir.

⁹³ Sahabenin Kur'ân tilaveti için bk. Mehmet Ünal, "Kur'ân'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbenin Tilaveti", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (22-23 Mayıs 2015), ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 101-121.

⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/243. Daha fazla isim için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Kıyâmu'l-leyl ve kıyâmu ramazân ve kitâbü'l-ovitr*, kıs. Ahmed b. Ali el-Makrîzî, (Pakistan: Hadîsu Akâdemi, 1408/1988), 157.

⁹⁵ el-Müzzemmil 73/4.

Sahabenin Kur'an'ı nasıl öğrendiklerine dair beyanatları Kur'an'ı akıl erdirmeye, kavramaya ne denli ehemmiyet gösterdiklerinin nişaneleridir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî kendilerine Kur'an'ı okuyan, öğreten Osman b. Affan, Abdullah b. Mesûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabenin Peygamberden on âyet öğrenip bunlarla nasıl amel edildiğini öğrenmeden diğerlerine geçmediklerini, "Biz Kur'an'ı ve ameli beraber öğrendik." dediklerini rivâyet etmektedir.⁹⁶ Başka bir rivâyette bu on âyet içerisindekileri ilim ve amel yönünden öğrenmeden sonraki on âyete geçmedikleri, ilim ve ameli beraber öğrendikleri ifadelerine yer verilmektedir.⁹⁷ Abdullah b. Amr'ın da nüzul döneminde Kur'an eğitiminden ne kastedildiğine ıskı tutabilecek mahiyette beyanatları bulunmaktadır:

"Bizden birine Kur'an'dan önce iman verilirdi. Bir sûre Muhammed'e nazil olduğunda biz de oradaki helali ve haramı, emredici ve sınırlayıcı hükümleri, üzerinde durulması gerekenleri öğrenirdik. Siz bugün nasıl Kur'an öğreniyorsanız biz de bunları öğreniyorduk. Sonra günümüzde öyle adamların varlığına şahitlik ediyorum ki, kendilerine imandan önce Kur'an veriliyor. Onlar da Fâtihâ'dan sonuna kadar emirleri ve yasaklarının ne olduğunu, nerelerde durulması gerektiğini bilmeden, daklın (kötü cins hurma çeşidi) saçılıp dağılması gibi Kur'an okuyorlar."⁹⁸

Sahabenin Kur'an'la geliştirdiği bu nitelikli rabitanın yansımaları olsa gerek ki, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın (ö. 73/693) Bakara sûresini sekiz senede ezberlediği belirtilmektedir.⁹⁹ Hz. Ömer'in ise Bakara sûresini on iki senede öğrendiği akabinde damızlık bir deve kurban ettiği rivâyet edilmektedir.¹⁰⁰ Bu durum sahabenin Kur'an'a epistemolojik tarzda bir yaklaşımı elinin tersiyle iterek, âyetleri okuyup üzerinde düşünmeden, muhtevasını iyice özümsemeden, bir varoluş bağı kurmadan öğrenilmiş kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Kur'an'ın Müslümanların imaj ve itibarını yükseltmede etkin rol oynaması, ilim ve irfana dayalı bir medeniyet inşasını amaçlaması ve belki de hepsinden daha önemlisi uhrevî dirilişin mihenk noktasını oluşturması, Kur'an'ı tüm yapıp etmelerde en esaslı başvuru mekanizmasına haline getirmiştir.

Bu kutsal kitabın tatbiki anlaşılmasına, anlam dünyasında derinleşme ise keyfiyete haiz bir tilavete bağlıdır. Kur'an'ın hidayet fonksiyonunu temin etmedeki

⁹⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 4/84.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/466; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/117.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 4/84; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 1/165.

⁹⁹ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 11; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/345.

¹⁰⁰ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/346; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Abdulmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/39-40.

okuma, anlama ve yaşama şeklindeki her bir kategori birbirinin alternatifi değil tamamlayıcısı olan unsurlar bütünüdür. Hz. Peygamber döneminde tilavetin bütünleştirici unsurları arasındaki dengeye olanca hassasiyet gösterilmesine rağmen, gelişen zaman içerisinde lahn olgusunun Arap dilinde bir dejenerasyon meydana getirmesiyle daha ziyade lafız ağırlıklı bir tilavet ve eğitim kendini gösterir olmuştur. Ulema geçmiş dönemde bu durumu eleştiri konusu yapmakla birlikte, bunun bir sıkıntı meydana getirdiği hâlihazırda da sıklıkla dillendirilmektedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki lafız anlam polemisindeki asıl müşkül, Kur'ân'ın lafzî boyutuna gerekli ehemmiyetin verilmesi değil, anlamın ikinci plana atılması olmalıdır. Anlama gerekli ehemmiyetin gösterilmediğini ifade etmek; lafzî öteleme ve değersizleştirmeyle elde edilmeyecektir. Nitekim dikkatle tetkik edildiğinde Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavetinde anlam ve amelin ön planda olduğu gibi lafzın da hatırı sayılır bir yer tuttuğu görülecektir. Nitekim Hz. Peygamber sessiz icrâ edilen namazlarda anlamı zaten zihninde de mahfuz olduğu gerekçesiyle tilaveti bir mırıldanma ile geçiştirmemiş, muhataplarınca işitilecek cehrî okumalarda ise, anlamı karşılayan kelime kalıplarının anlatılmak istenen mesajı doğrudan yansıtacak düzeyde açık ve seçik şekilde telaffuz edilmesine dikkat kesilmiştir. Söz öğelerini birbirine katıp karıştırmadığı, çarçabuk bitirmeye odaklı bir telaşeden uzak okuyuşu, harflerin adeta inci tanesi gibi dizildiği sarıh ve intizamlı bir tilavet meydana getirmiştir. O dönemde Arap dili fonetik özelliklerini karşılayan ve hicrî IV. Yüzyılda müstakil bir disiplini karşılayacak tecvîd kurallarının da bu tilavetin esaslı bir parçasını teşkil ettiği görülecektir. Rivâyetler içerisinde yer alan tecvîd kavramlarının sınırlı olması henüz kavramsallaşma sürecinin tamamlanmamasındadır. Bir tilavet ögesinin dinamik halde uygulanırken sonraki süreçte isimlendirilmesi, bir olgu haline öncesinde var olmadığı anlamına gelmemektedir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın alınması noktasında özellikle Kur'ân kıraati noktasında maharet kesp etmiş sahabeyi ön plana çıkarması, Kur'ân'ın sahih telaffuz özelliklerine göre talimini önemsemesi ve amaçlamasındandır. Makamla tezyin edilmiş hoş bir tilavetin, lafzın ihtiva ettiği anlamdan habersiz kişileri dahi etkilemeye yönelik bir potansiyel barındırdığı muhakkaktır. Bu açıdan Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavetinde sesin güzelleştirilmesine yönelik teşvik ve uygulamalarının tümünü, Kur'ân'ın telaffuz cephesinin güçlendirilmesine yönelik birer telkin olarak değerlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in tilavetinin literal yönü kendini bu denli bariz bir şekilde hissettiriyor iken, lafzî değersiz kılacak her türlü yorum tarafgir, talihsiz ve

temelsizdir. Üstelik bu yaklaşım asırlarca lafzı bir talim ögesi olarak benimseyen kitlede değer de bulmayacaktır. Sahabenin de vurguladığı üzere "Kıraat tabi olunan bir sünnettir." anlayışını benimseyen bir kitlenin abesle iştiğal ettiğinden dem vurmak, güdük bir yaklaşımın eseridir. Maksat şayet bir hatayı düzeltmek ise bunun lafzın ötekileştirilmesinden geçmeyeceği muhakkaktır. Lafzın önemine dikkat çekmekle anlamın da amele geçişte önemli bir aşama olduğunun ısrarla altının çizilmesi çözüme ulaşmada daha etkin ve belirleyici bir rol oynayacaktır.

Vakıanın diğer tarafında ise gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabenin anlam bağımlı tilavet boyutunu yeğledikleri görülmektedir. Kur'ân'ın inceliklerini idrak etmeden, misyon ve mahiyetinden habersiz, muhtevasını bir aksiyon meydana getirecek şekilde yaşam biçimine dönüştürmeden, alelade bir metni okur gibi çarçabuk bir tilavetin tasvip edilecek bir yönü bulunmamaktadır. Kemiyyet endeksli tilavet formunun yerini keyfiyete terk etmesi gerektiğine asr-ı saâdet dönemindeki uygulamalar işaret etmektedir.

Ezcümle lafız ve anlamın, sahih bir tilavetin olmazsa olmaz birer parçası olduğu Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalardan anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın hidayet boyutunu temin etmede birer basamak görevi gören bu tamamlayıcı unsurları, birbirinin alternatifi gibi gösterme çabalarının naklî hiçbir dayanağı bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlâku ehli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Amr b. Abdüllatîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid vd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-şâğîr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci. Karaçi: Camî'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.
- Duveyl, Ahmed. *Fennü't-tertil*. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal-Mucemme'ü'l-Melik Fahd, 1420/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Firyâbî, Ebûbekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd. *Fezâ'ilü'l-Kur'an*. thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkârü'l-âmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aqtâr fimâ tezammenehü'l-Muvaţta' min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvez. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eĥâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Muhammed b. Mes'ûd vd. Suudi Arabistan: Dâru'l-Asime, 1419.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *eş-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsü'd-Dîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullâh. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1400.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'u'l-fetâvâ'l-kübrâ*. thk. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Necip el-Mâcidî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saadât Meccüddîn Mubarek b. Muhammed. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîş ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İslamoğlu, Mustafa. "Tertil devrimini tecvit karşı devrimine kurban etmek". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=3erE8PIurgs>.
- Kur'an Yolu*. Erişim 16 Eylül 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Âmir. *el-Muvatta'*. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. thk. Abdu'l-fettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehda, ts.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *Kıyâmu'l-leyl ve kıyâmu ramazân ve kitâbü'l-öitr*. kıs. Ahmed b. Ali el-Makrîzî. Pakistan: Hadîsü Akâdemi, 1408/1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nîsâbü'rî, Nizâmu'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec. *Ġarâ'ibü'l-Kur'an ve reğâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriyya 'Umeyrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'an Tilavetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (2007), 213-247.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâ Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbenin Tilaveti". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (22-23 Mayıs 2015). ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir. 101-121. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî İle Okunuşu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93 – 111.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvîl fi vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1376/1957.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

دور المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية في خدمة السنة النبوية: دار العلوم ديوبند وندوة العلماء نموذجًا

Hint Altkitasında Yer Alan Medreselerin Nebevî Sünnete Hizmetteki Rolü: Dâru'l-Ulûm
Diyobend ve Nedvetü'l-Ulemâ Örneği

The Role of Madaris in the Indian subcontinent in Serving of Prophetic Sunnah: Dâr al-Ulûm
Deoband and Nadwatu'l-Ulama as a Model

Alam KHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., Gümüşhane Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith

Gümüşhane/Turkey

alamiiui09@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4527-8754

Atıf: Khan, Alam. "Hint Altkitasında Yer Alan Medreselerin Nebevî Sünnete Hizmetteki Rolü: Dâru'l-Ulûm Diyobend ve Nedvetü'l-Ulemâ Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 165-178

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.891911>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, "53100 Turkey. All rights reserved

Hint Altktasında Yer Alan Medreselerin Nebevî Sünnete Hizmetteki Rolü: Dâru'l-Ulûm Diyobend ve Nedvetü'l-Ulemâ Örneği

Öz: Bu araştırma, Hint Altktasında yer alan klasik medreselerden Dâru'l-Ulûm Diyobend ve Nedvetü'l-Ulemâ Medreselerinin nebevî sünnete hizmetteki rolünü ele almaktadır. Tarihî kaynaklar üzerinden yapılan araştırmalar sonucunda, Araplarla Hintlilerin arasında ortaya çıkan ticarî ilişkiler neticesinde İslâm'ın bu bölgeye Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken geldiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu bölge, erken dönemde sahâbe ve tâbiînin ayak basmasıyla şereflenmiştir. Nitekim onlar Hint Altktasının muhtelif bölgelerine yerleşmişler, mecitler inşa etmişler ve buralardaki bölge insanına yeni dinlerini ve bu dinin temel kaynaklarını öğretmek için ilim halkaları oluşturmuşlardır. Öyle ki Hint Altktasında bulunan Karaçi, Kusadâr ve Mansûra gibi bazı şehirler, hicrî dördüncü asrın üçüncü çeyreğinde hadis merkezlerine dönüşmüştür. Hicrî yedinci asırdan sonra İslâmî fetihlerin genişlemesinden ve bölge halkının şer'î ilimlere gösterdiği ihtimamdan ötürü ders halkalarının yerini klasik medreseler almış ve genel anlamda şer'î ilimlerin özel olarak da hadis ilminin neşrinde bu medreseler önemli bir rol üstlenmiştir. Bu medreselerin en meşhurlarından Dâru'l-Ulûm Diyobend Medresesi klasik metotla, Nedvetü'l-Ulemâ Medresesi ise modern metotla eğitim vermiştir. Bunların her birinde eğitim-öğretim, telif, şerh, tahkîk ve tahrîç açısından nebevî sünnete hizmetleri bulunan ilim ehli büyük insanlar yetişmiştir. Arap olan ve olmayan müslümanlar kitaplarında ve makalelerinde nebevî sünnetin konumunu, faydasını ve ehemmiyetini anlamaya yer veren ilmî eserler ortaya koymuşlardır. Kısaca bu çalışmada İslâm'ın Hint Altktasındaki tarihinden, o bölgedeki en meşhur iki medresesinden, nebevî sünnete hizmet noktasında büyük gayretler sarfeden âlimlerinin ve mezunlarının alana katkılarından söz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Medreselerin Rolü, Hint Altktası, Eserler.

The Role of Madaris in the Indian subcontinent in Serving of Prophetic Sunnah: Dâr al-Ulûm Deoband and Nadwatu'l-Ulama As a Model

Abstract: This study deals with the role of Dâr al-Ulûm Deoband and Nadwatu'l-Ulama from the local Madaris of the Indian subcontinent in serving the Sunnah. It has been proven from research in historical sources that Islam and Muslims entered this region in the Prophet's life due to the trade links between Arabs and Indians. This region was honoured to receive the Companions and Successors, who settled in different cities of the Indian subcontinent. They built mosques and set up learning circles to teach them their new religion and its primary sources until some regions of the Indian subcontinent, such as Karachi, Qasdâr and Mansoura, became centres of hadith in the third quarter of the fourth century AH. After the expansion of the Islamic conquests and the interest of Indians in the Islamic sciences, al-Madâris took the place of learning circles after the seventh century AH. Those Madâris played an essential role in spreading the Islamic sciences in general and Ulûm al-Hadith in particular. However, some of them gain fame, such as Dâr al-Ulûm Deoband and Nadwatu'l-Ulama. The first one is famous for its classical method, while the second one is for its modern developed method in studying Islamic sciences. The scholars and graduates of these Madaris served the Prophet's Sunnah in teaching, compilation, explanation, and editing. They left scientific works, which are indispensable in

understanding the Sunnah that Arabs and non-Arabs have prised its status, usefulness and importance in their books and articles. In this article, we discussed Islam's history, Madāris, their role, and their scholars and graduates contributions to the Sunnah in the Indian subcontinent.

Keywords: Hadith, Sunnah, Role of Madāris, Indian Subcontinent, Compilations.

دور المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية في خدمة السنة النبوية: دار العلوم ديوبند وندوة العلماء نموذجاً

الملخص: تتناول هذه الدراسة دور دار العلوم ديوبند ودار العلوم لندوة العلماء من المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية في خدمة السنة النبوية. وقد ثبت من البحث في المصادر التاريخية أن الإسلام والمسلمين دخلوا إلى هذه المنطقة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل الصلات التجارية بين العرب والهنود في تلك الحقبة. وقد تشرفت هذه البقعة باستقبال الصحابة والتابعين الكرام الذين استوطنوا في مناطق مختلفة من شبه القارة الهندية وشيدوا المساجد وأقاموا فيها حلقات العلم ليُعلموا أبناء هذه المنطقة دينهم الجديد ومصادره الأساسية حتى أصبحت بعض مناطق شبه القارة الهندية مثل ديبل (كراتشي)، وقصدار ومنصورة مراكز الحديث في الربع الثالث الهجري من القرن الرابع الهجري. وبعد توسع الفتوحات الإسلامية واهتمام أهالي شبه القارة الهندية بالعلوم الشرعية قد أخذت المدارس الأهلية مكان الحلقات بعد القرن السابع الهجري ولعبت تلك المدارس دوراً هاماً في نشر العلوم الشرعية عامة وعلوم الحديث خاصة. ولم يحظ بالشهرة إلا بعضها مثل: دار العلوم ديوبند، ودار العلوم لندوة العلماء فالأولى اشتهرت لمنهجها التقليدي وثانيهما لمنهجها المتطور في دراسة العلوم الشرعية فقد تخرج في كل واحد منهما جهازة العلم الذين خدموا السنة النبوية تدريسياً وتأليفاً وشرحاً وتحقيلاً وتخليقاً، وتركوا آثاراً علمية لا غنى عنها في فهم السنة النبوية التي نطق العرب والعجم بمكانتها وإفادتها وأهميتها في كتبهم ومقالاتهم. فقد تحدثنا في هذا المقال عن تاريخ الإسلام والمدارس ودورها وإسهامات علمائها وخريجها الذين بذلوا جهوداً في خدمة السنة النبوية في شبه القارة الهندية.

الكلمات الافتتاحية: الحديث، السنة، دور المدارس الأهلية، شبه القارة الهندية، مؤلفات.

مقدمة

يعود تاريخ المدارس الأهلية للعلوم الشرعية في شبه القارة الهندية إلى تاريخ دخول الإسلام إليها، وقد شهدت كتب التاريخ أن الإسلام والمسلمين دخلوا إلى شبه القارة الهندية في بداية القرن الأول الهجري، وتعد قوافل التجار العرب مصدرًا أساسيًا لدخول نور الإسلام إلى هذه المنطقة؛ لأنها كانت من الأسواق المرغوبة للتجار العرب لوقوعها على سواحل البحر العرب الجنوبية والغربية. ومن العادة أن الناس إذا اجتمعوا في مثل هذه الأماكن من مختلف أقطار الأرض يتحدّثون مع بعضهم عما يحدث في بلادهم أو يُسألون عن بلادهم فيخبرون عن وضعها الحالي.¹

¹ عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، (لبنان: المؤسسة الجامعة، 1981/1401)، 88-90. والسيد سليمان الندوي، عربون كى جهاز رانى، (الهند: دار المصنفين، 2014/1435)، 52-53. والسيد سليمان الندوي، العلاقات العربية الهندية، مح. أحمد محمد عبد الرحمن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008/1429)، 25-199.

ولا يُستبعد أن التجار العرب تحدّثوا عن الرّسول صلى الله عليه وسلم وعن دينه الجديد ودعوته إليه، ومن سمع عنه صلى الله عليه وسلم فاشتاق إلى لقائه وشدّ الرّجال إليه كما ثبت من مصادر تاريخ الهند أن بعض أهلها سافروا إلى الحجاز وتشرفوا بنور الإسلام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبدؤوا بنشر دعوة الإسلام بعد عودتهم إلى بلدهم. وكذلك نقلت المصادر أن بعض الصّحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين استوطنوا الهند في بداية القرن الأوّل عامّةً، وفي عهد عمر الفاروق، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم خاصّةً.²

وقد نجد في التّاريخ أسماء عديد من الصّحابة الذين نزلوا الهند وأشرقتم الهند بنورهم أمثال: المغيرة بن العاص التّقفيّ، والحكم بن العاص التّقفيّ، والربيع بن زياد الحارثيّ، وسهل بن عدي الأنصاريّ، وعبد الله بن عبد الله الأنصاريّ، وعبيد الله بن معمر التيميّ القرشيّ، والحكم بن عمر التّغليّ، وصحار بن عباس العبيديّ، أبو الأشعث المنذر بن الجارود العبيديّ، وعمير بن عثمان رضوان الله عليهم أجمعين.³ وكان من سنّة الصّحابة رضوان الله عليهم أنهم إذا نزلوا مدينةً شيّدوا المساجد وأقاموا فيها الحلقات ليعلموا أهلها العقائد والأحكام الشّرعيّة ومصادر القرآن والسنة؛ لأنهم كانوا يعلمون أن الذين دخلوا الإسلام حديثاً هم بحاجة ماسّة إلى تعلّم دينهم الجديد. وكذلك الذين نور الله صدورهم بنور الإيمان كانوا حريصين على تعلّم دينهم ليؤدوا ما فُرض عليهم وينهون أنفسهم عما نهى الله ورسوله عنها فكانوا يرتادون مثل هذه الحلقات ويأخذون عنهم القرآن والسنة والفقه. وقد استمرت هذه الحلقات في عصر التّابعين وأتباعهم الذين نزلوا الهند في القرون الأولى الثلاثة.⁴

ويُعلم من بعض الشواهد التّاريخيّة أن علم الحديث انتشر في كل نواحي شبه القارة الهندية من هذه الحلقات، ويدل على ذلك المراكز الحديثية في ديبيل (كراتشي)، ومنصورة وقصّدار وكذلك اهتمام أهلها بعلم الحديث؛ لأنهم كانوا يهتمون به أكثر من العلوم الشّرعيّة الأخرى في القرون الأولى الثلاثة كما أشار إليه الرّحالة العربيّ شمس الدين أبي عبد الله المقدسيّ (ت 990/380) - الذي زار الهند في الربع الثالث الهجري من القرن الرابع حوالي عام (375هـ) قبل غزو السّلطان محمود الغزنوي الذي فتح الهند وفتح باباً جديداً في تاريخها - قائلاً: "إن أكثرهم أصحاب حديث".⁵

وبعد توسع الفتوحات الإسلاميّة في القرن الخامس والسادس الهجري على يد الغزنويين والغوريين أخذت العلوم العقليّة مكانة العلوم الشّرعيّة، وانشغل جنّ العلماء بالمنطق والفلسفة والهندسة والحساب. ورغم ذلك كان هناك جمعاً من المحدثين أمثال الإمام إسماعيل اللاهوري (ت 1056/448) على صلة وثيقة بعلم الحديث حتى تولى السّلطان علاء الدين الخلجي (ت 1316/716) زمام حكومتها في القرن السابع الهجري وجعل مدينة دلهي - التي تعد ثاني أكبر مدينة

² أظهر المباركفوري، رجال السنن والهند إلى القرن السابع، (القاهرة: دار الأنصار، 1977/1398)، 319-348.

³ أظهر المباركفوري، الهند في عهد الرّسالة، (مصر: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1973/1393)، 32. وعبد الحي الحسني، الإعلام بمن في

تاريخ الهند من الأعلام، (بيروت: دار ابن حزم، 199/1420)، 50/1.

⁴ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت مؤسسة المعارف، 1987/1407)، 614. ومحمد بن أحمد البشاري المقدسي، أحسن

التقاسيم في معرفة الأقاليم، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1906/1324)، 479.

⁵ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، 479-481.

بعد مومباي وسماها العرب دهلي- عاصمة دولته فكانت مركز العلم والعلماء في جميع الفنون كما شهد بذلك المؤرخون أمثال ضياء الدين البرني (ت 1359/767) واصفًا علماءها "أن كل واحد منهم كان وحيد عصره في جميع الفنون من المنقولات والمعقولات ولم يكن لأحد منهم في ذلك العصر نظير في العالم كله وبعضهم كان يضاهاي الغزالي والرازي في هذا المضمار".⁶

وبعد القرن السابع الهجري بداية ظهور المدارس في شبه القارة الهندية التي كان لها دور كبير في نشر العلوم الشرعية فيها، وكذلك تعد هذه الحقبة من الحقبات التي تأسست فيها المدارس برعاية الدولة في تاريخ شبه القارة الهندية. ومن ذلك العصر بدأ دور المدارس في نشر وخدمة علم الحديث. ومن الذين عاشوا في هذا القرن وبدلوا جهودا في خدمة السنة النبوية عن طريق التدريس في المدارس وتأليف الكتب فيها هو المحدث الكبير الحسن بن محمد الصغاني اللاهوري (ت 1252/650) الذي أثنى عليه الإمام الدماطي (ت 1305/708) قائلا: "إنه كان إمامًا في الفقه والحديث". وقد ألف "مشارك الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية" في الأحاديث النبوية. وشرح صحيح البخاري الذي اعتنى به المحدثون قديمًا وحديثًا.⁷

وبعد تأسيس المدارس قد لعبت شبه القارة الهندية دورًا مهمًا في نشر علم الحديث حتى سافر إليها المحدثون وطلاب علم الحديث من بلاد العرب مثل مصر، والحجاز، واليمن وتعلموا فيها على أيدي الكبار من المحدثين الذين ألفوا الكتب في علم الحديث التي تلقى القبول في كل قطر من أقطار الأرض عربًا وعجمًا. ومن أبرز العلماء الذين توافدوا إلى شبه القارة الهندية من بلاد العرب والبلاد المجاورة لها مثل إيران وسقّي من عيون علومها المحدث الشهير الإمام السيوطي (ت 1505/911)، والشيخ رفيع الدين الشيرازي (ت 1547/954)، والإمام السخاوي (ت 1497/902).⁸

سنتحدث في هذا المقال دور دار العلوم ديوبند ودار العلوم لندوة العلماء من المدارس الأهلية المشهورة في خدمة السنة النبوية، وكذلك جهود علمائها وخريجها وإسهاماتهم في السنة النبوية تأليفًا وشرحًا وتعليقًا.

1. المدارس الأهلية ودورها في خدمة السنة النبوية

قد ذكرنا أن المدارس أسست رسميًا في القرن السابع الهجري برعاية الدولة في عهد السلطان علاء الدين الخلجي وتعد هذه الحقبة بداية المدارس للعلوم الآلية والعقلية والنقلية التي خدم فيها أبناء الهند في شتى مجالات العلوم الشرعية

⁶ ضياء الدين البرني، تاريخ فيروز شاهي، (كلكتا: الجمعية الآسيوية، 1862/1279)، 513-514.

⁷ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1985/1405)، 237. ومحمد بن شاكر الكتبي، فوات الوقفيات، (بيروت: دار صادر، 1973/1393)، 261/1. وطاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف الإسلامية، 1910/1328)، 98/1.

⁸ أبو الظفر الندوي، گجرات کی تمدنی تاریخ مسلمانوں کے عہد میں، (الهند: دار المصنفين، 1912/1330)، 194. وعبد الرحمن الغرباوي، جهود مخلصه في خدمة السنة المطهرة، (بنارس: دار البحوث الإسلامية، 1984/1404)، 29-46.

وما يتعلق بها من العلوم والفنون تدريسيًا، وتأليفًا، وشرحًا. وقد اشتهرت هذه البقعة بالمدارس الإسلامية حتى مدينة دلهي وحدها حافلة بألاف المدارس في القرن الثامن الهجري أيام السلطان محمد تغلق (ت 1324/735). وقد نُقل أن واحدة منها كانت تابعة للمدرسة الشافعية والباقي للمدرسة الحنفيّة أصولًا وفروعًا.⁹

ولا شك أن طبيعة البيئة العلمية تغيرت في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الهجري، وأقبل الناس على العلوم العقلية ورجعوا في تعلمها ومع ذلك كان هناك جمع من المحدثين رفعوا رايات الحديث، واهتموا بتدريسه في مدارسهم وحلقاتهم لئلا تنقطع صلة الهنود بعلم الحديث. ومن ضمن هؤلاء المحدثين عد التّاريخ الشيخ محيي الدين بن جلال الدّين الكاشاني (ت 1319/719)، والشيخ جمال الدين الإيجي (ت 1324/725)، والشيخ نظام الدين البديواني (ت 1324/735)، والشيخ شمس الدين محمد بن يحيى الأودهي (ت 1346/747) – الذين شرح "مشارك الأنوار" – والشيخ نصير الدين جراغ الدهلوي (ت 1356/757).¹⁰

وبعد قيام الدولة البهمنية بالذّكن في منتصف القرن الثامن الهجري، والدولة المظفريّة في القرن التاسع الهجري أعادت البيئة العلمية إلى أصلها وبدأ تاريخًا جديدًا في نشر علم الحديث في شبه القارة الهندية. وقد تلقى علم الحديث القبول في مدارس الهند وحلقاتها، وبذل المحدثون جهودهم في خدمته حتى اشتهر بعضهم بين العجم والعرب وأقبلوا عليهم من كل حذب وصوب ينسلون ليناؤوا شرف تلمذتهم كأمثال الشيخ علي المتقي (ت 1567/975) – الذي ألف أكبر موسوعة في الحديث "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال" – وتلميذه الرشيد محمد بن طاهر (ت 1578/986) لمؤلفاتهما في علم الحديث.¹¹

ورغم هذه الخدمات الجليلة لأهل العلم في تلك المدارس الحكوميّة والأهليّة فلم يحظ بالشهرة منها إلا القليل وستحدث عنها في هذا المقال. ومعلوم أنها تعد أصولًا للمدارس الأخرى في شبه القارة الهندية، وقد بذل منتسبوها جهودا قيّمة في خدمة علم الحديث عن طريق التدريس والتأليف والشرح والتعليق.

1.1.1. دار العلوم ديوبند

إن الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند من أكبر المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية لما لها من دور كبير في نهضة المسلمين ضد استعمار الإنجليز¹². وقد أسست هذه المدرسة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري سنة 1866/1283. وقد شارك في تأسيسها وتطويرها نخبة من العلماء الكبار في شبه القارة الهندية، وعلى رأسهم الشيخ

⁹ الفريوائي، جهود مخلص في خدمة السنّة المطهرة، 352-353.

¹⁰ غلام علي آزاد البلگرامي، سبحة المرجان في آثار هندوستان، الهند، (الهند: إدارة علوم إسلامية جامعة عليكرة الإسلامية، 1976/1396)، 20.

¹¹ الفريوائي، جهود مخلص في خدمة السنّة المطهرة، 29-46.

¹² محمد طيب، تاريخ ديوبند، (كراچی: دار الإذاعة، 1973/1393)، 11. وانظر:

القاسم نانوتوي (ت 1880/1297)، وذو الفقار علي الديوبندي (ت 1904/1322)، ورشيد أحمد الكنكوهي (ت 1905/1323)، والشيخ عابد حسين (ت 1913/1331). وقد تخرج فيها علماء لا يحصى عددهم وانتشروا في أقطاع شبه القارة الهندية، وأسسوا المدارس بإمكانيتهم الخاصة، واتبعوا فيها المناهج الدراسية لدار العلوم ديوبند، وهو منهج الدرس النظامي التقليدي.¹³

لا شك أن هذه المدرسة تتبع المدرسة الحنفية في الفقه؛ ولكنها تتميز عن المدارس الحنفية الأخرى بأن لها منهجاً مستقلاً في الأصول والفروع الذي يجعلها تختلف عن المدارس الحنفية الأخرى في العالم، وكذلك لا يخفى على الباحثين أن هذه المدرسة بفضل منهجها تعد أساساً لحركة الديوبندية في شبه القارة الهندية. وقد اشتهرت هذه المدرسة بين العرب والعجم لمنهجها الفريد بين المدارس الأهلية الأخرى وإسهاماتها في نشر العلوم الشرعية. فعندما زارها محمد رشيد رضا المصري (ت 1935/1354) قال عنها: إنني رأيت في مدرسة ديوبند التي تلقب بأزهر الهند نهضة دينية وعلمية جديدة، أرجو أن يكون لها نفع عظيم. وما قرئت عين بشيء في الهند كما قرئت برؤية مدرسة ديوبند.¹⁴

ولا يمكننا نقل أسماء كل خريجي دار العلوم ديوبند في هذا المقال، ولكن نذكر من لهم إسهامات جليلة ووافية في خدمة السنة النبوية. ومن أبرزهم المحدث الكبير شاه أنور شاه الكشميري (ت 1933/1352)، وأشرف على التهانوي (ت 1943/1362)، وشبير أحمد العثماني (ت 1949/1369)، والشيخ حسين أحمد المدني (ت 1957/1377)، ومحمد يوسف البنوري (ت 1977/1397). فقد شهدت مصادر تراجمهم أن لهم جهوداً وإسهامات في خدمة علم الحديث تديراً وتأليفاً. وقد تخرج على أيديهم آلاف الطلاب في شبه القارة الهندية الذين حصلوا على الإجازات في علم التفسير والحديث واشتغلوا بتدريسها في مدارسهم وحلقاتهم.¹⁵

1.1.1. مؤلفات علماء دار العلوم ديوبند في علم الحديث

إن مؤسس دار العلوم ديوبند الشيخ قاسم النانوتوي كان من العلماء الذين لهم سبق في كل فن من فنون العلوم الشرعية ويد طولى في علوم القرآن والسنة والفقه. فقد ألف الشيخ مؤلفات عميقة ودقيقة في موضوعات مختلفة ما يقارب ثلاثين مؤلفاً مما يدل على سعة علمه ودقة نظره في العلوم الشرعية ومعارف القرآن والسنة. فقد كان يعرف الشيخ النانوتوي بين أهل العلم لمناظراته مع الهندوس والشيعية، ومنكري الحديث في شبه القارة الهندية، وربما من أجل ذلك فإن

¹³ محمد طيب، تاريخ ديوبند، (كراچی: دار الإذاعة، 1973/1393)، 11-13. وانظر:

Hilâl Mertoğlu, *Abdu'l-Hayy el-Leknevi'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 22.

¹⁴ رشيد رضا المصري، "عجالة في رحلة الهند"، مجلة المنار، 15 (جمادي الآخرة 1330)، 149. وانظر:

Anas Chakrathody Alumthammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim Ve Öğretim Metodları", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/ 1 (Nisan 2021), 3.

¹⁵ محمد طيب، تاريخ ديوبند، 53. وانظر:

Abdülhamit Birişik, "Hint Alt-Kitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2/ 17 (2004), 10-14.

جلّ مصنفاته حول العقيدة في الجواب والشبهات التي أثارها تلك الفرق. وإضافة إلى ذلك قد كتب حواشي لبعض الأجزاء الأخيرة لجامع الصحيح البخاري بطلب من شيخه خليل أحمد السهارنفوري، وتعد هذه الحواشي من أدق حواشي البخاري بين علماء الحديث.¹⁶

وقد تبعه في خدمة السنّة النبويّة تدريسيًا وتأليفًا من تخرج في دار العلوم ودرّس الحديث فيها أمثال الشيخ شاه أنور شاه الكشميري الذي ترك آثارًا علمية في مختلف موضوعات الدين. ومن جهوده في علم الحديث شرحه "فيض الباري على صحيح البخاري" الذي جمعه تلميذه الرشيد محمد بدر عالم الميرتشي¹⁷، وتعليقه على سنن الترمذي "العرف الشذي"¹⁸، وكذلك تعليقه على صحيح مسلم. ويعد تعليقه على سنن الترمذي من أدق وأشهر التعليقات التي يستفيد منها العلماء وطلاب الحديث في حل مشاكل الترمذي، ومعرفة المذهب الحنفي في الأحكام الشرعيّة الفقهيّة.¹⁹

وكذلك من أبناء دار العلوم الشيخ مولانا أشرف علي التهانوي الملقب بحكيم الأمة فقد كتب على ما يقارب ألف مؤلف من صغير وكبير في موضوعات مختلفة ولكن حبه للسنّة وأهلها تظهر في كتابيه إصلاح الرسوم²⁰، وتعليم الدين²¹ اللذين ألقهما في الرد على البدع والخرافات باللغة الأردية. وأرشد فيهما الناس إلى ما هو المحبوب والمرضي عنه عند الله والثابت عن رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم.²²

وقد شارك معهم في هذا العمل المبارك الشيخ شبير أحمد العثماني الذي تعلم في رحاب دار العلوم واستفاد من أكابر علمائها أمثال شيخ الهند محمود الحسن الديوبندي (ت 1920/1339) ومن إسهاماته في خدمة السنّة النبويّة شرحه الحافل لصحيح مسلم المسمى بـ "فتح الملهم بشرح صحيح مسلم"²³ لكنه لم يكمله ووافته المنية²⁴، وقد ألف شرح الجامع الصحيح البخاري باللغة الأردية وسماه بـ "فضل الباري شرح صحيح البخاري".²⁵

وقد تخرج في دار العلوم عالم جليل ومحدث كبير في عصره الشيخ يوسف البنوري الذي تعلم على أيدي الكبار من علماء عصره أمثال الشيخ محمد أنور شاه الكشميري، والشيخ شبير أحمد العثماني. وهو من خريجي دار العلوم ديوبند الذين خدموا السنّة تدريسيًا وتأليفًا في مدارسهم الخاصة. فقد ألف "معارف السنن شرح جامع الترمذي" وهو يعد من

¹⁶ محمد زكريا الكاندهلوي، الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1971/1391)، 347/1. ومحمد طيب، تاريخ ديوبند، 53.

¹⁷ طبعته دار الكتب العلمية، لبنان سنة 2005/1426.

¹⁸ طبعته دار إحياء التراث العربي، لبنان بتحقيق محمود شاکر سنة 2004/1424.

¹⁹ السيد عبد الماجد الغوري، أعلام المحدثين في الهند في القرن الرابع عشر الهجري وأثارهم، (دمشق: دار ابن كثير، 2001/1421)، 87-100.

²⁰ طبعته مكتبة رحمانية لاهور، باكستان.

²¹ طبعته دار الإشاعت كراتشي، باكستان.

²² محمد طيب، تاريخ ديوبند، 59.

²³ طبعته دار الضياء، الكويت بتعليقات العلامة المفتي محمد رفيع العثماني، وبترخيص نور البشر بن نور الحق وترقيمه، وبتدقيق محمود شاکر سنة

2006/1426.

²⁴ قد أكمله الشيخ المفتي تقي العثماني وطبعه في ست أجزاء من مكتبة مدرسته دار العلوم كراتشي، باكستان سنة 1994/1415.

²⁵ محمد عاشق إلهي، العناقيد الغالية من الأسانيد العالية، (كراتشي: مكتبة الشيخ بهادر آباد، 1987/1408)، 56.

أهم مؤلفاته في علم الحديث. وكذلك كتب له مقدمة شاملة وواقية المسمى بـ "عوارف المنز" وهما من أبرز جهوده وإسهاماته في خدمة السنّة النبويّة.²⁶

1.2.1. دار العلوم لندوة العلماء

تأسست مدرسة "دار العلوم لندوة العلماء" سنة 1939/1311، وهي تابعة لمؤسسة إسلاميّة "ندوة العلماء" في مدينة لكهنو التي تعد إحدى مدن شبه القارة الهنديّة المعروفة بالعلم والأدب. وقد كانت تمتاز بمنهجها التعليمي بين المدارس الأهليّة والحكوميّة في العلوم العصريّة والدينيّة. وقد لعبت دورًا جليًا وهامًا في الاهتمام بالعلوم الدينيّة والعصريّة؛ لأنها تأسست في عصر كان فيه منافسة واختلاف في نظرية التعليم بين مدرسة دار العلوم ديوبند وجامعة عليكره. الأولى كانت تهتم بالعلوم الدينيّة وتؤثرها على العلوم العصريّة، وثانيهما بالعكس كما هو الظاهر من منهج جامعة عليكره بأنها كانت تهتم بالعلوم العصريّة وتؤثرها على العلوم الدينيّة ولا تلتزم بها كما تستحق. وأما مدرسة "دار العلوم لندوة العلماء" فكانت تهتم بكليهما في مناهجه التعليميّة.²⁷

قد تخرج في هذه المدرسة- دار العلوم لندوة العلماء- من لهم مساهمة كبيرة ودورٌ هامٌ في خدمة القرآن والسنّة والأدب العربي، وكذلك في الدعوة والإصلاح داخل شبه القارة الهنديّة وخارجها في بلاد العرب والعجم. وقد وضعت مناهج سليمة وإيجابيّة لتعليم القرآن والسنّة واستثمار علومها حسب الظروف والبيئة. وقد بذلت قصارى جهدها في بناء جيل يكون له خبرة ومهارة في العلوم الدينيّة والعصريّة لئلا تستفيد من علمهم وخبرتهم أهالي شبه القارة الهنديّة فقط. ويرى هذا الإنجاز في خريجها ومؤلفاتهم بأنه يستفيد منه العالم الإسلامي وغيره.

ولا يمكن أن تحصى عدد من تعلّم في رحابها وبذل جهودًا في علوم القرآن والسنّة والأدب العربيّ تدريسيًا وتأليفيًا وتعليقيًا في العصور المختلفة، ولكن من أبرزهم الذين لهم مساهمات قيمة وجليّة في العلوم الشرعيّة عامة والسنّة النبويّة خاصة العلامة سيد أبو الحسن الندوي (ت 1999/1420)، والأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي، والأستاذ عبد الرحمن النجرامي الندوي، والأستاذ السيد سلمان الحسيني الندوي، والأستاذ أبو سحبان روح القدس الندوي.²⁸

1.2.1.1. مؤلفات علماء دار العلوم لندوة العلماء

قد اهتم دار العلوم لندوة العلماء على علوم الحديث، وكتب فيه مؤلفات في اللغات المختلفة التي تستفيد منها العرب والعجم في فهم السنّة النبويّة وعلومها. فقد كتب العلامة سليمان الندوي مقالات علميّة في الرد على منكري السنّة باللغة العربيّة

²⁶ محمد عاشق إلهي، العناقيد الغالية من الأسانيد العالية، 81. وانظر:

Birişik, "Hint Alt-Kitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 10-14.

²⁷ السيد عبد الماجد الغوري، أعلام المحدثين في الهند في القرن الرابع عشر الهجري وأثرهم، 157.

²⁸ محمد شاهد الشهانغوري، علماء مظاهر العلوم سهارنפור وإنجازاتهم العلميّة، 130/1. وانظر:

Abdulhamid Birişik, "Nedvî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/515.

والأردنية التي توجد في كتبه المشهورة مثل "تحقيق معنى السنّة وبيان الحاجة إليها"²⁹. والأستاذ السيّد أبو الحسن الندوي كان كثير العناية بالعلوم الحديث وقد كتب مقدمات لكتب ألفت في السنّة وعلومها وشرحها مثل تقديمه لـ "تكملة فتح الملمم للعلامة المفتي محمد تقي العثماني"، ولد "الكوكب الدري على جامع الترمذي" الذي يعد من أشهر أعمال الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي. وكذلك قد ألف كتباً في السنّة وأهميتها وحجيتها مثل "المدخل إلى دراسة الحديث النبوي"³⁰، و"دور الحديث في تكوين المناخ الإسلامي وصيانتة"³¹ و"نظرات على الجامع الصحيح وميزات أبوابه وترجمته"³².

وقد سار الدكتور تقي الدين الندوي على منهج أبناء دار العلوم لندوة العلماء وساهم في خدمة السنّة تأليفاً حتى نال جائزة شاه ولي الله الدهلوي. وقد اشتهر تقي الدين الندوي في العالم العربي وغيره بتحقيق الكتب المشهورة في السنّة النبويّة، وقد حقق كتباً عديدة وعلق عليها، منها "أوجز المسالك إلى الموطأ للإمام مالك"³⁴، و"كتاب الزهد الكبير للإمام البيهقي"، و"التعليق الممجد على موطأ إمام محمد"³⁵، وألف كل من "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين"³⁶، و"الإمام مالك ومكانة كتابه الموطأ"³⁷، و"الإمام أبوداود الحافظ الفقيه المحدث"³⁸، و"أعلام المحدثين ومآثرهم العلميّة"³⁹، و"علم رجال الحديث"⁴⁰ وغيرها من الكتب القيّمة في علم الحديث.

والأستاذ عبد الرحمن النجرامي الندوي من أبناء دار العلوم الذين اهتموا بعلوم الحديث وشغفوا في الجرح والتعديل وبنلوا جهداً في تمييز الصحيح من الضعيف من السنّة النبويّة في مؤلفاتهم. فقد ألف كتاباً في السنّة، وجمع فيه الأحاديث الصحيحة التي تتعلق بأمور الإنسانيّة والأخوة والنصرة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسماه بـ "لاي الحكم المنتخبة من أحاديث سيد الأمم" الذي يعد من أهم المصادر في هذا الموضوع في العصر الحالي. وقد تبعه الأستاذ سلمان الحسيني الندوي في خدمة السنّة وألف كتباً كثيرة في السنّة النبويّة وعلومها ومن أشهرها كتابه "لمحة عن علم الجرح والتعديل"، وقد ذكر

²⁹ قد طبعت المطبعة السلفية بالقاهرة هذه الدراسة العلمية على نفقة كل من الشيخ عبد الوهاب الدهلوي والشيخ محمد حسين نصيف سنة 1957/1377.

³⁰ طبعته دار ابن كثير ببيروت لبنان سنة 2002/1423.

³¹ طبعته المجمع الإسلامي العلمي الهند سنة 1989/1410.

³² طبعته مجمع الإمام أحمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الإسلامية دار عرفان سنة 1992/1413.

³³ محمد شاهد السهاري، علماء مظاهر العلوم سهارنפור وإنجازاتهم العلميّة، 130/1. وانظر:

Mehmet Özşenel, "Gelenek ile modernite arasında bir sentez denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)", *Dîvân İlmi Araştırmalar* 2/21 (2006), 120-123.

³⁴ هو من مؤلفات الشيخ زكريا الكاندلوي وقد طبعته دار القلم بدمشق بتحقيق الدكتور تقي الدين الندوي سنة 2003/1424.

³⁵ التعليق الممجد من مؤلفات الشيخ عبد الحي الكهنوي (ت 1886/1304) الذي من العلماء الكبار وفقهاء الحنفية في شبه القارة الهندية وقد حققه الدكتور تقي الدين الندوي ونشرته دار القلم بدمشق سنة 1991/1413.

³⁶ طبعته دار القلم بدمشق سنة 1994/1415.

³⁷ طبعته دولة الإمارات العربية المتحدة، وزارة الإعلام والثقافة سنة 1977/1397.

³⁸ طبعته دار القلم بدمشق سنة 1996/1417.

³⁹ قام بتعريبه السيد جاويد أحمد الندوي وطبعته دار البشائر ببيروت لبنان سنة 2007/1428.

⁴⁰ طبعته دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة 2020/1442.

فيه أصول الجرح والتعديل وضوابطها التي تقيد طلاب الحديث وباحثيه. وكذلك ألف "التعريف الوجيز بكتب الحديث الشريف"⁴¹، و"جمع ألفاظ الجرح والتعديل ودراستهما في كتاب تهذيب التهذيب"⁴².

وقد ساهم الأستاذ أبو سحبان الندوي في خدمة السنّة بتأليفه "روائع الأعلام شرح تهذيب الأخلاق"⁴³، وتخرّج الحديث ومفهومه وطريقته وأهم المصادر فيه" وهو من أشمل الكتب في هذا الموضوع كما هو الظاهر من اسمه، وكذلك كتب الأستاذ أكرم الندوي "المحدثات"⁴⁴، وجمع فيه النساء من المحدثين اللاتي لهن دور كبير في نقل السنّة النبويّة. وألّف الأستاذ بلال عبد الحي الندوي "مبادئ وأصول في أحاديث الرسول"، وقام بتعريب "تظرات على الكتب الثلاثة في الحديث للأئمة الحنفية"⁴⁵. وهناك كتب ومقالات غيرها في السنّة النبويّة التي ألفها أبناء دار العلوم لندوة العلماء في اللغات المختلفة مثل العربيّة والإنجليزيّة والأردنيّة التي تدل على دور هام وبارز لدار العلوم لندوة العلماء في خدمة السنّة في شبه القارة الهنديّة.

الخاتمة والنتائج

قد ثبت من الدراسة التاريخية لشبه القارة الهنديّة أن الإسلام والمسلمين دخلوا إلى هذه المنطقة في عصر مبكر، وقد نال أهلها شرف الإيمان في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. والسبب الرئيس لدخول الإسلام وانتشاره في شبه القارة الهنديّة كان الصّلات التجارية بين العرب والهنود في تلك الحقبة. وبيّنت الدراسة أن هذه البقعة تشرفت باستقبال الصّحابة والتّابعين الكرام رضوان الله عليهم أجمعين في خلافة عمر الفاروق وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم. وقد استوطنوا في مناطق مختلفة من شبه القارة الهنديّة وشيّدوا المساجد وأقاموا فيها حلقات العلم ليُعلّموا أبناء هذه المنطقة دينهم الجديد ومصادره الأساسيّة.

وقد توصلنا من الدراسة التاريخيّة إلى أن السنّة النبويّة قد انتشرت في كل أقطاع شبه القارة الهنديّة من الحلقات التي أقيمت في المساجد في القرون الأولى الثلاثة حتى أصبحت بعض مناطق شبه القارة الهنديّة مثل ديبيل (كراتشي)، وقصدار ومنصورة مراكز الحديث من أجل اهتمام أهلها بعلم الحديث كما شهد بذلك الرّحالة العربيّ أبو عبد الله المقدسي الذي زار هذه المنطقة في الربع الثالث الهجري من القرن الرابع الهجري.

وتوصلنا من دراسة تاريخ العلوم الشّرعيّة في شبه القارة الهنديّة إلى أن بعد توسع الفتوحات الإسلاميّة في القرن الخامس والسادس الهجري على يد الغوريين والغزنويين أخذت العلوم العقليّة مكان العلوم النقلية في شبه القارة الهنديّة حتى استولى زمام حكومتها السلطان علاء الدين الخلجي في القرن السابع الهجري وأسس فيها المدارس للعلوم الشّرعيّة تحت رعاية الحكومة. وتعد هذه الحقبة التاريخيّة بداية المدارس على أرض شبه القارة الهنديّة.

⁴¹ طبعته دار السنة للنشر والتوزيع لكهنو الهند.

⁴² طبعته مكتبة اليعقوبي الخاصة بالبحرين بتقديم محمد عوامة وأكرم ضياء العمري سنة 2017/1439.

⁴³ طبعته أكاديمية البحث والنشر الإسلامي جامعة ميشيغن (The University of Michigan) سنة 1998/1434.

⁴⁴ كتبه باللغة الإنجليزيّة وطبعته (Interface Publications) أكسفورد لندن سنة 2007/1428.

⁴⁵ طبعه مجمع الإمام السيد أحمد بن عرفان الشهيد الهند بتحقيق محمد عمر عثمان الندوي سنة 2016/1438.

وتوصلنا من دراسة تاريخ المدارس الإسلامية بعد القرن السابع الهجري في شبه القارة الهندية إلى أن المدارس الأهلية والحكومية لعبت دورا هاما في نشر العلوم الشرعية عامة وعلوم الحديث خاصة. ولم يحظ بالشهرة إلا بعضها. وعلى رأس تلك المدارس التي نالت الشهرة والقبول في كل أقطاع الهند مدرسة "دار العلوم ديوبند" التي أسست في الربع الأخير من القرن الثالث عشر الهجري، ووصفت بأزهر الهند من أجل منهجها وخدماتها العلمية. وقد احتضنت هذه المدرسة كبار المحدثين الذين لهم أعمال ونشاطات علمية عامة وفي علوم الحديث خاصة في رحابها. وقد نطق العرب والعجم بمكانة تلك الآثار الجلييلة القيمة وإفادتها وأهميتها. وتليها مدرسة مظاهر العلوم سهارنפור التي أسست بعد دار العلوم ديوبند ببضعة أشهر وهي أيضا من المدارس الأهلية التي لها ولخريجها دور هام في خدمة السنة خاصة في شرح كتب الأحاديث التي لا بد منها. ومن ضمن تلك المدارس الأهلية "دار العلوم لندوة العلماء" الذي بذل علماءه جهودا في خدمة السنة النبوية مثل دار العلوم ديوبند ومظاهر العلوم سهارنפור. ويعلم من تتبع أعمال علماء دار العلوم لندوة العلماء أن لخريجيه حفا وقيرا واهتماما كبيرا بتحقيق كتب السنة وشروحها وإخراجها.

المصادر والمراجع

- أبو الحسن علي الحسيني الندوي، *المسلمون في الهند*، دمشق: دار ابن كثير، 1999/1420.
- أبو الظفر الندوي، *گجرات کی تمدنی تاریخ مسلمانوں کے عہد میں*، الهند: دار المصنفين، 1912/1330.
- أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، *فتوح البلدان*، بيروت مؤسسة المعارف، 1987/1407.
- أظهر المباركفوري، *الهند في عهد الرسالة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب*، 1973/1393.
- أظهر المباركفوري، *رجال السند والهند إلى القرن السابع*، 52 مجلد. القاهرة: دار الأنصار، 1977/1398.
- تقي الدين الندوي، "جهود علماء الهند في علوم الحديث"، *الإحياء جامعة باتتة* 1/8 (1430)، 97-119.
- <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/14231>
- جلال الدين السيوطي، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، 2 مجلد. القاهرة: مطبعة السعادة، 1985/1405.
- رشيد رضا المصري، "عجالة في رحلة الهند"، *مجلة المنار*، 15 (جمادي الآخرة 1330)، 149.
- السيد سليمان الندوي، *العلاقات العربية الهندية*، مح. أحمد محمد عبد الرحمن. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008/1429.
- السيد سليمان الندوي، *عربوں کی جہاز رانی، الهند: دار المصنفين*، 2014/1435.
- السيد عبد الماجد الغوري، *أعلام المحدثين في الهند في القرن الرابع عشر الهجري وآثارهم*، دمشق: دار ابن كثير، 2001/1421.
- ضياء الدين البرني، *تاريخ فيروز شاهي*، كلكتا: الجمعية الآسيوية، 1862/1279.
- طاش كيري زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة*، 3 مجلد. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف الإسلامية، 1910/1328.
- عبد الحي الحسيني، *الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام*، 8 مجلد. بيروت: دار ابن حزم، 1950/1420.
- عبد الرحمن الفريوائي، *جهود مخلصه في خدمة السنة المطهرة*، بنارس: دار البحوث الإسلامية، 1984/1404.
- عبد المنعم النمر، *تاريخ الإسلام في الهند*، لبنان: المؤسسة الجامعة، 1981/1401.
- غلام علي آزاد البلگرامي، *سبحة المرجان في آثار هندوستان*، الهند: إدارة علوم إسلامية جامعة عليكرة الإسلامية، 1976/1396.
- محمد أكر جغتائي، *شاه ولي الله، لاهور: سنگ ميل پبلي كيشنز*. د. ت.
- محمد بن أحمد البشاري المقدسي، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1906/1324.
- محمد بن شاكر الكتبي، *فوات الوفيات*، بيروت: دار صادر، 1973/1393.

محمد زكريا الكاندهلوي، الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، لبنان: دار الكتب العلمية، 1971/1391.
 محمد شاهد السهانفوري، علماء مظاهر العلوم سهانفور وإنجازاتهم العلميّة والتأليفيّة، 5 مجلد. الهند: مكتبة الشيخ
 التتكرارية سهانفور، 1980/1400.

محمد طيب، تاريخ ديوبند، كراچی: دار الإِشاعت، 1973/1393.

محمد عاشق إلهي، العقائد الغالية من الأسانيد العالية، كراتشي: مكتبة الشيخ بهادر آباد، 1987/1408.

Muhammad Ishaq. India's Contribution to the study of Hadith Literature,
 Bangladesh: The University of Dacca, 1396/1976.

Alumtharammal, Anas Chakrathody. "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim
 Merkezlerinin Hadis Öğrenim Ve Öğretim Metodları". Akademik Platform
 İslami Araştırmalar Dergisi. 5/ 1 (Nisan 2021), 1-23. <https://apjir.com/>

Bırışık, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü:
 Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". Dîvân İlmî Araştırmalar, 2/ 17
 (2004), 1-62. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25946/273352>

Bırışık, Abdulhamid. "Nedvî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/515-
 518. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Mertoğlu, Hilâl. Abdu'l-Hayy el-Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı, Ankara:
 Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Özşenel, Mehmet. "Gelenek ile modernite arasında bir sentez denemesi: Seyyid
 Süleyman Nedvi (1884-1953)". Dîvân İlmî Araştırmalar 2/21 (2006), 115-126.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25950/273403>

Pakdemirli, M. Nur. "Hint Altkitasında Dini Ekoller Ve Din Eğitimi". Ekev
 Akademi Dergisi 62 (Bahar 2019), 425-454.
<http://www.ekevakademi.org/DergiTamDetay.aspx?ID=336&Detay=Ozet>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri

Al-Sirat and Its Features According to Hadith Narrations

Abdulvehhab GÖZÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., Gümüşhane Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith

Gümüşhane/Turkey

abdulvehhabgozun29@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-0333-4463

Atıf: Gözün, Abdulvehhab. "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 179-211

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.906229>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri

Öz: İman esaslarından biri olarak âhiret hayatının Cennet ve Cehennem gibi genel hatlarıyla varlığına inanma hususunda Müslümanlar arasında ittifak olmakla beraber bazı detaylarında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Onlardan biri de Cehennem'in üzerine kurulacak olan ve Cennet'e girebilmek için üzerinden geçilmesi gerekensırat köprüsüdür. Müslümanların çoğunluğunun i'tikâdına göre böyle bir geçit olacaktır. Mu'tezile ve Cehmiyye'nin bir kısmı gibi bazı inanç gruplarına ve günümüzdeki kimi araştırmacılara göre ise Cehennem'in üzerine herhangi bir köprü'nün konulması söz konusu değildir. Bilakis hak edenler Cennet'e direkt olarak gireceklerdir. Ayrıca sırat köprüsünün varlığını kabul edenler, ilgili rivâyetlerin içeriğinden ötürü onun mahiyeti ve nitelikleriyle ilgili muhtelifaçklamalarda bulunmuşlardır. Tüm bu gerçeklerden yola çıkılarak ve akîde meselelerinden biri oluşu göz önüne alınarak konunun ele alınıp incelenmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Özellikle halk arasında ve bazı kesimlerce dile getirilen, "kıldan ince, kılıçtan keskin, bin yıl düz, bin yıl yokuş, bin yıl da iniş" gibi vasıflarla anılması işin ehemmiyetini daha da artırmaktadır. Binâenaleyh bu araştırmada özellikle hadislere göre, sırat köprüsünü ve özelliklerinedoğru bir şekilde tespit etmek amaçlanmaktadır. Tabii olarak bu tür bir saptama, temel hadîs kaynakları üzerinden yapılacaktır. Kur'ân'da ise kısaca bunun izleri takip edilecektir. Sonuç olarak sırat köprüsünün var olup olmadığı, varsa mahiyetinin ve özelliklerinin nelerden ibaret olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:Hadis, Cehennem, Sırat, Köprü, Cennet.

Al-Sirat and Its Features According to Hadith Narrations

Abstract: There is a dissidence in some details, although there is alliance with Muslims about belief in Judgement Day, Heaven, Hell, life of hereafter with guidelines. One of them is As-Sirat, which will be built over Hell and must be crossed to enter Paradise. According to the creed of the majority of Muslims, there will be such a passage. According to Mu'tazila and some part of Jahmiyya as well as some belief groups and researches in present-day, it is out of question to put any bridges over Hell. If anything, people who deserve will directly enter Heaven. Additionally, people who accept the existence of al-Sirat had explained about its whatness and features because of context of related narrations. Examination of this subject was considered as important because of thinking that it is one of the matter of creed and all the sefacts. Especially, mentioning the subject with qualifications such as "thinner than a strand of hair and as sharp as the sharpest sword, thousand years flat, thousand years uphill, thousand years downhill" increases importance of it. In this study, we will try to accurately determine al-Sirat and its features according to the hadith narrations. Its traces will be followed in the Qur'an. As a result, it will be tried to reveal the existence of al-Sirat and whatness of its nature and characteristics.

Keywords: Hadith, Hell, Al-Sirat, Bridge, Paradise.

الصراط وأوصافه تحت ضوء الأحاديث النبوية

خلاصة: بالرغم أن المسلمين متفقون على الإيقان بالأخرة والجنة والنار بشكل عام كأساس من أسس الإيمان فهم يختلفون في بعض تفاصيل تلك الحياة. منها الصراط الذي سوف يقام على جهنم ولا بد من المرور عليه لدخول الجنة. في معتقد أكثر المسلمين سيكون هناك معبر هكذا. ولكن عند بعض المعتزلة والجهمية وعند بعض الباحثين المعاصرين لن يضرب أي جسر على جهنم يوم القيامة. بل الناس الذين سيستحقون دخول الجنة سوف يدخلونها دخولا مباشرا. وأيضا الجمهور الذين يصدقون بوجود ذلك الجسر يختلفون في ماهيته وأوصافه لاختلاف الروايات الواردة فيه. وانطلاقا من هذه الحقائق ومراعاة لكون الصراط من المسائل التي تتعلق بالعقيدة نرى لدراسة هذا الموضوع أهمية بالغة. وأوصاف هذا الجسر التي تتناولها السنن العوام وبعض من الناس مثل كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف وأن مسيرته ثلاثة آلاف عام، ألف طالع وألف نازل وألف استواء تزيد لا محالة أهمية دراسته. فبناء على هذا الأمر يستهدف هذا البحث تثبيت ماهية الصراط وأوصافه على الوجه الصحيح في ضوء الأحاديث النبوية مفصلا. فطبيعة الأمر سيكون مثل هذا الإثبات عبر المصادر الحديثية. وأما بالنسبة للقرآن فسيبحث عن دلالاته على وجود ذلك الجسر مجملا. ففي نهاية المطاف سيحاول أن يجاب أولا عن هل يوجد هناك جسر كهذا أم لا؟ وما هي أوصافه الحقيقية إن كان موجودا؟

الكلمات المفتاحية: الحديث، جهنم، الصراط الجسر، الجنة.

GİRİŞ

Âhiretin varlığı, tüm mü'minlerin üzerinde icma ettiği iman esaslarından biridir. Ancak bu âlem, muhasebe ve muhakeme, Cennet ve Cehennem gibi çok farklı boyutları olan bir hayat yeridir. Müslümanların tüm bu merhaleler hakkında görüş birliği içinde olduklarını söylemek ise mümkün değildir. İhtilaf ettikleri konulardan biri de araştırmanın konusu olan Cehennem'in üzerine kurulacak sırat köprüsüdür.

Öncelikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın başını çektiği çoğunluk buna inanmaktadır. Çünkü onlara göre gaybî haberlerin tek dayanağı Kur'ân ve sahîh sünnettir. Birincisinde bu köprünün varlığına dair zımnî bazı ifadelerin dışında sarîh bir beyan yer almasa da ikincisinde bu hakikat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından birçok hadiste açıkça dile getirilmiştir. Onlara göre bu husus iman edilmesi gereken gaybî konulardan olduğu için mezkûr deliller yeterlidir.¹

Mu'tezile ise sıratı iki türlü yorumlamaktadırlar. Birincisine göre; sırat, köprüden daha ziyade bir yoldur. Nitekim Mu'tezileden olan Kâdî Abdülcebâr'a (öl. 415/1025) göre i'tikât ve ikrâr edilmesi gereken hususlardan biri de sıratdır. Bu, Cennet ile Cehennem arasındaki bir yoldur. Geçmek istediklerinde Cennet ehli için genişler, Cehennem ehli için ise daralır.² O, özellikle kıldan ince ve kılıçtan keskin olarak nitelenen sıratla ilgili ise şunları dile getirmektedir: "Biz sırat hakkında Haşviyenin³ söylediklerini söylemeyiz. Zira onlar sıratın kıldan ince, kılıçtan keskin olduğunu ve mükelleflerin üzerinden geçmekle sorumlu olduğunu söylerler. Biz bunu kabul etmeyiz. Çünkü âhiret yurdu teklif yurdu değildir ki; mü'mine orada acı verilsin ve o bu derece ince ve keskin olan bir köprünün üzerinden geçmekle mükellef tutulsun. Biz sıratın yol olduğunu söyledik. Anlattıkları şey ise kesinlikle bir yol niteliği taşımamaktadır. Dolayısıyla onların sözü fasittir."⁴

İkinci yoruma göre ise; sırat, yerine getirenlerin kurtulup Cennet'e girecekleri itaatlara delâlet eden deliller ile irtikap edenlerin helâk olup Cehennem'i hak edeceği

¹ Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1407/1987), 69; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 119.

² Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 737-738.

³ Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad. bk. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 737-738.

isyanlara delâlet eden delillerdir.⁵ Mu'tezilenin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.⁶ Cehmiyye ve Zeydiyye'nin bir kısmı da benzer gerekçelerle böyle bir köprünün varlığını kabul etmemişlerdir.⁷ İmâmiyye şâsına gelince onlar sırat köprüsünün varlığını kabul etmekle beraber üzerinden sadece Hz. Alî'nin velâyetine dair elinde beraat olanların geçebileceğini söylemişlerdir.⁸

İbaziyye bu konuda ihtilâf halindedir. Cîtâlî (öl. 750/1305?) gibi bazılarına göre, sırat, birçok âyetteki manasıyla Allah'ın (c.c) yoluna delâlet ettiği gibi Cehennem'in üstünde kurulacak olan köprüye de delâlet etmektedir.⁹ Ancak Müteahhirîn İbaziyye'den olan Atfîş'e (Atfiyyeş) (öl. 1332/1914) göre ise hadislerde Cehennem'in üzerinde olacağı zikredilen sırat aslında yeryüzünde insanların üzerinde gittiği yoldur. Hadislerde sıratla ilgili zikredilen nitelikler ise işin zorluğundan kinâyedir. Yoksa gerçekte bu vasıflarda bir köprü yoktur.¹⁰

Tarihte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların ekseriyeti sırat köprüsünün hadislerde zikredildiği şekilde varlığını kabul etmektedirler. Ancak bazı çağdaş araştırmacılar, kimi fırkalar gibi bunu reddetmektedirler. Böyle bir köprünün aslında zerdüşterin kutsal kitabı olan Zend-Avesta'da geçen Chinvat (Çinvat Peretu) köprüsünden yahut yine onların kitaplarından biri olan Ardavîfnâme'den alındığını söylemektedirler.¹¹

Buna mukabil böyle bir köprülün varlığını kabul edenlerin bir kısmı onun üzerinde yedi durak ve sorgu olduğunu, her bir durakta bin sene tevkîf olacağını, dolayısıyla normalde üzerinden ancak yedi bin senede geçilebileceğini ifade etmektedirler.¹² Araştırmada bu tür bir geçidin var olup olmadığı başta olmak üzere tüm bu konulara Kur'ân ve sahîh sünnet üzerinden açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 737-738.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 737-738.

⁷ Cehmiyye için bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 98. Zeydiyye için bk. Ahmed b. Muhammed Salâh eş-Şerefi el-Kâsımî, *Uddetü'l-ekyâs fi şerhi ma'âni'l-esâs* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1415/1995), 2/352/353.

⁸ Ca'fer b. Hadîr Kâşifü'l-Gitâ, *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'i'ati'l-garrâ*, thk. Mektebü'l-İlâmî'l-İslâmî(Cap: Müessesey-i Bostân Kitap, 1379), 1/123.

⁹ Ebû Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Cîtâlî en-Nüfûsî, *Kanâtıru'l-hayrât*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan – Hallâf Mahmûd Abdüssemy' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/232-233.

¹⁰ Muhammed b. Yusuf Atfîş el-Mizâbî el-Mağribî el-Ebâzî, *Vefâü'd-damâne bi edâi'l-emâne* (b.y.: Matba'atü'l-Ezhâri'l-Bârûniyye, 1326/1908), 3/258-259.

¹¹ Müslim Film, "Sırat Köprüsü", *YouTube* (31 Aralık 2016), 10: 30-40-10: 30: 40.

¹² Lâlegül TV, "Sırat Köprüsü", *YouTube* (12 Eylül 2019), 13: 50: 10-13: 55: 47.

Öncelikle sırat kelimesinin sözlükteki anlamı ile Kur'ân'daki kullanımına değinilecektir.

1. Sözlükte ve Kur'ân'da Sırat

Dilbilimcilerinin verdiği bilgilere göre sâd harfiyle başlayan *sırât* kelimesinin aslı sîn ile başlayan *sirât* sözcüğüdür.¹³ Hem sonundaki damak harlerinden olan tı ile uyumlu olması için hem de anlamı perçinlemek için başındaki sîn harfi sâd harfine kalb edilmiştir.¹⁴ *Sebîl* ve *tarîk* kelimeleriyle yakın anlamli olarak *açık/kolay yol* anlamında veya eşanlamli olarak sadece *yol* anlamındadır.¹⁵

Sırât kelimesi, Kur'ân'da elif lâmlı, izâfeli ve her ikisinden mücerred nekire olmak üzere üç türlü kullanılmaktadır. *es-Sırât* şeklinde lâm-i ta'rifli olarak altı kez¹⁶ zikredilmiştir. Bunların ikisinde *dosdoğru* anlamındaki *el-müstakîm* sıfatıyla birlikte;¹⁷ birinde ise *düz* anlamındaki *es-seviyy* sıfatıyla beraber¹⁸ kullanılmıştır. İzâfeli kullanım ise dokuz yerde olup¹⁹ bunların ikisi zamir isme;²⁰ yedisi de zâhir isme muzaf olarak²¹ yer almaktadır. En çok kullanılan şekil ise yirmi beş kere olmak üzere elif lâmsız ve izâfesiz nekire halidir.²² Bir yer hariç diğerlerinin tamamında *müstakîm* sıfatıyla nitelenmiştir.²³

Bunların hepsinde *sırât* kelimesi istisnasız, eşanlamli olan *sebîl* sözcüğü gibi, sözlükteki anlamı olan *yol* manasında kullanılmıştır. Ancak iki âyette zikredilen *sırât* kelimesinin Cehennem'in üzerine kurulacak olan sırat köprüsüne işaret ettiği

¹³ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî'î el-İfrîkî, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 7/313; 11/18; Ebü'l-Feyz Mürtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), 19/439.

¹⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Seyyidih el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 8/433.

¹⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğâ ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülkâdir Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1047/1987), 3/1139.

¹⁶ el-Fâtiha, 1/6; Tâhâ, 20/135; el-Mü'minûn, 23/74; Yâsîn, 36/66; es-Sâffât, 37/118; Sâd, 38/22.

¹⁷ el-Fâtiha, 1/6; es-Sâffât, 37/118.

¹⁸ Tâhâ, 20/135.

¹⁹ el-En'âm, 6/126, 153; el-A'râf, 7/16; İbrâhîm, 14/1; el-Hacc, 22/24; es-Sebe', 34/6; es-Sâffât, 37/23; eş-Şûrâ, 42/53.

²⁰ el-En'âm, 6/153; el-A'râf, 7/16.

²¹ el-Fâtiha, 1/7; el-En'âm, 6/126; İbrâhîm, 14/1; el-Hacc, 22/24; es-Sebe', 34/6; es-Sâffât, 37/23; eş-Şûrâ, 42/53.

²² el-Bakara, 2/142, 213; Âl-i İmrân, 3/51, 101; el-Mâide, 5/16; el-En'âm, 6/39, 87, 161; el-A'râf, 7/86; Yûnus, 10/25; Hûd, 11/56; el-Hicr, 15/41; en-Nahl, 16/76, 121; Meryem, 19/36; el-Hacc, 22/54; el-Mü'minûn, 23/73; en-Nûr, 24/46; Yâsîn, 36/4, 61; eş-Şûrâ, 42/52; ez-Zuhuruf, 43/43, 61, 64; el-Mülk, 67/22.

²³ el-A'râf, 86.

kimileri tarafından dile getirilmiştir.²⁴ Birincisi *Mü'minûn* sûresindeki şu âyettir: “*Muhakkak âhirete inanmayanlar, bu yoldan (es-sırât) sapmaktadırlar/ayrılmaktadırlar.*”²⁵

Kanaatimizce zikredilen âyetteki sırâtı köprü olarak yorumlamak tekellüften öteye bir şey değildir. Üstelik siyâk-sibâk uyumsuzluğu da söz konusudur. Zira *sırât* kelimesinin nekire olarak yer aldığı bir önceki âyette, “*Şüphesiz sen onları dosdoğru bir yola çağırıyorsun.*” denilmektedir. Ardından bu kelimenin *es-sırât* şeklinde ahd-i hâricî ifade eden lâm-i ta’rîfle birlikte mevzubahis birsonraki âyette yer alması aynı sıradan söz edildiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca âyetteki *nâkibûn* kelimesinin kökü olan *nekebelan* fiili bir yoldan sapmak, ayrılmak anlamına gelir.²⁶ Sırat köprüsünün üzerinden geçerken ise sapma yahut ayrılma değil aşağıya düşme ancak olabilir. Bu da mezkûr yorumun tutarsızlığını göstermektedir.

İçerisinde *sırât* kelimesi zikredilip de sırat köprüsüyle ilişkilendirilen ikinci âyet de şudur: ²⁷ “*Onları (zulmedenleri, eşlerini ve taptıklarını) Cehennem’in yoluna ulaştırın/koyun. Ve onları durdurun/tevkîf edin. Çünkü muhakkak onlara ‘Sizin neyiniz var? Birbirinize yardım etmiyorsunuz!’ diye sorulacaktır.*”²⁸ Ancak *sırât* kelimesinin *cehîm* sözcüğüne izâfesinden de anlaşıldığı gibi burada kastedilen cehennemin yoludur. Zira köprü kastedilmiş olsaydı izâfe yerine örneğin *ale’l-cehîm* denilmesi uygun olurdu.

Sonuç olarak Kur’ân’da yer alan *sırât* kelimesinin hiçbir yerde sırat köprüsü anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte içerisinde *sırât* sözcüğü geçmediği halde sırat köprüsünün varlığına delâlet eden bazı âyetler olduğu bazıları²⁹ tarafından dile getirilmektedir. Bunlardan biri En’âm sûresindeki şu âyettir: “*Ateş karşısında/üzerinde durdurulup da (وَقِفُّوا عَلَى النَّارِ), ‘Ah, keşke geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak’ dedikleri vakit (hallerini) bir görsen!*”³⁰ Ancak iki âyet sonrasında benzer bir ifadeyle, “*Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman (وَقِفُّوا عَلَى رَبِّهِمْ)...*”³¹ denilmektedir. Dolayısıyla birinci âyette zikredilen *alânın* da hissî isti’lâ için değil manevî isti’lâ için olduğunu söylemek daha

²⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-Âmme li’l-kitâb, ts.), 2/582.

²⁵ el-Mü’minûn, 23/74.

²⁶ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 4/304.

²⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseynî et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1420), 26/329.

²⁸ es-Sâffât, 37/23.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 12/508.

³⁰ el-En’âm, 6/27.

³¹ el-En’âm, 6/30.

doğrudur. Onların karşısında durdurularak ateşe vâkıf ve müttali kılınmaları kastedilmiştir. Sonuç olarak bazılarının dile getirdiği yorum da muhtemel olmakla beraber doğru olan yorumun bu olduğu düşünülmektedir. Böylece bu âyetin de sırat köprüsünün varlığına delâlet yahut işaret etmediğini söylemek mümkündür.

Sırat köprüsüyle en çok ilişkilendirilen âyet ise içerisinde *sırât* kelimesi yer almadığı halde sırat köprüsünün varlığına işaret ettiği bazı yorumcular tarafından dile getirilen Meryem sûresindeki şu âyettir: *“Sizden ve sizden öncekilerden hiçbir kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir işittir.”*³²

Bu âyetin birinci cümlesinin tefsîrindeki görüş farklılıkları *مِنْكُمْ* lafzındaki zamirin mercii ile *وَأَرَادَ* kelimesinin anlamı etrafında oluşmaktadır. Bazıları *مِنْكُمْ* zamirinin mercinin sadece önceki âyetlerde gâib *مِنْكُمْ* zamiriyle ifade edilen Cehennem ehli insanlar olduğunu, *وَأَرَادَ* sözcüğünün anlamının (*Cehennem'e*) giren olduğunu dile getirmiştir.³³ Dolayısıyla bu âyette tüm insanların değil sadece içlerinden hak etmiş olanların mutlaka cehenneme gireceği ifade edilmiştir. Bu anlamda ise hiçbir problem söz konusu değildir.

Bazılarına göre ise *مِنْكُمْ* zamirinin mercii tüm insanlardır. Bu durumda *وَأَرَادَ* kelimesinin anlamının ne olduğu hakkında ister istemez farklı görüşler ortaya atılmıştır. Çünkü başta peygamberler olmak üzere orayı hak etmeyen müminlerin de içine atılmak anlamında Cehennem'e varmaları hiç kuşkusuz söz konusu olamaz. Taberî bu görüşlerin çoğunu detaylı bir şekilde aktarmıştır.³⁴

Bazı sahîh rivâyetlerde ise tüm insanların oraya varacağına bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından işaret edilmiş ve bu hakikate *yeminin çözülmesi/yerine getirilmesi* anlamında *“مِحْلَةُ الْقَسَمِ”* adı verilmiştir. Örnek olarak Buhârî ve Müslim'in Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği bir hadiste o şöyle buyurmaktadır: *“Bir müslüman üç çocuğu öldüğünde (sabrettiği takdirde) tahilletü'l-kasem dışında ateşe girmez.”*³⁵

³² Meryem, 19/71.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 18/232.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/230-234.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cenâiz”, 6; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 150. Ayrıca bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cenâiz”, 64; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-

Neticede mezkûr âyette tüm insanların Cehennem'e varacağı, ancak içlerinden takvâ sahiplerinin kurtarılıp diğerlerinin orada bırakılacağı ifade edilmektedir. Oraya varışın nasıl olacağı ve müttakîlerin hangi yolla kurtarılacağı ise mübhem bırakılmıştır. Binâenaleyh Kur'ân'da sırat köprüsünün varlığına yahut yokluğuna dair herhangi bir açık bilgi olmadığınsöylemek mümkündür. Bu belirsizlik ise ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılacak bir açıklamayla giderilebilir. Gaybî bir mesele olduğu için başka bir yol gözükmemektedir.

Binâenaleyh hem sırat köprüsünün var olup olmadığı hem de varsa kaç tane olduğu ile özelliklerinin neler olduğu hadis rivâyetleri üzerinden aşağıda tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira varlığını kabul edenler arasında sayısı ve özellikleri hakkında ihtilâf söz konusudur.

2. Hadislerde Sırat

Konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde mezkûr köprü için hadislerde üç sözcük kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlar; *sırât*, *cisr* ve *kantara* kelimeleridir. En çok birinci kelime kullanıldığı için daha çok bu kelimeyle ifade edilmiştir. Bundan ötürü Türkçemize de *sırat köprüsü* olarak geçmiştir. Ayrıca Kütüb-i Tis'a üzerinden yapılan araştırmalar sonucunda bu hususta on sahâbînin rivâyetinin olduğu tespit edilmiştir. Bu vesileyle araştırmanın sınırlarına da aşmamak düşüncesiyle konu bu sahâbîlerin Kütüb-i Tis'a'daki rivâyetleri üzerinden incelenecektir.

2.1. Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/653) Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855), Yezîd > Hammâd b. Seleme > Sâbit el-Bünânî > Enes b. Mâlik kanalıyla Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) Cennet'e son olarak girecek kişiden bahsederken şöyle buyurmaktadır: "*Muhakkak Cennet'e son olarak girecek kişi sırat üzerinde yürüyen bir adamdır ki; bir seferinde (yoldan) sapar, bir seferinde (yolda) yürür, diğer bir seferinde de ateş ona çarpar...*"³⁶

Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cenâiz", 25; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cenâiz", 57.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/392.

Öncelikle rivâyetin senedini oluşturan Yezîd,³⁷ Hammâd b. Seleme³⁸ ve Sâbit el-Bünânî³⁹ sika râvîlerdir. Dolayısıyla sened yönünden rivâyetin sahîh olduğunu söylemek mümkündür. Konumuz açısından rivâyetin metnine bakıldığında ise içeriğinde üzerinden geçilecek sırat diye bir şeyden bahsedilmekle beraber mahiyetine dair herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Sadece Cennet'e son girecek kişinin, üzerinde yürüyüş şekli dile getirilmektedir. Ancak zaman zaman kendisine ateşin çarpmasından sıratın, Cehennem üzerindeki bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Zira Cennet'e giden başka bir yol olsaydı böyle bir ifade söz konusu olmazdı. Sonuçta bu rivâyete göre Cennet'e girebilmek için Cehennem'in üzerinden mutlaka geçileceği ortaya çıkmaktadır.

2.2. Ebû Zer el-Gıfârî (öl. 32/653) Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in, Affân > Hemmâm > Katâde > Ebû Kılâbe > Ebû Esmâ kanalıyla nakledilen bir rivâyete göre Ebû Esmâ, Rebeze'de iken Ebû Zer'in yanına girdi. Beraberinde siyâhî bakımsız bir kadın vardı. O şöyle dedi: "Şu siyahçıgım bana emrettiğine bakmaz mısınız? Bana Irak'a gitmemi emrediyor. Irak'a gittiğim zaman dünyalarıyla üzerime gelirler. Halbuki dostum (s.a.v.) bana şunu söyledi: 'Muhakkak cehennemim köprüsünün (cizr) önünde/üzerinde ayakları kaydıran kaygan bir yol vardır. Kuşkusuz yüklerimizde hafiflik olduğu halde onun üzerine gelmemiz, ağır yüklerle yüklü olarak gelmemizden kurtulmamıza daha elverişlidir.'"⁴⁰

Rivâyetin senedini oluşturan Affân,⁴¹ Hemmâm,⁴² Katâde,⁴³ Ebû Kılâbe⁴⁴ ve Ebû Esmâ⁴⁵ sika râvîlerdir. Buna binâen hadisin senedi itibarıyla sahîh olduğu söylenebilir. Metninde ise dikkat çeken bir ifade bulunmaktadır. Zira Cehennem'in

³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1413/1993), 14/454; Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/368.

³⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/319; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân b. Yusuf el-Kelbî el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 7/262.

³⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), 2/449.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/159.

⁴¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/522; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/170.

⁴² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/334; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/106.

⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/321; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/269.

⁴⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/30; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/57.

⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/179; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/227.

köprüsüyle beraber önünde yer alan kaygan bir yoldanda söz edilmiştir. Dolayısıyla görünürde hadiste iki ayrı şeyden bahsedilmektedir.

Kanaatimizce bu problem dört şekilde çözülebilir. Birincisi; yoldan köprü'nün baş tarafı olan giriş kısmı kastedilmiş olabilir. Kaygan olduğu için birçok insan köprüde ilerleyemeden yolun başında aşağı düşer. Bu durumda yol köprüden bir parçadır. İkincisi; cehennem'in köprüsünün önünde ifadesinden Cehennem'in köprüsünün üzerinden geçecek olan insanların önünde kaygan bir yol olduğu kastedilmiş olabilir. Bu yoruma göre aslında yol ile köprü ayrı değil aynı şeylerdir. Üçüncüsü; yoldan sırat kastedilmiş olabilir. Köprü ise ileride görüleceği gibi bazı rivâyetlerde kantara olarak zikredilen müminlerin arasındaki zulümlerin kısâs edileceği Cennet'e yakın bir köprüdür. Buna göre ikisi birleşik olmakla beraber ayrı şeylerdir. Dördüncüsü ise; hadisteki *وَسُ* kelimesi *önünde* anlamındadır. Bu durumda köprü'nün üzerinde bir yol yürüneceği ifade edilmiş olur. Hadis şerhlerinde ise rivâyetteki bu duruma pek dikkat çekilmediği görülmüştür.

2.3. Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670) Rivâyeti

Tirmizî'nin (öl. 279/892), Ali b. Hucr > Ali b. Müshir > Abdurrahmân b. İshâk > Nu'mân b. Sa'd kanalıyla Muğîre b. Şu'be'den rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Mü'minin sırat üzerindeki şîârı/parolası, 'Rabbim! Selâmet ver, selâmet ver!' dir."*⁴⁶

Rivâyetin senedinde yer alan râvîlerden Ali b. Hucr⁴⁷ ile Ali b. Müshir⁴⁸ sika; Abdurrahmân b. İshâk bazılarına göre sika, diğerlerine göre ise hadisi yazılabilen zayıf bir râvî⁴⁹ Nu'mân b. Sa'd ise sika bir râvîdir.⁵⁰ Buna bakılarak rivâyetin senedi itibarıyla Abdurrahmân b. İshâk'tan ötürü aslında zayıf olmakla beraber sıratla ilgili sahîh rivâyetlerin takviyesiyle sonuçta hasen li gayrihi⁵¹ olduğunu söylemek mümkündür. Zira hadisi oluşturan mezkûr cümle o rivâyetlerin bazısında da yer almaktadır. Konumuz açısından metnine göz atıldığında ise sadece sıratın varlığına

⁴⁶ Tirmizî, "Kıyame't", 9.

⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/214; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/355.

⁴⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12/307; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/158.

⁴⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/72; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/523.

⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/472; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hafîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/323.

⁵¹ Hadisin tanımıyla ilgili tartışmalar için bk. Erdoğan Köycü, *Sünenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 85-87.

ve yalnızca peygamberlerin değil tüm müminlerin üzerinde mezkûr duayı yapacağına delâlet etmektedir.

2.4. Ebû Bekre (öl. 51/671) Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in, Affân > Saîd b. Zeyd > Ebû Süleymân el-Asarî > Ukbe b. Suhbân senediyle Ebû Bekre'den rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Kıyâmet gününde insanlar sırat üzerine taşınırlar. Kelebeklerin art arda ateşe düşmeleri gibi onlar da sıratın iki tarafından art arda ateşe düşerler...*”⁵²

Rivâyetin senedindeki râvîlerden Affân sika;⁵³ Saîd b. Zeyd hadis münekkidlerinin bazılarına göre sika olsa da çoğuna göre zayıf bir râvî;⁵⁴ Ebû Süleymân el-Asarî⁵⁵ ile Ukbe b. Suhbân⁵⁶ ise sika râvîlerdir. Öncelikle Saîd b. Zeyd'den ötürü rivâyetin sened itibarıyla zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Metninde ise şimdiye kadar zikredilen rivâyetlerden farklı olarak tüm insanların sırat üzerine taşınacağı ile kelebek benzetmesi yer almaktadır. Diğer rivâyetlerde ise tüm insanların sıratın üzerine taşınacağı açıkça dile getirilmemiştir. Hatta bazı rivâyetlerden kâfirlerin direkt olarak Cehennem'e atılacakları, sıratın üzerinden ise sadece müminlerin geçmeye çalışacağı anlaşılmaktadır.⁵⁷ Ancak aralarını şu şekilde cemetmek mümkündür: Kâfirler hemen sıratın baş tarafında Cehennem'e atılacaklardır. Müminler ise yola devam edeceklerdir. İçlerinden bazıları Cehennem'e düşeceklerdir. Fakat sonunda imanlarından ötürü oradan çıkartılacaklardır.

2.5. Sevbân b. Bücdüd (öl. 54/674) Rivâyeti

Müslim'in (öl. 261/875) naklettiği bir rivâyete göre Resûlullah'ın (s.a.v.) azatlı kölesi Sevbân şöyle anlatmaktadır: “Yahûdî bir haham Hz. Peygamber'e, 'Yer başka bir yere ve gökler (başka göklere) dönüştürüldüğü günde insanlar nerede olacaklar?' diye sordu. Resûlullah (s.a.v.), 'Onlar, köprünün (cısır) üstündeki/önündeki karanlıkta

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/43.

⁵³ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/140; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/30.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/442; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/211.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/210; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/348.

⁵⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/142; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/29.

⁵⁷ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 11/446.

(zulmet) olacaklar.’ diye cevap verdi. O, ‘İnsanların (köprüden) ilk geçenleri kim olacak?’ diye sordu. Resûlullah (s.a.v.), ‘Muhâcirlerin fakirleri.’ diye cevap verdi...”⁵⁸

Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve Nevevî (öl. 676/1277) hadisi şerh ederlerken cisir kelimesinin cesr diye de okunabileceğini ve bundan sıratın kastedildiğini söylemişlerdir. Ancak zulmetin mahiyetine değinmemişlerdir.⁵⁹ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de rivâyette yer alan yeryüzünün tebdîlinin nasıl olacağıyla ilgili farklı görüşleri ele almakla ve cisrin sırat olduğunu zikretmekle beraber zulmetle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁶⁰

İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) ise, Sevbân hadisiyle gelecek Hz. Âişe rivâyetinin arasını cemederek göklerin ve yeryüzünün tebdîli esnasında insanların önce sırat üzerinde olacaklarını ardından da Allah'ın (c.c.) yaratacağı zulmet diye adlandırılan başka bir yer üzerinde olacaklarını ifade etmiştir.⁶¹ Buna göre yeryüzü ve gökler tebdîl edilirken insanlar önce sırata, ardından zulmete yerleştirileceklerdir. Bu yerin önündede köprü (cisir) bulunmaktadır. Zira hadiste zikredilen ذُوسُ kelimesi önünde anlamındadır. Bu durumda sırat, zulmet ve cisir diye üç ayrı şey bulunmaktadır. Bu yorumu göre özellikle sıratın mahiyeti daha da muammâ bir hal almaktadır.

Kurtubî (öl. 656/1258)de ذُوسُ kelimesinin önünde değil üzerinde anlamında olduğunu ve cisir ile sıratın aynı şey olduğunu söylemiştir.⁶² Bu durumda zulmet sıratın üzerindeki karanlıktan ibarettir. Üzerine insanların yerleştirileceği başka bir yer değildir. Dolayısıyla sıratla cisir aynı şeydir. Böylece hadiste tek bir şeyin varlığından söz edilmektedir.

Muhammed Emîn el-Hererî'nin naklettiğine göre Übbî (öl. 828/1425) de zulmet, cisir ve sıratın aynı şey olduğunu söylemiştir. Ancak Senûsî (öl. 895/1490) buna itiraz ederek zulmetle cisrin ayrı şeyler olduğunu ve cisrin müminlerin üzerinde tutulup aralarındaki hakların kısâs edileceği kantara olduğunu söylemiştir. Zulmet ise ya sırat ya da sıratın üzerinde bulunan ve zulmetten olan bir cisim ile tefsîr edilebilir.

⁵⁸ Müslim, “Hayız”, 34.

⁵⁹ Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392), 3/227; Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 2/153.

⁶⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/215.

⁶¹ Ebü'l-Hâfız Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkın Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî, *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, thk. Dâru'l-Felâh (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 30/21.

⁶² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Müfihim limâ eşkele min telhîsî kitâb-i Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Mistû v.dğr. (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/574.

Böylece Hz. Âişe hadisiyle de çelişmemiş olur. Ancak Hererî *دوس* kelimesinin *üzerinde* anlamında olduğunu söyleyerek Übbî'nin yorumunu tercih ettiğine işaret etmiştir.⁶³ Muhammed el-Vellevî de aynı görüştedir.⁶⁴ Kanaatimize göre de doğru olan bu yorumdur. Zira *دوس* kelimesi *önünde* anlamında olsa bile köprünün giriş kısmını ifade etmektedir. Gelecek Hz. Âişe rivâyetinde direkt olarak sırat üzerinde olacaklarının ifade edilmesi de bunu göstermektedir.

2.6. Âişe (öl. 58/678) Rivâyeti

Müslim'in naklettiği bir rivâyete göre Hz. Âişe şöyle demektedir: “Resûlullah’a (s.a.v.), ‘O gün yer başka bir yere ve gökler (başka göklere) dönüştürülür...’⁶⁵âyetinden hareketle, ‘Yâ Resûlellah! O gün insanlar nerede olacaklar?’ diye sordum. ‘Sırat üzerinde.’ diye cevap verdi.⁶⁶ Vellevî'nin naklettiğine göre Übbî, hadiste zikredilen sıratın bilinen sırat olabileceği gibi üzerinde insanların bir süre kalacağı başka bir yer de olabileceğini söylemiştir. Hatta ona göre mezkûr Sevbân hadisinden ötürü ikinci ihtimal daha zâhirdir.⁶⁷ Kurtubî ve Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) gibi bazı şârihler de sıratın ya bilinen sırat ya da sırat cinsi olduğunu ifade ederek mezkûr iki ihtimale işaret etmişlerdir.⁶⁸

Yahûdî hahamla Hz. Âişe'nin Resûlullah'a (s.a.v.) aynı soruyu sormalarından âyette zikredilen tebdîlin, insanların dirilişinden sonra olacağını anladıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mezkûr cevabı vermesi de bunu doğrulamaktadır. Özellikle Hz. Âişe'nin cevabı aldıktan sonra sıratın mahiyetini sormaması ise ondan malum sıratı anladığı görülmektedir. Hahama verilen cevapta ise biraz detay verilerek bu bekleminin köprünün ön kısmında ve karanlık içerisinde olacağı ifade edilmiştir. Bütün mahşer halkının toplandığı yer olacağı için burasının ne kadar geniş ve büyük bir yer olacağı da tabiatıyla anlaşılmalıdır. Bunun dışında mahiyetinin ve özelliklerinin ne olduğu ise bize bildirilmemiştir.

⁶³ Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Üremî el-Alevî el-Hererî, *el-Kevekebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 6/165.

⁶⁴ Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İsyûbî el-Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426/1436), 7/531.

⁶⁵ İbrâhîm, 14/47.

⁶⁶ Müslim, “Sıfatü'l-münâfikîn”, 29.

⁶⁷ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu*, 43/350.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâb-i Müslim*, 7/352; Ebü'l-Hasan Nûreddîn el-Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 8/3508.

Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889), Yakûb b. İbrâhîm > Humeyd b. Mes'ade > İsmâîl b. İbrâhîm > Yûnus > Hasan kanalıyla naklettiği rivâyete göre Hz. Âişe bir seferinde cehennem ateşini hatırlayıp ağlayınca Resûlullah (s.a.v.) ona, "*Seni ne ağlatıyor?*" diye sordu. O, "*Cehennem ateşini hatırlayıp ağladım. Kıyâmet gününde ailelerinizi hatırlar mısınız?*" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Şu üç yerde kimse kimseyi hatırlamaz: Hafif mi yoksa ağır mı? geldiğini bilinceye kadar mîzanın yanında; sağ eline mi sol eline mi yoksa arkasından mı? verileceğini bilinceye kadar kitâbın (verilmesi) esnasında ve Cehennem'in iki sırtı arasına konulduğu zaman sıratıta.*"⁶⁹

Rivâyetin senedini oluşturan Ya'kûb b. İbrâhîm,⁷⁰ Humeyd b. Mes'ade,⁷¹ İsmâîl b. İbrâhîm,⁷² Yûnus⁷³ ve Hasan⁷⁴ sika râvîlerdir. Dolayısıyla sened açısından rivâyetin sahîh olduğunu söylemek mümkündür. Metninde konu açısından sadece sıratın varlığına işaret edilmektedir. Niteliklerine dair ise cehennem üzerine konulacağı dışında herhangi bir bilgi içermemektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in, Yahyâ b. İshâk > İbn Lehî'a > Hâlid b. Ebû İmrân > Kâsım b. Muhammed kanalıyla Âişe'den naklettiği benzer rivâyetin sonunda konumuzla ilgili ilaveten şu cümleler yer almaktadır: "*Cehennem kıldan daha ince, kılıçtan da daha keskin bir köprüsü vardır. Üzerinde Allah'ın (c.c.) dilediği kişileri yakalayan çengeller ve dikenler vardır. Üzerinden insanlar, göz kırpması, şimşek, rüzgâr, asil atlar ve binitler gibi geçerler. Melekler, 'Ya Rab! Selâmet ver, ya Rab! Selâmet ver!' derler. Sağ sâlim kurtulan, tırmalanıp kurtulan ve yüzüstü ateşe dürülen vardır.*"⁷⁵

Öncelikle rivâyetin senedinde yer alan râvîlerden Yahyâ b. İshâk sadûk;⁷⁶ İbn Lehî'a zayıf;⁷⁷ Hâlid b. Ebû İmrân⁷⁸ ile Kâsım b. Muhammed ise sika⁷⁹ râvîlerdir. İbn Lehî'a'dan ötürü sened yönünden rivâyetin zayıf olduğu söylenilebilir. Metninde ise konuyla ilgili sahîh rivâyetlerde yer almayan "*Cehennem kıldan daha ince, kılıçtan da*

⁶⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sünnet", 24.

⁷⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/372; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/309.

⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/197; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/397.

⁷² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/397; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/216.

⁷³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/242; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/572.

⁷⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/57.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/110.

⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/196.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/490.

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/86.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/433.

daha keskin bir köprüsü vardır..." cümlesi yer almaktadır. Bu ziyadeyle ilgili değerlendirme "Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyeti" başlığı altında yapılacaktır.

2.7. Ebû Hüreyre (öl. 58/678) Rivâyetleri

Sırat köprüsüyle ilgili kendilerinden en çok rivâyet nakledilen sahâbîler, Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî'dir. Buhârî (öl. 256/870) bu konuda, sadece mezkûr sahâbîlerden rivâyette bulunmuştur. Öncelikle Ebû Hüreyre'den naklettiği bir hadisi *Sahîh*'de üç bâbda biraz metin farklılıklarıyla beraber aynen nakletmiştir. Öncelikle "Sırat Cehennem'in Köprüsüdür." başlığı altında Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği, rü'yetullah konusuyla başlayan uzun bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şunu da dile getirmiştir: "...*Ve cehennem'in köprüsü (cısır) kurulur. Ben (üzerinden) geçenlerin ilki olurum. O gün peygamberlerin duası şu dur: 'Allahım! Selâmet ver, selâmet ver!' Onda Se'dân dikenini gibi çengeller/kancalar vardır. Se'dân dikenini gördünüz mü? (Onlar, 'Evet, ya Rasûlellah!' dediler.) İşte onlar, kuşkusuz Se'dân dikenini gibidirler. Ancak büyüklüklerini sadece Allah (c.c.) bilir. İnsanları amelleriyle kapıverirler. Onlardan ameli sebebiyle helâk edilen de vardır. Yaralanıp sonra kurtulan da vardır...*"⁸⁰ Görüldüğü gibi bu metinde sırat kelimesi değil sözlükte de köprü anlamında olan *cısır* sözcüğü yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel de rivâyeti bu metniyle Ebû Hüreyre'den nakletmektedir.⁸¹

Buhârî bu hadisi, muhtemelen Allah'ın (c.c.) bedendeki secde yerlerini yakmayı cehenneme haram kıldığını ifade eden cümlelerinden ötürü "Secdenin Fazileti" başlığı altında da yine Ebû Hüreyre'den nakletmiştir. Ancak oradaki metinde biraz farklılık bulunmaktadır. Nitekim şöyle denilmektedir: "...*Ardından cehennem'in iki sırtı arasında sırat (yol) vurulur. Ben peygamberlerden ümmetiyle geçenlerin ilki olurum. O gün peygamberlerden başka hiç kimse konuşmaz. O gün peygamberlerin sözü ise şudur: 'Allahım! Selâmet ver, selâmet ver!' Cehennemde Se'dân dikenini gibi çengeller/kancalar vardır...*"⁸² Ayrıca, "Allah'ın (c.c.), 'O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakıcıdır.' Sözü" başlığı altında yine bu hadisi son metniyle aktarmıştır. Sadece son cümlesi şöyledir: "*Onlardan ameli sebebiyle geri kalıp helâk edilen (el-mûbak) veya ameli sebebiyle bağlı tutulan (el-mûsak) da vardır. Yaralanıp veya cezalandırılıp sonra açılan da/çözülen de vardır.*"⁸³ Her iki metinde de yol anlamındaki *sırât* kelimesi geçmektedir. Bunda

⁸⁰ Buhârî, "Rikâk", 52.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/276.

⁸² Buhârî, "Ezân", 129.

⁸³ Buhârî, "Tevhîd", 24.

sözlük anlamı açısından bir problem gözükmemektedir. Zira her yol köprü değildir. Ancak her köprü aynı zamanda bir yoldur.

Müslim de hadisi bir yerde son olarak zikredilen metniyle Ebû Hüreyre'den rivâyet etmiştir.⁸⁴ Başka bir yerde yine bu sahâbîden naklettiği metin ise şöyledir: "...*Emânet ve rahim (akrabalık bağı) gönderilir. Sıratın sağ ve sol iki tarafında dururlar...*"⁸⁵ Bu metinde diğerlerinden farklı olarak emânet ve akrabalık bağının gönderilip sıratın iki tarafında duracağından söz edilmiştir. Nevevî gibi bazıları bu cümleyi yorumlarken sahip oldukları konunun büyüklüğünden ötürü Allah'ın (c.c.) dilediği şekilde müşahhas olarak tasvîr edilip sırata gönderileceklerini söylemiştir.⁸⁶ Bazı şârihlere göre ise onların adına görevli meleklerin gönderilmesi kastedilmiştir.⁸⁷

Tirmizî'nin, Kuteybe > Abdülazîz b. Muhammed > el-Alâ b. Abdurrahmân > Babası kanalıyla Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.) konuyla ilgili şöyle buyurmaktadır: "...*Ardından Müslümanlar ayağa kalkar ve sırat konulur. Üzerinden asîl atlar ve binekler gibi geçerler. Üzerinde onların sözü, 'Selâmet ver, selâmet ver!' dir...*"⁸⁸

Rivâyetin senedini meydana getiren râvîlerden Kuteybe sika;⁸⁹ Abdülazîz b. Muhammed kimilerine göre sika olmakla beraber bazılarına göre hıfzı kötü, galatı çok, kavî olmayan bir râvî;⁹⁰ el-Alâ b. Abdurrahmân sadûk;⁹¹ Babası Abdurrahmân b. Yakûb ise sika⁹² bir râvîdir. Öncelikle Abdülazîz b. Muhammed'den ötürü rivâyetin senedi itibarıyla zayıf olduğu söylenebilir. Ancak Zehebî, hakkındaki bazı eleştirilere rağmen hadisinin hasen⁹³ mertebesinden aşağı düşmeyeceğini dile getirmiştir.⁹⁴ Buna göre de rivâyetin hasen olduğunu söylemek mümkündür. Metninde ise sıratın mahiyetine dair herhangi bir detay bulunmamaktadır.

Son olarak İbn Mâce'nin (öl. 273/887), Ebû Bekir b. Ebû Şeybe > Muhammed b. Bişr > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme senediyle yine Ebû Hüreyre'den rivâyet

⁸⁴ Müslim, "İmân", 182.

⁸⁵ Müslim, "İmân", 329.

⁸⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/72; Hererî, *el-Kevebü'l-vehhâc*, 5/78.

⁸⁷ Molla Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 8/3546.

⁸⁸ Tirmizî, "Cennet", 20. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/368.

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/13.

⁹⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/97; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/194.

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/197; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/186.

⁹² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/91; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/649.

⁹³ Hadis âlimlerinin hasen hadis tanımları ve kullanım örnekleri için bk. Köycü, *Sünenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, 78-94.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/366.

ettiği başka bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) konuya dair şöyle buyurmaktadır: *“Kıyâmet günü ölüm getirilir ve sıratın üzerinde durdurulur... Ardından emredilir de ölüm sırat üzerinde boşzlanır...”*⁹⁵

Öncelikle rivâyetin senedini oluşturan râvîlerden Ebû Bekir b. Ebû Şeybe⁹⁶ ile Muhammed b. Bişr sika⁹⁷ Muhammed b. Amr bazılarına göre hataları olsa da sika⁹⁸ diğerlerine göre ise kavî olmayan bir râvî;⁹⁹ Ebû Seleme ise sika¹⁰⁰ bir râvîdir. Buna göre Muhammed b. Amr ihtilâflı bir râvî olduğu için rivâyetin sened yönünden sahîh değil de hasen olduğunu söylemek mümkündür. Konumuz açısından rivâyetin metnine bakıldığında sadece sıratın varlığına delâlet etmektedir. Mahiyetiyle yahut özellikleriyle ilgili ise herhangi bir bilgi içermemektedir. Üzerinde ölümün nasıl boşzlanacağı ise başka bir araştırmanın konusudur.

2.8. Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) Rivâyetleri

Buhârî, Ebû Saîd el-Hudrî’den ise öncelikle Ebû Hüreyre rivâyetinin benzerini *“Allah’ın (c.c.), ‘O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakıcıdır.’ Sözü”* başlığı altında nakletmiştir. Hadisin köprüyle ilgili olan kısmı şu şekildedir: *“...Sonra köprü (cizr) getirilir ve cehennemın iki sırtı arasında kurulur. Biz, ‘Ya Resûlellah! Cizr nedir?’ dedik. O şöyle tarif etti: ‘Kaygan, ayakların kayabileceği bir yerdir. Üzerinde kancalar, çengeller, Necid’de bulunan ve Se’dân denilen olta gibi eğri dikenleri olan enli kılıçklar vardır. Mümin onun üzerinde göz kırpması gibi, şimşek gibi, rüzgâr gibi, atların ve bineklerin asilleri gibidir. Sağ sâlim kurtulan, tırmalanıp kurtulan ve cehennem ateşine yüzü koyun itilen vardır. Ta ki sonuncuları sürüklenerek geçer...”*¹⁰¹ Bu rivâyette görüldüğü gibi sırat sözcüğü değil cizr kelimesi yer almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bunun mahiyetinin ne olduğu sorulmuştur.

Müslim de mezkûr sahâbîden bu rivâyeti benzer bir metinle nakletmiştir. Ancak onun metninin sonunda Buhârî’de yer almayan şöyle bir ilave sözkonusudur: *“Ebû Saîd, ‘Kuşkusuz köprünün kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olduğu bana ulaştı.’ demiştir.”*¹⁰² Araştırmalara göre sıratla ilgili mezkûr ve meşhur

⁹⁵ İbn Mâce, “Zühd”, 38. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/259.

⁹⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/160; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/592.

⁹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/441; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 24/522.

⁹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/377.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/212.

¹⁰⁰ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/405; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 33/375.

¹⁰¹ Buhârî, “Tevhîd”, 24.

¹⁰² Müslim, “İmân”, 183.

nitelendirmenin kaynağı öncelikle Müslim'in bu ifadesidir. Ancak bu sözün sahibi başka kaynaklarda sahâbî olan Ebû Saîd değil tebe-i tâbiînden olan Saîd b. Ebû Hilâl'dir.¹⁰³ İbn Hacer ve Vellevî de buna işaret etmişlerdir.¹⁰⁴ Üstelik Abdullah b. el-Mübârek ve İbn Ebû'd-Dünyâ'nın bu kişiden naklettiği biraz farklı bir rivâyet de şu şekildedir: "Muhakkak sıratın bazı insanlar için kıldan ince, bazı insanlar için ise geniş bir vâdi gibi olduğu bize ulaşmıştır."¹⁰⁵

Bu durum Müslim'in metnindeki كُفٍّ kelimesinin nâsîh ilavesi olabileceğini akla getirmektedir. Şayet böyle ise rivâyet mevkûf olamayacağı gibi maktû' da olamaz. Zira Saîd b. Ebû Hilâl sahâbî olmadığı gibi tâbiî de değildir. Ancak böyle değilse durum farklıdır. Zira sözün sahibi Ebû Saîd olursa rivâyet sahâbî mürseli olur. Gaybî bir mesele olduğu için de hükmen merfû vasfını alır. Senedine gelince Müslim şârihlerinden Hererî'nin ifadesine göre yukarıdaki hadisin senediyle aynıdır.¹⁰⁶ Ancak bu net değildir.

Beyhakî (öl. 458/1066) bu rivâyeti Enes'ten mevsûl ve sarîh merfû olarak nakletmekle beraber isnâdının zayıf olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁷ Geride zikredildiği gibi Ahmed b. Hanbel'in Âişe'den naklettiği rivâyet de İbn Lehî'a'dan ötürü zayıftır. Benzer bir rivâyet Fudayl b. İyâz'dan (ö. 187/803) senedsiz olarak nakledilmiştir. Sıratla ilgili daha detaylı vasıflar içeren bu rivâyetin metni şu şekildedir: "Muhakkak sırat on beş bin yıllık yürüyüş mesafesidir. Bunların beş bin yılı yokuş, beş bin yılı iniş, beş bin yılı da düzdür. Kıldan daha ince kılıçtan daha keskindir. Üzerinden ancak Allah (c.c.) korkusundan zayıf ve perişan düşenler geçebilir."¹⁰⁸ Ancak İbn Hacer'in (öl. 852/1449) de dediği gibi bu sâbit olmayan mu'dal bir rivâyettir.¹⁰⁹

İbn Asâkir'in (öl. 600/1203), İbn Abbâs'tan merfû olarak naklettiği benzer bir rivâyette de şöyle denilmektedir: "...Muhakkak sırat, üç bin yıllık mesafedir. Bin yıl

¹⁰³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Rû'yeti'llah*, thk. İbrâhîm Muhammed el-Alî – Ahmed Fahrî er-Rifâ'î (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1411), 99; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbn Mende el-Abdî, *el-İmân*, thk. Alî b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 2/800.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/454; Vellevî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/196.

¹⁰⁵ Ebû Bekir Abdullah b. uhammed b. Ubeyd İbn Ebi'd-Dünya el-Kuraşî el-Bağdâdî, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1413), 17; Ebû Abdirrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 122.

¹⁰⁶ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 4/317.

¹⁰⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horasânî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/564.

¹⁰⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî el-Mâlikî, *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419), 8/306.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/454.

yokuş, bin yıl iniş ve bin yıl düz olup kıldan daha ince, kılıçtan ise daha keskindir. Beni peygamber olarak hakla gönderene yemin olsun ki; her kim bir âlime ikrâm ederse farkına varmadan ölür ve yine farkına varmadan sıratı geçer.” Ancak İbn Asâkir bu rivâyetin münker olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ İbn Arrak (öl. 963/1556) da, “Rivâyetin münker oluşu, mevzû olmasınınıgerektirmese de böyle olduğunu gösteren alametler açıktır.” demiştir.¹¹¹

İbn Ebû Şeybe'nin, Selmân el-Fârisî'den mevkûf olarak naklettiği bir rivâyette de şöyle denilmektedir: “Sırat konulur. Onun usturanın keskinliği gibi bir keskinliği vardır. Melekler, ‘Ey Rabbimiz! Kimi bunun üzerinden geçireceksin?’ derler. O, ‘Dilediğim kişiyi onun üzerinden geçiririm.’ buyurur.”¹¹² Hâkim ise bunu Selmân'dan merfû olarak rivâyet etmiştir.¹¹³ Ancak İbn Receb el-Hanbelî, “Ma'rûf olan, bu rivâyetin Selmân'dan mevkûf olarak nakledildiğidir.” demiştir.¹¹⁴ Ayrıca Hâkim, “Sırât, kılıcın keskinliği gibidir.” şeklinde rivâyetin benzerini İbn Mes'ûd'dan da merfû olarak nakletmişlerdir. Fakat Zehebî, bu rivâyete muhtemelen metnindeki nekâretten ötürü, “İsnâdı güzel olmakla beraber ne de münker bir hadistir!” şeklinde not düşmüştür.¹¹⁵ İbn Hacer ise isnâdının sahîh ve muttasıl olduğunu söyleyip metniyle ilgili herhangi olumsuz bir değerlendirme yapmamıştır.¹¹⁶ Üstelik Taberânî bunu İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak rivâyet etmiştir.¹¹⁷ Dolayısıyla merfû olduğu da kesin değildir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Sıratın mesafesi ve yokuş, iniş ve düz gibi vasıflarıyla ilgili nakledilen kimi rivâyetler asılsızdır. Dolayısıyla bunlara itibar edilemez. Kıldan daha ince, kılıçtan ise daha keskin olduğuna dair merfû olarak zikredilen rivâyetler ise zayıftır. Sadece Müslim'in Ebû Saîd'den naklettiği sahabî

¹¹⁰ Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetillah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 33/262.

¹¹¹ Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbârî's-şenî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdulvehhab Abdüllatîf – Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399), 2/395.

¹¹² Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/59.

¹¹³ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/629.

¹¹⁴ Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî el-Bağdâdî, *et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-Ta'rîf bi hâli Dâri'l-bevâr*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1409/1988), 233.

¹¹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/629;

¹¹⁶ İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1420/2000), 18/512.

¹¹⁷ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 9/203.

mürseli ve hükmî merfû olan rivâyet sahîh olabilir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu, Saîd b. Ebû Hilâl'den nakledilen senedsiz mu'dal bir rivâyet de olabilir. Dolayısıyla sened açısından kesin olarak sıhhatine hükmetmek mümkün değildir. Buna rağmen bu rivâyetin sahîh rivâyetlerden daha yaygın olarak dile getirilmesi doğrusu manidardır. Hatta daha önce de ifade edildiği gibi sıratı inkâr edenlerin bir kısmı daha çok bu rivâyeti ileri sürerek ve hakikati üzere hamlederek sıratı inkâr etmiştir.

Kanaatimizce zayıf olan bu rivâyet, bir akîde konusu olan sıratın mahiyetiyle ilgili hak etmediği bir ilgiyi görmüştür. İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262) ve Karâfî (öl. 684/1285) de muhtemelen rivâyetin sıhhatine kanaat getirmediği için sıratın bu özellikte olduğunu kabul etmemişlerdir.¹¹⁸ Ancak bu konuda vârid olan mütâbi mevkûf rivâyetlerin hükmen merfû olduğundan yola çıkılarak bir şekilde tâli bir kaynak olarak itibara alınacak olsa bile bu rivâyetin hakikî değil mecâzî bir anlatım olduğu söylenebilir. Dolayısıyla en fazla üzerinden geçmenin kâfirler için mümkün olmayacağını, bazı günahkâr müminler için ise çok zor olacağını ifade etmektedir. Aksi halde fizikî anlamda neredeyse gözle bile görünemeyecek olan böyle bir geçidin varlığıyla yokluğu arasında pek bir fark olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu durumda cehennem üzerine çekilmesinin de çok bir anlamı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Buhârî'nin yine Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği başka hadislerde ise *kantara* sözcüğü geçmektedir. Bu rivâyeti de yine bazı farklılıklarla beraber iki yerde zikretmiştir. Öncelikle "Kıyâmet Günü Kısâs" başlığı altında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "*Müminler ateşten kurtulurlar. Ardından Cennet'le Cehennem arasındaki bir köprü (kantara) üzerinde hapsolunurlar. Dünyada aralarında olmuş zulümler birbirlerine kısâs edilir...*"¹¹⁹

"Zulümlerin Kısâsı", başlığı altında zikrettiği rivâyet ise şöyle başlamaktadır: "*Müminler ateşten kurtuldukları zaman Cennet'le ateş arasında bir köprüyle (kantara) hapsolunurlar...*"¹²⁰ Bu rivâyetlerde zikredilen kantaranın mahiyetiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre burası sıratın Cennet'e yakın olan tarafıdır. Bazılarına göre ise sıratla Cennet arasında yer alan ayrı bir geçittir. Buna ikinci sırat

¹¹⁸Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Sefârînî, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'u'l-esrârî'l-eseriyye* (Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1402/1982), 2/193.

¹¹⁹Buhârî, "Rikâk", 48.

¹²⁰Buhârî, "Mezâlim", 1.

denilir.¹²¹ Dolayısıyla bu görüşe göre iki sırat bulunmaktadır. Biri tüm insanlar için, diğeri ise sadece müminler içindir.

İkinci görüşte olan Aynî (öl. 855/1451), hadisin bunu sarâhaten ifade ettiğini, dolayısıyla kantaranın sıratın devamı olduğunu söylemenin zorlama bir yorum olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda cehennem üzerinde iki köprü olduğunu söylemişir. Bu durumda herhangi bir mahzur olmadığını söylemişir.¹²² İbn Hacer ise rivâyetin عَلَى فُطْرَةٍ değil de بِقَنْطَرَةٍ şeklindeki ikinci formatından yola çıkarak kantaranın ayrı bir köprü değil de sıratın Cennet tarafında olan kısmının kastedildiğinin zâhir olduğunu ifade etmişir.¹²³

Kanaatimize göre ise her iki görüş de isabetli değildir. Çünkü her ikisi de *kantara* kelimesinin bir manası olan *köprü* anlamından yola çıkmaktadır. Hâlbuki bu sözcüğün bir diğeri manası da dikey bir yapıdır. Zira Aynî'nin naklettiğine göre bazıları bu kelimeyi, su veya vâdi üzerinde dikilen her şey, diye tarif etmişir. Herevî (öl. 401/1011) ise yine Aynî'nin kaydettiğine göre bu kelimeyle ilgili şunu söylemişir: "Taşları birbirinin üzerinde yükseldiği için binaya kantara ismi verilmişir."¹²⁴ Buna göre hadiste kastedilen, sıratın sonuna doğru Cennet'e girmeden önce müminlerin sıratın üzerinde yükselen dikey bir yapıyla önlerinin kesileceği ve aralarında kısâs uygulanacağıdır. Dolayısıyla kanaatimize göre kantara, ikinci bir köprü veya sıratın yatay şeklindeki devamı değildir. Bu yapının benzeri *sûr* adıyla münâfıklar için de söz konusu olacaktır. Nitekim âhiret sahnelerinden birinin anlatıldığı bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "Münâfık erkeklerle münâfık kadınların, iman edenlere, 'Bizi bekleyin ki sizin nurunuzdan iktibâs edelim.' diyecekleri gün kendilerine, 'Arkanıza dönün de bir nur arayın.' denilecektir. Derken aralarına kapısı olan bir sûr çekilir. Bunun iç tarafında rahmet, ön tarafından dışında ise azap vardır."¹²⁵ Ancak onlar bunu geçemeyeceklerdir. Mü'minler ise aralarındaki kısâs bitip kantara kaldırıldıktan veya açıldıktan sonra Cennet'e gireceklerdir.

Daha önce ifade edildiği gibi bazıları sıratın üzerinde yedi durak ve sual olduğunu, her bir durağın da bin yıllık mesafe olduğunu söylemişlerdir. Ancak buna dair hadis kaynaklarında herhangi bir rivâyet tespit edilememişir. Sadece Kurtubî

¹²¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/399; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 12/285.

¹²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/285.

¹²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/96.

¹²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/285.

¹²⁵ el-Hadîd, 57/13.

bazı ilim ehlinin şöyle dediğini ifade etmiştir: “Yedi kantarada sorguya çekilinceye kadar hiç kimse sıratı geçemeyecektir. Birincisinde imandan, ikincisinde namazdan, üçüncüsünde oruçtan, dördüncüsünde zekâttan, beşincisinde hac ve umreden, altıncısında abdest ve gusülden, en zoru olan yedincisinde de kul haklarından sorgu olacaktır.”¹²⁶ Hâlbuki mezkûr hadiste sadece bir kantaradan söz edilmiştir. Sıratın üzerinde yedi kantara olduğuna dair ise zayıf da olsa bir hadise rastlanılmamıştır. Üstelik mezkûr yedi meseleden insanlar mahşerde zaten sorguya çekileceklerdir. Dolayısıyla sırat üzerinde tekrarı olmasa gerektir. Ayrıca sıratın mesafesinin yedi bin yıl olduğu ise asılsız ve kaynaksız bir bilgidir. Sonuçta gaybî olan konulardabu tür bilgilere itibar edilmesi tabiatıyla söz konusu olamaz.

İbn Mâce'nin, Ebû Bekir > Abdüla'lâ > Muhammed b. İshâk > Ubeydullah b. el-Muğîre > Süleymân b. Amr b. Abdilutvârî kanalıyla Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Sırat, Cehennem'in iki sırtı arasında Se'dân dikenini gibi dikenler üzerine konulur. Sonra insanlar geçmeye başlar. Sağ sâlim kurtulan, tırmalanıp sonra kurtulan ve onunla hapsolunup cehenneme baş üstü düşürülen vardır.*”¹²⁷

Rivâyetin senedinde yer alan râvîlerden Ebû Bekir,¹²⁸ Abdüla'lâ¹²⁹ ve Muhammed b. İshâk sika;¹³⁰ Ubeydullah b. el-Muğîre sadûk;¹³¹ Süleymân b. Amr b. Abdilutvârî de sika bir râvîdir.¹³² Dolayısıyla sadûk râvîden ötürü rivâyetin sened açısından hasen olduğu söylenebilir. Ahmed b. Hanbel de aynı hadisi yine Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmektedir. Ancak onun zikrettiği metin, “*Sırat, cehennemin iki sırtı arasına konulur. Üzerinde Se'dân dikenini gibi dikenler bulunmaktadır...*” şeklinde başlamaktadır.¹³³ Metin açısından bu rivâyetin daha doğru olduğu söylenebilir. Zira İbn Mâce'nin metnine göre köprü dikenler üzerine kurulacaktır. Hâlbuki Buhârî ve Müslim'in rivâyetleri başta olmak üzere sahîh rivâyetlerde böyle bir ifade bulunmamaktadır. Bilakis cehennemin üstünde kurulacak olan köprünün üzerinde

¹²⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira bi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk. Sâdik b. Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1425), 751.

¹²⁷ İbn Mâce, “Zühd”, 33.

¹²⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/160; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/592.

¹²⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/68; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/28.

¹³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/380; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/408.

¹³¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/333; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/479.

¹³² İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/131; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/316.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/11.

mezkûr dikenler olacağı yer almaktadır. Dolayısıyla İbn Mâce'nin metni problemlidir.

Ahmed b. Hanbel'in, Yahyâ b. Saîd > Osmân b. Gıyâs > Ebû Nadra kanalıyla yine Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: *"İnsanlar cehennemın köprüsü (cizr) üzerine arz edilir. Üzerinde insanları kapıveren dikenler, çengeller ve kancalar vardır. Kimi insanlar (üzerinden) şimşek gibi, kimileri rüzgâr gibi, kimileri koşturulan at gibi, kimileri koşarak, kimileri yürüyerek, kimileri emekleyerek, kimileri de sürünerek geçerler..."*¹³⁴

Öncelikle rivâyetin senedini meydana getiren Yahyâ b. Saîd,¹³⁵ Osmân b. Gıyâs¹³⁶ ve Ebû Nadra¹³⁷ sika râvîlerdir. Binâenaleyh sened itibarıyla rivâyetin sahîh olduğunu ifade etmek mümkündür. Metnine gelince Ebû Bekre rivâyeti gibi insanların tümünün köprüye götürüleceklerini açıkça ifade etmektedir. Onun dışında sıratla ilgili vasıflar diğer rivâyetlerle paralellik arz etmektedir.

Son olarak yine Ahmed b. Hanbel'in, Ravh > Osmân b. Gıyâs > Ebû Nadra kanalıyla yine Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği bir diğer hadiste de şöyle ifade edilmektedir: *"İnsanlar cehennemın köprüsü (cizr) üzerinden geçer. İki kenarında, 'Allahım! Selâmet ver, selâmet ver!' diyen melekler bulunmaktadır..."*¹³⁸

Senedde yer alan Ravh,¹³⁹ Osmân b. Gıyâs¹⁴⁰ ve Ebû Nadra¹⁴¹ sika râvîler oldukları için rivâyetin bu yönden sahîh olduğu söylenebilir. Metnine göz atıldığında ise diğer rivâyetlerden farklı olarak köprünün iki kenarında müminlerin geçebilmesi için mezkûr duayı yapan melekler olduğu dile getirilmiştir. Rivâyetlerin arası cemedildiğinde bu duayı hem peygamberlerin hem müminlerin hem de meleklerin yapacağını söylemek mümkündür.

2.9. Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) Rivâyeti

Müslim'in naklettiği bir rivâyete göre Câbir b. Abdullah bir keresinde Medine'de cehenneme girdikten sonra oradan şefaate çıkartılıp Cennet'e girecek

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/25.

¹³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/611; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/366.

¹³⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/522.

¹³⁷ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/298; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/301.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/26.

¹³⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/243; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/58.

¹⁴⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/522.

¹⁴¹ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/298; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/301.

olan ve cehennemî diye isimlendirilen kişilerden bahsederken sırat köprüsünden ve üzerinden nasıl geçileceğinden de söz etmiştir. Ancak râvî Yezîd el-Fakîr tamamıyla hatırlamadığı için detayları zikretmemiştir.¹⁴²

Müslim'in naklettiği başka bir rivâyet göre de Câbir b. Abdullah kendisine vürûdun nasıl olacağı sorulunca verdiği cevap içerisinde şunu da dile getirmiştir: "...Cehennem'in köprüsü üzerinde çengeller ve dikenler vardır. Allah'ın (c.c.) dilediğini yakalarlar. Sonra münâfıkların nuru söner. Sonra da müminler kurtulurlar..."¹⁴³ Müslim'in mevkûf olarak naklettiği bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel aynı sahâbîden merfû olarak rivâyet etmiştir.¹⁴⁴Bu rivâyete göre Meryem sûresinin yetmiş birinci âyeti sırat köprüsünün varlığına işaret etmektedir.

2.10. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) Rivâyeti

Tirmizî'nin, Abdullah b. es-Sabbâh el-Hâşimî >Bedel b. el-Mühâbber >Harb b. Meymûn el-Ensârî Ebü'l-Hattâb >en-Nadr b. Enes b. Mâlik kanalıyla rivâyet ettiği bir hadiste Enes b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kıyâmet günü bana şefaât etmesini istedim. Edeceğini söyledi. Ben, 'Yâ Resûlellah! Seni nerede arayayım?' dedim. '*İlk aradığında beni sırat üzerinde ara!*' buyurdu. Ben, 'Seninle sırat üzerinde karşılaşamazsam?' dedim. '*O zaman beni mîzânın yanında ara!*' buyurdu. Ben, 'Seninle mîzanın yanında karşılaşamazsam?' dedim. '*O zaman da beni havuzun yanında ara! Zira kuşkusuz ben bu üç yeri atlamam.*'¹⁴⁵

Rivâyetin senedini oluşturan Abdullah b. es-Sabbâh el-Hâşimî,¹⁴⁶ Bedel b. el-Mühâbber,¹⁴⁷ Harb b. Meymûn el-Ensârî Ebü'l-Hattâb¹⁴⁸ ve en-Nadr b. Enes b. Mâlik¹⁴⁹ sika râvîlerdir. Buna binâen rivâyetin sened yönünden sahîh olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak metin açısından rivâyet bazı problemler içermektedir. Nitekim bu rivâyete göre âhirette önce sırat, sonra mîzân, sonra da havuz olacaktır. Hâlbuki sırat en son olmalıdır. Zira Cennet'e girmeden önceki son geçittir. Amellerin tartılacağı mîzânın ve kevser havuzunun sıratla Cennet arasında olacağına dair başka hiçbir rivâyet bulunmamaktadır.

¹⁴² Müslim, "İmân", 320.

¹⁴³ Müslim, "İmân", 316.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/346.

¹⁴⁵ Tirmizî, "Kıyâmet", 9.

¹⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/121; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/240.

¹⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/153; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/81.

¹⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/531; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/317.

¹⁴⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/313; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/474.

İbn Hacer gibi bazı şârihler bu problemi sadece havuzla ilgili olarak dile getirmişler ve bunu bazı tevillerle gidermeye çalışmışlardır. Buna göre sıratın bir kısmı geçildikten sonra havuzun varlığı sözkonusudur.¹⁵⁰ Hâlbuki kendisinin Kurtubî'den de naklettiği gibi ilgili rivâyetlerden havuzun mahşer meydanında olacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yorumun tutarsız olduğunu söylemek mümkündür. Mîzanla ilgili probleme ise araştırmalara göre değinmemişlerdir. Hâlbuki Hz. Âişe rivâyetinde de ifade edildiği gibi sırat mîzândan da sonradır.

Abdülhakk ed-Dihlevî bu probleme temas etmiş ve giderilmesi için bazı yorumlar yapmıştır. Öncelikle mîzânın sıratın önce olduğunu meşhur olduğunu, bu hadisin nazımının ise sıratın daha önce olduğunu ifade ettiğini dile getirerek problemi ortaya koymuştur. Ardından bunu şöyle çözümlenmeye çalışmıştır: Bu hadisdeki tertip zamansal değil zikrîdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) bu yerlerin herhangi birinde kendisini aramasını Hz. Enes'e söylemiştir. Diğer bir yoruma göre Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı anda bu üç yerden herhangi birinde bulunabilir. Binâenaleyh sıralamanın bir önemi yoktur.¹⁵¹ Kanaatimizce birincisi kısmen ma'kûlolsa da ikincisi tekellüf içeren uzak bir yorumdur. Ayrıca en tutarlı olan yorum şu olsa gerektir: Hz. Âişe rivâyetinde ifade edildiği gibi göklerin ve yeryüzünün tebdîli esnasında hesap başlamadan önce insanlar sırat üzerinde hesabı bekleyeceklerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öncelikle köprünün üzerinden geçerken değil de burada tebdîlin bitmesini beklerken kendisini aramasını Hz. Enes'e söylemiştir. Bu durumda hadisdeki tertîbin zamansal olmasında herhangi bir mahzur bulunmamaktadır.

Kanaatimizce rivâyetin metnindeki başka bir problem ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mîzân, kitap ve sıratla kendisini dahi hatırlayamayacağını Hz. Âişe'ye söylediği halde Hz. Enes'e sırat, mîzân ve havuzu atlamayacağını, dolayısıyla kendisini bu üç yerden birinde aramasını söylemesidir. Ancak kendisi hatırlamayacağı halde aranması halinde şefaate edeceği söylenirse yahut da hatırlamama durumunun kendisinin dışındaki insanlara has bir durum olduğu ifade edilirse bu problem çözülmüş olur. Zira genel anlamda kimsenin kimseyi bu üç yerde hatırlamayacağını dile getirmiştir.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/466; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 9/335.

¹⁵¹ Abdülhakk b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh el-Buhârî ed-Dihlevî, *Leme'âtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-mesâbîh*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 9/91

SONUÇ

Âhiret hayatının varlığına ittifakla inanan Müslümanlar onun muhtevasının bütününde aynı tutum içerisinde değillerdir. Cennet ve cehennem varlığında görüş birliğine sahip olsalar da rü'yetullah ve sırat gibi bazı konularda ihtilâf etmektedirler. Araştırmanın konusu olan sırat ve özelliklerinde de farklı görüşlere sahiptirler. Öncelikle sıratın varlığını Ehl-i Sünnet'in temsil ettiği çoğunluk kabul etse de Mutezile, Cehmiye ve Zeydiyye gibi kimi fırkaların bazı mensupları ve bir kısım çağdaş araştırmacılar bunu inkâr etmektedirler. Araştırmanın neticesine göre Kur'ân'da sıratın varlığına işaret eden bazı âyetler olsa da bu konuda asıl kaynak ilgili sahîh hadislerdir.

Tarihte bunu inkâr edenler araştırmalara göre daha çok sıratla ilgili kıldan daha ince, kılıçtan da daha keskin olduğunu ifade eden rivâyetlerden yola çıkmışlardır. Hâlbuki bu hususta vârid olan özellikle merfû rivâyetler kanaatimizce zayıftır. İbn Mes'ûd ve Selmân el-Fârisî gibi bazı sahâbîlerden nakledilen mevkûf rivâyetler ise sened yönünden sahîh olsa da metin açısından problemlidir. Dolayısıyla mezkûr kesimlerin sıratın varlığı ve özellikleriyle ilgili araştırmada ele alınan, çoğunluğu sahîh, bir kısmı hasen, çok az bir kısmı ise zayıf olan yirmi küsur rivâyetve benzerleri dururken mezkûr problemlili rivâyetin zâhirinden hareket ederek sıratın varlığını inkâr etmeleri doğrusu hiç de tutarlı gözükmemektedir. Üstelik o rivâyeti bile mecâzî anlama yorarak problem olmaktan çıkarmak mümkün iken böyle bir tutum sergilemek sathî bir yaklaşım olsa gerektir.

Günümüz bazı araştırmacılarının ise Zerdüşterin kutsal kitabında yer aldığını söyleyerek İslâm'daki sırat inancının oradan devşirildiğini iddia etmeleri ise ilmî bir yaklaşımdan çok ötede bir tutumdur. Zira her başka dinde yer alan Allah'ın (c.c.) varlığı başta olmak üzere İslâm'ın kimi itikâdî ve amelî hususlarının inkârı dinin neredeyse yarısından fazlasını ortadan kaldırma gibi büyük bir tehlikeye yol açmaktadır. Dolayısıyla sıratın inkârı böyle bir gerekçeyle temellendirilemez.

Sıratın varlığını kabul edenlerin bir kısmı ise nitelikleriyle ilgili zayıf, hatta asılsız bazı rivâyetlerden yola çıkarak onu sahîh rivâyetlerde yer almayan bazı vasıflarla nitelemişlerdir. Bin yol yokuş, bin yıl iniş ve bin yıl düz olması bunlardan bazılarıdır. Hâlbuki özellikle itikâdî konularda sahîh ve hasen rivâyetlerle yetinmek doğru olan yaklaşımdır. Bilindiği üzere zayıf rivâyetler ancak amellerin faziletleri konusunda dikkate alınabilir. Asılsız mevzû rivâyetler ise bu hususta bile itibara alınmaz. İşin teorisi böyle iken pratikte bu şekilde uygulanmaması ise tam bir

çelişkidir. Sonuç olarak sıratın varlığının manevî tevâtür derecesine yakın rivâyetlerle sabit olduğunu söylemek mümkündür. Niteliklerine gelince sahîh rivâyetlerde vârid olanlarla yetinmek doğru olan yaklaşım olsa gerektir. Onunla ilgili çokça dillendirilen kıldan daha ince, kılıçtan da daha keskinitelemesi ise kimi sahâbîler başta olmak üzere bazı İslâm büyüklerinin sıratın geçmenin kılı kırk yarmak gibi zor olduğuna delâlet eden temsilî bir betimlemesi olduğunu söylemek doğru olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Atfîş, Muhammed b. Yusuf el-Mîzâbî el-Mağribî el-Ebâzî. *Vefâü'd-damâne bi edâi'l-emâne*. 3 Cilt. b.y.: Matba'atü'l-Ezhârî'l-Bârûniyye, 1326/1908.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horasânî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülkâdir Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1047/1987.
- Cîtalî, Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ en-Nüfûsî. *Kanâtıru'l-hayrât*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan – Hallâf Mahmûd Abdüssemî'. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Rü'yetüllah*. thk. İbrâhîm Muhammed el-Ali – Ahmed Fahrî er-Rifâ'î. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1411.
- Dihlevî, Abdülhakk b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh el-Buhârî. *Leme'âtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1435/2014.
- Dîneverî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân el-Mâlikî. *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Film, Müslim. "Sırat Köprüsü". *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Aralık 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=ww9LNGwTbNU>

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Üremî el-Alevî. *el-Kevekbü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1430/2009.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân b. Arrâk el-Kinânî. *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdulvehhab Abdüllatîf – Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1399.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetillah. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952).
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Ebû'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kuraşî el-Bağdâdî. *el-Evliyâ*. thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1413.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye* 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1420/2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyfî'î el-İfrîkî. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Abdî. *el-Îmân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî el-Bağdâdî. *et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-Ta'rîf bi hâli Dâri'l-bevâr*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 2. Basım, 1409/1988.
- İbn Seyyidih, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî. *et-Taovzîh li şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. thk. Dâru'l-Felâh. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1429/2008.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-Kûfî. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1419/1998.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn el-Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1422/2002.

- Kâsımî, Ahmed b. Muhammed Salâh eş-Şerefî. *Uddetü'l-ekyâs fî şerhi ma'âni'l-esâs*. 2 Cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1. Basım, 1415/1995.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kâşifü'l-Gıtâ, Ca'fer b. Hadır. *Keşfü'l-gıtâ an mübhemâti's-şer'ati'l-garrâ*. thk. Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî. 4 Cilt. Cap: Müessesey-i Bostân Kitap, 1379.
- Köycü, Erdoğan. *Sünenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkira bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1. Basım, 1425.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâb-i Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Mistû v.dğr. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1417/1996.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 3. Basım, ts.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bide'*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân b. Yusuf el-Kelbî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sefârînî, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâti'u'l-esrâri'l-eseriyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 2. Basım, 1402/1982.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- TV, Lâlegül. "Sırat Köprüsü". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Smq76du7ijc>
- Vellvî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İsyûbî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1426/1436.
- Yurdağür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Mürtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1. Basım, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*. thk.

- Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/323.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *el-Müğnî fi'd-du'afâ*. thk. Nûreddîn İtr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985),5/269.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'alâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Bir Seyr ü Sülûk Hikâyesi: Bozdoğanlı Mustafa Fethî ve *Bir Âşıkın Seyrânı*

A Seyr u Sulûk Tale: Bozdoğanlı Mustafa Fethi and *Bir Âşıkın Seyrânı*

Meliha YILDIRAN SARIKAYA

Doç. Dr., Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Marmara Uni. Divinity Faculty, Department of Turkish-Islamic
Literature
İstanbul/Turkey

melihasarikaya@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4406-5335

Atf: Yıldiran Sarıkaya, Meliha. "Bir Seyr ü Sülûk Hikâyesi: Bozdoğanlı Mustafa Fethî ve *Bir Âşıkın Seyrânı*". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 212-247

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.895528>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Bir Seyr ü Sülûk Hikâyesi: Bozdoğanlı Mustafa Fethî ve Bir Âşıkın Seyrânı

Öz: Mustafa Fethî 19. asrın sonu 20. asrın başında Aydın Bozdoğan'da yaşamış sûfi bir şâirdir. Hayatı ve eserleri üzerinde ilmî bir çalışma yapılmamıştır. Kaynaklarda çok sayıda şiirleri ve iki risalesi olduğu belirtilmektedir. Şiirlerinden bir kısmı 1940 senesinde Asaf Gökbel tarafından yayımlanmıştır. Mustafa Fethî'nin iki risâlesinden biri hakkında bilgi mevcut değildir, ikinci risâlenin sadece adı bilinmekteydi. Bu isim üzerinden yapılan araştırma neticesinde Mustafa Fethî'nin "Bir Âşıkın Seyrânı" adlı risâlesi, Süleymâniye Kütüphânesi, Nuri Arlasez Bölümü, nr. 284'te kayıtlı bir mecmûa içerisinde bulunmuştur. Makalede bu orijinal risâle, muhtevâ değerlendirmesi ve bir incelemeyle birlikte tam metin olarak günümüz alfabesine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bozdoğanlı Mustafa Fethî, Bir Âşıkın Seyrânı, seyr ü sülûk, hikâye.

A Seyr u Sulûk Tale: Bozdoğanlı Mustafa Fethi and Bir Âşıkın Seyrânı

Abstract: Mustafa Fethi is a sufi poet who lived in Aydın Bozdoğan at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. No scientific study has been done on his life and works. It is stated in the sources that he has many poems and two treatises. Some of his poems were published by Asaf Gökbel in 1940. There is no information about one of the two treatises of Mustafa Fethi. And we only knew the name of his second treatise. As a result of the research on this name, Mustafa Fethi's work titled "Bir Aşıkın Seyranı", was found in Süleymâniye Library, Nuri Arlasez Department, number 284. In this article, this original manuscript has been fully transliterated to the Latin alphabet together with content evaluation and a review.

Key Words: Bozdoğanlı Mustafa Fethi, Bir Âşıkın Seyrânı, seyr u sulûk, tale.

قصة السير والسلوك: بوزطغانلی مصطفى فتحی و سیران عاشق

الخلاصة: مصطفى فتحی شاعر صوفي. عاش في أيدین/ بوزطغان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لم يُدرَس فيه أي دراسة علمية عن حياته وأثاره. جاء في المصادر أنَّ له أشعارًا كثيرةً ورسالتان. قد نُشرت بعضُ أشعاره من قبل أساف كوكبل في عام ١٩٤٠. أما رسالتان مصطفى فتحی لا توجد أيّ معلومات عن أحدهما والأخرى كان يعرف اسمها فقط وهو "سیران عاشق". نتيجة أبحاث عن رسالة سیران عاشق قد عُثِر على نسختها في مكتبة سليمانیة، بقسم نوري أراسز في مجلة مسجلة في الرقم ٢٨٤

في هذه المقالة، نقلت رسالة سیران عاشق الأصلية إلى الأبجدية اللاتينية نصًا كاملًا مع تقييم المحتوى والمراجعة. **كلمات مفتاحية:** مصطفى فتحی، سیران عاشق، سير وسلوك، قصة.

1. Bozdoğanlı Mustafa Fethî

Bu makaleye konu olan *Bir Âşıkın Seyrânı* adlı risâlenin müellifi, Bozdoğanlı Mustafa Fethî¹ Efendi'dir. Aynı zamanda şâir olan Mustafa Fethî, 1837 senesinde Aydın vilâyetine bağlı Bozdoğan sancağının Yenice Mahallesi'nde dünyâya gelmiştir.² Babası ve ilk hocası Molla Ahmed Efendi, evlâdının ilme olan istîdâdını fark etmiş ve onu Aydın'daki Cihanoğlu Medresesi'ne göndermiştir.³ Medrese tadrîsâtı devâm ederken tasavvufa da meyleden Fethî Efendi, Nakşibendiyye tarîkatına intisâb etmiş böylece hem medreseden icâzet hem de müntesibi bulunduğu tarîkattan hilâfet almıştır.⁴ Müderrislik icâzetnâmesini aldıktan sonra bidâyet mahkemesi âzâlığı, nâiblik, müftülük ve müderrislik vazîfelerini deruhte etmiştir.⁵

Fethî Efendi, Nakşibendiyye tarîkatına mensup ve bu yoldan müstahlef olmasına rağmen, rüyâda "Nazillî'ye git orada abdest al." şeklinde gelen ve üç defâ tekrâr eden

¹ Fethî Efendi'nin hayatı hakkında bilinenler iki kaynağa dayanmaktadır. İlki Osmânzâde Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ'sı* (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 2006, 4/458-463), diğeri Asaf Gökbel'in *Bozdoğanlı Fethi Hayatı, Eserleri ve Divanı* (Aydın: Aydın Halkevi Neşriyatı, 1940, 7-13) adlı eseri. Fethî Efendi gibi kendisi de Uşşâkî yoluna mensup olan Vassâf, hayâtı ve tasavvufî şahsiyeti hakkında önemli bilgiler vermiş, müteâkip biyografi kaynaklarında (İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, haz. Müjân Cunbur, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1999, 1/634; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro Yay., 2002, 2/3179; Yayın Kurulu, "Fethî, Mustafa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, yay. haz.: Ezel Erverdi ve dğr., İstanbul: Dergah Yay., 1979, 3/208; Yelda Kara, "Fethî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2004, 4/54.) aynı bilgiler özetlenerek tekrar edilmiştir. İkinci kaynak Gökbel'in eseridir. Gökbel'in çalışmasını orijinal kulan husus, aynı bölgenin insanı olmasının da getirdiği bir avantajla Fethî Efendi'nin -şâir hattıyla- biri divân olmak üzere iki şiir defterine ve bir hâl tercümesine ulaşmış olmasıdır. Gökbel bu defterleri ve biyografiyi kimden aldığı zikretmemiş, sâdece ricâsı üzerine "bâzi dostlar" tarafından kendisine iletildiğini belirtmiştir. Ayrıca Fethî Efendi'nin bu evrâkını ihtimâmla muhâfaza eden vârislerinden yardım ve alâka gördüğünü yine isim zikretmeksizin kaydetmektedir. Bk. Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 4-5. Gökbel'in kaynaklık ettiği bir başka çalışma için bk. Kemal Özkaynak, *Aydın Şâirleri ve Müellifleri* (Aydın: Aydın Halkevi Neşriyatı, 1944), 31-34. Bunların dışında karşılaştırmalı bir tetkik için bk. Gürol Pehlivan, "Mustafa Fethî", <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fethi-mustafa-fethi> (Erişim 7 Mart 2021).

² *Sefîne'* de ve bu bilginin tekrar edildiği diğer çalışmalarda Fethî Efendi'nin doğum târihi 1793-94 (hicrî 1208) şeklinde gösterilmekte, doğum tarihinden hareketle Fethî Efendi'nin 120 seneden fazla muammer olduğu kaydedilmektedir. Bu hatâlı bilgiyi Gökbel, Fethî Efendi'nin şiir defterlerinden birinde doğum tarihini veren "1253 Muharrem'i ve rûmî 1252" derkenâr kaydı üzerine tashîh etmiştir. Bk. Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 7.

³ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 8. *Sefîne'* de Fethî Efendi'nin eğitimi konusunda, "Tahsîli Bozdoğan'dadır." bilgisi mevcuttur. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/458.

⁴ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 9, 10. *Sefîne'* de medrese icâzeti konusu yer almazken tarîkatı bahsinde, Uşşâkî yoluna girmeden önce "Nakşibendî-i Hâlidî meşâyihundan bir zâta intisâb edip hilâfet almıştır." şeklinde bir kayıt mevcuttur. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/458.

⁵ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 10. *Sefîne'* de müftülük vazîfe yerleri Kula ve Bozdoğan olarak belirtilmektedir. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/459, ayrıca bk. İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/634.

mânevî ihtâr uyarınca Nazillî'de irşad vazîfesinde bulunan Uşşâkî şeyhi Muhammed Tevfîk Efendi ile görüşerek hâlini arzeder. Tevfîk Efendi'nin, "Efendim ilminiz var, hilâfetiniz var, tekrar intisâba hâcet yoktur." şeklindeki mukabelesine rağmen ısrarcı olunca, "Öyle ise yeniden bir abdest al gel." cevâbını alır ve Nakşibendiyye'deki mânevî terbiyesinden sonra bir de Uşşâkî yolunda seyr ü sülûka başlar.⁶ Fethî Efendi, Muhammed Tevfîk Efendi'nin iki halîfesinden biri⁷ olarak takdîm edildiğine göre, mensûbu olduğu Uşşâkî tarîkatı usûlü üzere seyr ü sülûkunu tamamladığı anlaşılmaktadır. 1912'de Bozdoğan'da yirmi dört odalı bir medrese ile yanında câmi ve tekke yaptıran⁸ Fethî Efendi, burada hocalık ve irşad vazîfelerini birlikte yürütmüştür. 1921'de Bozdoğan'da vefât etmiş, kendi yaptırdığı tekkede defnedilmiştir.⁹

Fethî Efendi'nin dört çocuğu olmuş, üç evlâdı kendisinden önce vefat etmiştir.¹⁰ Vefâtından sonra irşâd postuna geçen şeyh Hüseyin Cemâleddin Efendi ismindeki evlâdıyla birlikte on bir halîfesi vardır.¹¹ Ayrıca sûreti ve sûretine dâir; orta boylu, güzel bakışlı, hoş sohbet bir şahsiyet¹² olduğu bilgisi mevcuttur.

⁶ Vassâf, *Sefîne*, 458. Bu anekdot Gökbel'de mevcut değildir, fakat Fethî Efendi'nin aynı zamanda Uşşâkî olduğu, "Uşşâkî tarikatına da intisâb etmiş ve bu tarikat mensuplarının da hürmet ve muhabbetini kazanmıştır." cümlesiyle vurgulanmaktadır. Bk. Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 13.

⁷ Bu husus *Sefîne*'de, "Muhammed Tevfîk Efendi" başlığı altında belirtilmiştir. Diğer halife Ömer Hulûsî Efendi (v. 1868)'dir. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/458. Ömer Hulûsî Efendi'nin hayâtı ve şiirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Şamil Baş, *Aydın bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı* (İstanbul: Okur Akademi Yay., 2014).

⁸ Gökbel dışında Fethî Efendi'den bahseden kaynaklarda tekrar edilen bu bilginin kaynağı *Sefîne*'dir. Devâmında, söz konusu câmiin duvarlarının Fethî Efendi'nin yazdığı na't-ı şeriflerle bezeli olduğu; Bozdoğan'a gelen ilim ve irfân tâliplerinin bu medrese ve tekkeden feyz aldıkları, tekkede usûl üzere zikrullâh ve âyîn icrâ edildiği belirtilmektedir. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/458-459. Bir ansiklopedinin "Yayın Kurulu" tarafından yazılan maddesinde ("Fethî, Mustafa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 3/208.) bu medrese-tekke binâsı 124 odalı şeklinde kaydedilmiştir, bu bilginin tashih edilmesi gerekir.

Fethî Efendi'nin şiirleri arasında yer alan, "Bin üç yüz yirmi beş târîh idi yapıdık bu dergâhı / Rızâullâh içindir başka yok vallâhi billâhi" matlâlı beş beyitlik bir gazelin (Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 95-96) ilk musrânda görüldüğü üzere tekke-câmiin yapılış târihi 1325 olarak verilmiştir ve şiirde medreseden bahis yoktur. Şâyet bu târîh âdet olduğu üzere hicrî seneyi gösteriyorsa, söz konusu tekkenin 1912 değil 1907/1908 senesinde inşâ edildiğini söylemek daha doğru olacaktır.

⁹ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 13. *Sefîne* vefât tarihini, "28 Kânûn-ı evvel 1338 (9 Cemâziyelevvel 1341)" olarak vermektedir ki milâdî 1922 senesine tekabül eder. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/458.

¹⁰ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 13.

¹¹ Vassâf, *Sefîne*, 4/463.

¹² *Sefîne*'de Fethî Efendi'nin sûreti, sûreti ve eserlerine dâir bilgiler, hâl-i hayâtında kendisiyle görüştüğü kaydedilen şeyh Muhammed Gâlib Salâhaddîn Efendi'den naklen verilmektedir. Bk. Vassâf, *Sefîne*, 4/459, 481.

Fethî Efendi'nin eserleri *Sefîne'* de, bir mürettep dîvân, dîvân dışında "birkaç torba dolusu eş'âr" ve seyr ü sülûka dâir bir risâle şeklinde sıralanmaktadır. Bunlardan başka *Bir Âşıkın Seyrânı* adında bir risâlesi olduğu kaydedilmiştir.¹³ Fethî Efendi'nin kendi el yazısıyla tertip edilmiş dîvânı ve bir şiir defterine ulaşan Asaf Gökbel, bu iki defterden dîvânı yayımlamış, diğer defterin içeriğinden bahsetmemiştir. Defterlerdeki ilk şiirlerin târihlerinden hareketle Fethî Efendi'nin erken yaşlarından itibaren şiirle meşgul olduğunu, çok sayıda şiiri bulunduğunu belirtmektedir.¹⁴ Fakat Gökbel'in *Fethî Dîvânı* başlığı altında neşrettiği ve çoğunluğu gazel formunda tanzim edilmiş olan toplam 134 şiir, kaynakların tekrâr ettiği "birkaç torba dolusu şiir" yakıştırmasıyla örtüşmemektedir. Gökbel, Latin harflerine aktararak neşrettiği şiirlerin kendisindeki iki defterde kayıtlı bulunan şiirlerin tamamı mı yoksa bir seçki mi veya defterlerin sâdece biri mi olduğu konusunda kesin bilgi vermez. "Allâh" redifli bir münâcâtla başlayan bu neşir, bu ilk şiirden sonra kafiye sırasına göre dizilmiştir.¹⁵ Gerçekte bu tertibi kimin oluşturduğu da açık değildir. Bu şiirler arasında meselâ Vassâf'ın *Sefîne'* de örnek olarak verdiği on şiirden beşinin mevcut olmaması,¹⁶ diğer beş şiir ile Gökbel'in hazırladığı metin arasında belirgin nüsha farklarının bulunması, Arapça Farsça kelimelerin ve tamlamaların imlâsı bakımından bu neşrin pek çok problem barındırması vb. sebepler, Fethî Efendi'nin şiirlerinin ilmî usûllere uygun olarak yeniden tespit ve tetkik edilmesini gerekli kılmaktadır.

¹³ Vassâf, *Sefîne*, 4/459.

¹⁴ Kitabın Önsöz'ünde Gökbel, "gayr-ı matbû dîvânı ve risâlesinden başka birkaç torba dolusu manzûm âsârı" bulunduğunu İbnülemin'den naklen bildirmektedir. Bk. Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 3, 11. İbnülemin'in bu konudaki kaynağı ise *Sefîne-i Evliyâ'*dir. Esâsen Fethî Efendi'nin bahsi geçen çok sayıdaki şiirinin mâhiyeti ve âkıbeti hakkında henüz yeterli bilgiye sâhip değiliz. Bu konudaki eksikliği gören Mehmet Şâmil Baş, Fethî Efendi'nin hayâtı, edebî şahsiyeti ve şiirleri üzerinde kapsamlı bir çalışma hazırlamaktadır.

¹⁵ *Fethî Dîvânı*'nın son kısmında "yâ" harfi ile kafiyeli şiirler arasına bilemediğimiz bir sebeple farklı kafiyelerde olan 128, 129, 130, 132 ve 133 sayılı şiirler (Gökbel, *Bozdoğanlı Fethî*, 96-99) -tamamı redifli olup sırasıyla; "n'eylerim", "neler var", "es-salâ", "olmuş olmamış", "buldum" redifiyle söylenmiştir- karışmış olup bu tertibin Gökbel'in bir tercihi mi olduğu yoksa elindeki nüshanın bir özelliği mi olduğu anlaşılmamaktadır. Bu şiirlerden meselâ, 128 ve 129 numaralı "n'eylerim" ve "neler var" redifli şiirler Gökbel'in kaynakları arasında yer alan İbnülemin'de (İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/634-635) örnek şiir olarak yer almaktadır. Gökbel bu iki gazeli oradan alarak kitabına eklemiş olabilir.

¹⁶ Gökbel'in neşrettiği *Fethî Dîvânı*'nda, "Verd-i ruhsârın gören şeydâ olur âlem bu ya / Âh u efgâna düşer gûyâ olur âlem bu ya", "Şehâ dünyâda insân birbirin imdâd lâzımdır / Fitili şem'ayı elbette bir ikâd lâzımdır", "Açık meyhânemiz vardır için gelsin bu meydâna / Olup huşyâr-ı aşku'llâh metânet virin imâna", "Kesmezem ümmîdi senden ey şefâat ma'deni / Sensin Allâh'ın habîbi sîrr-ı lâhût mahzeni" ve "Salâdır gelsin erbâb-ı hüner imdâda yangın var / Tutuşmuş her taraftan nüsha-i kübrâda yangın var" (Vassâf, *Sefîne*, 4/460-463) matlûl şiirler bulunmamaktadır.

Bozdoğanlı Mustafa Fethî Efendi'nin şüirlerinden başka, *Bir Âşıkın Seyrânı* adlı bir risâlesi ve ayrıca seyr ü sülûka dâir başka bir risâlesi olduğunu kaydeden Vassâf, *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın, "cidden güzel bir lisân, ârifâne bir beyân ile yazılmış" olduğunu¹⁷ ayrıca vurgulamıştır. Diğer risâle hakkında, tasavvufî bir metin olması dışında herhangi bir bilgi yoktur. Benzer şekilde, *Bir Âşıkın Seyrânı* adlı risâlenin mâhiyeti hakkında da Fethî Efendi'den bahseden kaynaklarda bir bilgi yer almamakta, hattâ Vassâf ve ondan naklen bilgi veren İbnülemin dışında bu risâlenin ismi dahi zikredilmemektedir. Bu risâleyi Gökbel de görmemiş olmalıdır, çünkü o da Fethî Efendi'nin eserleri arasında bu risâleden bahsetmez.

Bir Âşıkın Seyrânı matbû olmadığı ve varsa yazma nüshalarının hangi kütüphâne/ler/de olduğu bilinmediği için bu zamâna kadar üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Yaptığımız araştırma neticesinde söz konusu risâle; Süleymâniye Kütüphânesi, Nuri Arlasez Bölümü, nr. 284'te kayıtlı bir mecmûa içerisinde bulunmuştur. Bu orijinal risâle muhtevâ değerlendirmesi ve bir incelemeyle birlikte tam metin olarak günümüz alfabetine aktarılmıştır.

2. *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın Özeti ve Muhtevâsı

Tahkiye üslûbuyla kaleme alınmış olan bu metin, herhangi bir edebî türe nisbet edilmeksizin sadece hacmi yönüyle değerlendirildiğinde "risâle" olarak tanımlanabilir. Ancak bu risâle her şeyden evvel kendine has dili ve üslûbu, tamamlanmış yapısı, orijinalliği ve kurgusalılığı¹⁸ itibarıyla bir edebî metindir. Hattâ ilk bakışta, içerdiği birtakım fevkalâde unsurlar sebebiyle fantastik bir hikâye gibi okunmaya müsâittir. Yine de bu metni daha ilk adımda bir edebî tür olan "hikâye" şeklinde takdîm etmek acele verilmiş bir karar olacağından isâbeti tartışılabilir. Bu aşamada hikâyeyi bir edebiyat terimi olarak değil de belli bir düzen içerisinde vak'a anlatımı, yâni "hikâye etme" şeklindeki geniş anlamıyla kullanmak ve dolayısıyla elimizdeki metnin âit olduğu tür konusuna ihtiyatla yaklaşmak yerinde olacaktır.

Bir Âşıkın Seyrânı on sekiz fasla ayrılarak işlenmiş bir metindir. Bu özelliği eseri bir hikâyeden ziyâde tiyatro metnine yaklaştırmaktadır. Fakat ilk bakışta farklı

¹⁷ Vassâf, *Sefîne*, 4/459. Bu iki risâleden İbnülemin, "Seyr ü sülûka dâir *Bir Âşıkın Seyrânı* unvânlı risâlesi vardır, o da tab' olunmamıştır." (İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/634) ibâresiyle tek bir eser gibi bahsetmektedir. Gökbel'de bu risâle/ler hakkında İbnülemin'den yapılan nakil dışında bir mâlumât yoktur.

¹⁸ İsmail Çetişli bir metnin edebî eser olarak değerlendirilebilmesi için taşıması gereken belli başlı özellikleri on altı maddede toplar. Bu kriterlerden biri de edebî metnin itibârî, yâni kurgusal olmasıdır. Bk. Çetişli, "Kurgusalılık/İtibârîlik Bağlamında Edebiyat", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XV, 39 (2009) [Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı], 366-367.

sahneler gibi okunmaya müsâit olan bu bölümlmeyi yazarın tam olarak hangi durum değişikliklerini vurgulamak için oluşturduğu belirgin değildir. Çünkü fasıllar değişirken işlenen konu değişmemekte, fasıl öncesi ve sonrası bağlantılı bir bütünlük içerisinde devam etmektedir.

Eserde olaylar birinci şahıs ağzından anlatılmaktadır. Böyle olunca anlatıcı, sıraladığı hâdisâtı kendi mâcerâsı gibi işlemekte ve bu yönüyle metin bir sergüzeşt olarak da okunabilmektedir. Müellifin aynı zamanda mânevî terbiyeden geçmiş bir sûfî olduğu düşünülduğünde, metni bir hikâye veya sergüzeşt olarak tanımlamaktan ziyâde bir seyr ü sülûk tecrübesi aktarımı şeklinde görmek de kuvvetli bir alternatif olarak belirmektedir. Fethî Efendi'nin - bildiğimiz kadarıyla- bu eserden başka mensûr bir metin kaleme almamış olması, yâni hikâye vâdisinde başka denemelerinin bulunmaması, daha da mühimi metnin baştan sona tasavvuf istilâhları barındırıyor olması bu ihtimâli destekler mâhiyettedir.

Metnin türü hakkındaki değerlendirmelerin daha yerinde ve anlamlı olması için burada önce muhtevâyâ bir göz atmak uygun olacaktır. Metinde yer alan seyr ü sülûk emârelerinden hareketle hikâyede "sâlik" sıfatıyla tebellür eden kahramânın başından geçen olaylar şöyledir:

Hikâyenin başında sâlik kendisini yaratılış olarak güzele ve güzelliğe meftûn bir şahsiyet olarak târif etmekte, âşık tabîatlı olduğunu belirtmektedir. Bu hâl onun fitratında vardır. Âşıklık halleri sebebiyle zaman zaman üzücü zaman zaman tuhaf ve bâzen de gülünecek durumlara düşmüş, müsbet menfî farklı tecrübelerden geçmiştir. Yine böyle bir günde, kendisini tanımaya ve tanımlamaya çalıştığı bir demde gâibden bir ses işitir. Bu ses, hikâye boyunca belli durumlarda duyulmaya devam edecektir. Müellif gâibden gelen bu sesi "sadâ" kelimesiyle vurgulamış, eski edebiyâtımızda bilinen ve tekrâr edilen bir unsur olarak meselâ "hâtîf" vb. başka bir tevcîhte bulunmaksızın metin boyunca âdetâ bir özel isim gibi ısrarla aynı kelimeyi kullanmaya devam etmiştir. Hikâyenin kahramânı başlıkta kendisi için "sâlik" yerine "âşık" sıfatını tercih etmişse de metne göre hakîkî âşıklık vasfını yol/culuğu/n sonunda elde edeceği için şimdilik onu "sâlik" olarak zikretmek daha yerinde görünmektedir.

Sâlik, bilinmeyen bir kaynaktan gelen bu sadâyı ilk duyduğunda gökyüzünde ay vardır. Bulutların arasından seçilebilen ayı târif ederken sanki duyduğu sesi kamere isnâd etmekte, daha doğrusu okuyucuya bunu hissettirmektedir. Bu ses ona, gerçekte aşkın çok yüce bir mertebe olduğunu, geçiciliği müsellemlen olan gençlik ve güzelliğin

“muvakkat câzibesı” ile aşka nâil olunamayacağını söyler. Bu ihtâr üzerine sâlik, mâhiyeti bilinmeyen o sadâ ile konuşmaya başlar ve işin aslını sorar.

Sadâ, aşka tâlip olan sâlike, mâşûkuna çok yakın olduğu hâlde aradaki engel sebebiyle onu teşhis edemediğini beyân eder. Bu engel sadânın ifâdesiyle, “rakîb”dir. Ne var ki rakîb de sâlike çok yakındır ve bu engelin aşılması gerekmektedir. Rakîbi tesirsiz hâle getirilmeden gerçek sevgili -sadâ, sevgiliyi “mahbûb” kelimesiyle anmaktadır- ile vuslât âdetâ imkânsızdır. Sadâ, meselenin bu tür inceliklerine vâkıf olmadığını îtirâf eden sâlike, talep etmesi durumunda kendisine rehberlik edebileceğini bildirir. Sâlik de bu rehberlik teklîfini kabul eder.

Sadâ sâlike, “gizli hazîneyi açacak” bir anahtar tevdî ettiğini söyler. Bu anahtarı kullanır ve sadânın kılavuzluğuna teslim olursa, mahbûba vâsıl olacaktır. Bu mutâbakat üzerine sadâ ona, “Şimdi yola girdin...” der ve akabinde hedefe varmak için kaçınması gereken davranışları sıralar. Hikâyenin bu safhasında “yola girmek” deyimini bir tür anlaşma sağlamak şeklinde anlaşılabilir gibi “yol” kelimesinden hareketle bir tarîkata intisâb etmek, ikrâr vermek olarak da yorumlanabilir.

Sadânın verdiği tâlimâta göre sâlik rakîbi aradan çıkarmak için onun isim ve sıfatlarından evvel fiillerini ortadan kaldırmak zorundadır. Bu fiiller ise öncelikle livâta, zinâ, hırsızlık gibi şerîatin yasakladığı fiillerdir. Ayrıca yalan söylemek, asabî davranmak, yaratılana eziyet etmek gibi büyük yanlışlar da sakınılması gereken davranışlar arasındadır. Sadânın telkînini kabul eden sâlik zaman zaman ümitsizliğe düşse de büyük bir gayretle vazîfesine devâm etmiş, zorlandığı durumlarda Allâh’a ilticâ ederek yolundan dönmemiştir. Bu mücâhede sürecini anlatırken de bir yerde “levm” kelimesini kullanır: “Ba’zı kere ümîdim munkat’ olup kendimi levm ediyorum. Mütemâdiyen Cenâb-ı Hakk’a niyâz eyliyorum.”¹⁹ Sâlikin içinde bulunduğu durumu levm/kınama kelimesi ile târif etmesi, bu mâcerânın nefis terbiyesi sürecinde “nefs-i levvâme”²⁰ tâbir edilen merhale ile alâkalı olabileceğini ihsâs etmektedir.

¹⁹ Bozdoğanlı Mustafa Fethî, *Bir Âşkın Seyrânı*, Süleymâniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Bölümü, nr. 284, 107.

²⁰ “Esmâ tariki denilen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye/kâmîle) olduğu kabul edilir ve bu mertebelere (akabe) ‘atvâr-ı seb’a’ adı verilir. Bu tarikatlarda nefis terbiyesi (seyrüsülûk) bu yedi mertebenin her birinde Allah’ın yedi isminden (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahrâr) birinin zikredilerek aşılması sûretiyle gerçekleştirilir.” Bk. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528.

Sâlik, rehberinin menettiği, şerîatça da yasaklanmış olan fiilleri işlemek gayretinde iken bir anda zihninde o kötü fiillerin asıl kaynağının kendisinde mevcut bâzı sıfatlar olduğu düşüncesi belirir. Bu husûsu, “Bir aralık bana bir hâl oldu, fikrime bir parlaklık geldi...”²¹ cümleleriyle dile getiren sâlikin burada zikrettiği “hâl” kelimesi de yine etvâr-ı seb’anın yâni nefis terbiyesi metodunun ıstılahlarındanadır.

Bir tür aydınlanma hâlinde sonra sâlike rehberlik eden sadâ yeniden devreye girer. Söz konusu sadâ, sâlikin iç sesini veya derûnî tecrübesini tâkip edebilmektedir. Bu devrede sadâ sâliki gayretinden dolayı tebrîk eder, artık rakîbin fiilleriyle değil sıfatlarıyla mücâdele etmesini söyler. Bu sıfatlar ise meselâ, zinâyaya sevk eden şehvet, sirkate yönlendiren hırs ve tamahkârlık gibi sıfatlardır. Rehberi olan sadâya “amennâ” diyen sâlik, artık bu safhadan sonra yola daha rahat devam ettiğini kaydetmektedir.

Gayreti ve yol cesâretinin arttığını söyleyen sâlik, daha evvel yaptığı benzetmeye atıfla yolunun bir sahrâda değil, birbirine paralel akan iki ırmak kenârında yürüyor gibi ilerlediğini bildirmektedir. Mecaz mı hakikat mi olduğunu kestiremediğimiz bu târife göre ırmaklardan birinde “saf berrâk”, diğesinde “bulanık kirli” su vardır. Hikâyede bu temsîlin te’vîli yapılmamış, okuyucuya bırakılmıştır. Birbirine karışmadan birlikte akan bu temiz ve kirli suları beşerde mündemiç olan rahmânî ve şeytânî temâyüller olarak anlamak mümkündür. Bu mertebede sâlik, artık kendisini kınamayı terketmiş, farklı bir tahassüs seviyesine yükselmiştir. Öyle ki bâzen hiç bilmediği bir meseleyi, “düşünmeksizin” birdenbire idrâk edebilmekte; zaman zaman da kaynağını bilmediği vesveselerle üzülmeğe, müteessir olmaktadır. Sâlikin tasvîr ettiği bu hâl, etvâr-ı seb’anın üçüncü mertebesi olan nefs-i mülhimenin tezâhürleri ile benzerlik arz etmektedir. Fakat bu bahiste tam bir mütekabiliyetten bahsetmek konunun mütehassısı olmayı gerektirdiği veya en azından anlatıcıya, söylemediğini söyletmek gibi bir sınır ihlâlüne sebep olacağı için sadece benzerliğe dikkat çekmekle iktifâ etmek gerekir.

Bu süreci rakîbin cümle kötü sıfatlarını terk etmekle ikmâl eden sâlik, uyku ile uyanıklık arasında yanında kendisine çok benzeyen birini görür ve kısa sürede bu şahsın, mücâdele etmekte olduğu rakîb olduğunu anlar. Yanında karşısında duran rakîb, sâlikten korkmaktadır. Mücâdeleyi bıraktığında “cibilliyeti” gereği tekrar aynı hatâları günahları işlemeye devam edeceğini beyan eden rakîbi bağlamak sûretiyle

²¹ Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 107.

tesirsiz hâle getirir ve yoluna devam eder. Sâlik artık rakîbden kurtulmuştur; yol güzergâhı ise âdetâ bir cennet bahçesine dönmüştür.

Mücâhede sürecini geride bıraktığını ve huzûru bulduğunu düşünen sâlik bu aşamada o esrârengiz sadâyı tekrar işitir. Sadâya, artık yolun belâlarını geride bıraktığını ve yeniden aşka tâlip olduğunu söylerken beklemediği bir karşılık alır; sadâ ona yolun henüz yarısına gelmiş olduğunu bildirir. Demek ki mücâdele devam edecektir. Sadânın yeni telkîni, rakîbin kötü fiilleri ve sıfatlarından kurtulduğu gibi şimdi de kendi varlığından kurtulması gerektiği yönündedir. Sâlik bu teklifi anlamakta zorlanır; kendisini ifnâ ettiği taktirde mahbûba kavuşmanın nasıl mümkün olabileceğini sorarak itirâz eder. Sadâ onu onaylar; kötü fiil ve sıfatlardan rakîb ile birlikte kurtulduğunu, fakat bu defa iyi fiillerini de terk etmesi gerektiğini söyler. Çünkü, “Cân var iken cânân ele girmeyecektir.”²²

Yeni vazîfe safhasında sadâ ile sâlik arasında bir münâzara görürüz. Sâlik sevap kazanmak niyetiyle iyilik yaptığını, bunda fenâ bir taraf olmadığını savunurken sadâ ona, aşkı arayanın sevap hesâbına da giremeyeceğini söyler. Nihâyetinde iknâ olan sâlik, bu defâ merhamet, şefkat gibi hissiyâtının gereği olan iyi fiillerini terk etmeye çalışır. Burada gözettiği sıra yine önce fiilleri sonra sıfatları terketmek şeklindedir. Bu sıfatları sadâ; “merhamet, şefkat, semâhat, şecâat, himmet, sadâkat, kanâat...”²³ şeklinde sıralamıştır. Bu noktada sâlik iyi sıfatlarını terk ettiğinde ahlâkının bozulacağı endişesini dile getirir. Ahlâkının bozulmasından gerçekte niçin endişe ettiğini sadâ kendisine gösterince düğüm çözülür. Çünkü sâlik esâsen iyi insanların namuslu kimselerin kendisini kınamalarından çekinmektedir. Oysa sadâ, hakîkî aşkı talep edenin halkın beğenisine rağbet etmeyeceğini, bunun “riyâ-yı hafî” cümlesinden sayılacağını hatırlatır. Bu iknâ edici açıklamadan sonra durumunu daha net görür ve sadânın telkînine teslîm olur. Sâlik artık iyilik yapmamaya çalışmaktadır, fakat bu hayli zor bir süreçtir. İyilik yapmamak için gösterdiği sabır, kötü fiilleri terketmek için verdiği mücâdeleden çok daha ıztırap vermektedir.

Yaptığı iyilikleri terketme sürecine giren sâlik, bu hâli içinden kaynayan ateş ve harâret ile güneşe doğru yürümek temsiliyle târif etmektedir. Yürüdükçe bütün iyi sıfatlarından teker teker soyunmakta, onları âdetâ elbise çıkarır gibi çıkarıp atmaktadır. Sonunda, ömrü boyunca kazanmak için çok emek harcıyıp gayret

²² Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 113.

²³ Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 116.

sarfettiği bütün libaslarından, yani iyi sıfatlarından tecrîd olmuştur. Bu süreçte etrafındaki hiçbir şeyle ilgilenmemektedir; ne bahçelerin yeşil rengi ne bülbüllerin güzel sesi, vaktiyle onu mütehasis eden bilcümle güzelliklerden yüzünü çevirmiştir. Öyle bir hâle gelir ki biraz daha ileri gitse yanacağını hisseder. Bu arada bütünüyle üryân kalmıştır. Bütün iyi ve kötü sıfatlarından ayrılınca ortaya çıkan sâdece kendi zâtı, kendi hakîkatidir. Kendi gerçeğini idrâk edince ise kendi güzelliğine hayrân olur. Sâlik bu tecrübeyi şu cümlelerle ifâde etmektedir; “Şimdiye kadar başka mahbûb aradığım ne kadar beyhûde imiş. Demek müddet-i medîdeden beri aradığım mahbûbum ben imişim. Hamden sümme hamden, cânânıma vâsıl oldum. Evet, visâle erdim.”²⁴

Sâlik maksadına nâil olduğunu düşünürken rehberi olan sadâ yine devreye girer ve bu defâ sâlike kendisinden vaz geçmesi telkîninde bulunur. Keşfettiği kendi güzelliğinde takılıp kalırsa, hakîkat güneşinden nasiplenemeyeceğini bildirir. Yolculuğun bitmediğini idrâk eden sâlik artık îtirâz etmeden söylenene tâbî olmaktadır. Varlığını bürüyen ateş şiddetini arttırmış, altı ciheti fark edemez, hattâ ilerlediği yolu göremez hâle gelmiştir. Bu süreçte beş duyu, zaman ve mekân, akıl ve idrâkini yitirdiğini söyleyen sâlik, bu hâlinin dile gelmez yönlerini; “Ben bu hâlet ile ne kadar müddet geçti, neler zuhûr etdi? Ben nerelerden yürüdüm, kime karışdım, kimi terketdim? Ölü müyüm, diri miyim?”²⁵ cümleleriyle dile getirmektedir. İşte böyle tanımlanamaz bir hâl üzereyken bir defâ daha sadâyı işitir ve bu artık son safhadır. O esrârengiz sadâ sâlike, artık anahtarı elde ettiğini, kendisinin bu noktadan ileri gidemeyeceğini, giderse yanacağını bildirir. Ona “kenz-i mahfiye girmesini”, böylece aşkın zuhûr edeceğini söyler.

Artık yolculuğun, şâyet bu bir mânevî yolculuk ise seyrin ve sülûkun nihâyeti olan bu mertebedeki hâlini sâlik, “Kendimden külliye geçdim, mahv oldum.”²⁶ diyerek târif etmektedir. Şâhidi olduğu sayısız sınırsız “etvâr-ı muhtelif” sâlikin nazarında “fî'l-i vâhide ric'at etmekte”, yâni tek bir fiil gibi görünmektedir. İşte tam bu sırada sâlikin, “mahbûb-ı muazzam” diye andığı nûr zuhûr eder. Hayret peçelerine sarılı olan o nûr, varlığıyla on sekiz bin âlemi zerrelere kadar tenvîr etmekte ve hayâtiyet vermektedir. Sâlikin aramakta olduğu “aşk” da o emsâlsiz güzelin hayrânıdır, o cemâlin nûru bizzât aşkı yakmaktadır. O cemâlin bâzı hicapları kalkınca

²⁴ Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 119.

²⁵ Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 121.

²⁶ Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 121.

hayretler o nisbette artmış, aşk dahi titremeye başlamış, bütün âlemi bir “şevk-i câvidânî” istilâ etmiştir.

Görüldüğü üzere bir şahsî tecrübe üzerinden ve hâliyle yoğun istiâreli bir anlatımla târif edilen bu makamda sâlik; hakîkati örten cümle perdelerin kalktığını, cemâlin aşk ile aşkın cemâl ile vuslata erdiğini müşâhede etmiştir. Aşkın cemâlin ta kendisi olduğuna, cemâlin ise zâttan ayrı olmadığına, zâtın ise “bî-şerîk” ve emsalsiz olduğuna şehâdet etmiştir. Bütün bu tecrübenin “bir ân-ı gayr-ı münkasime”, yâni kısaltılamaz bölünemez bir an içerisinde tecellî ettiğini söyleyen sâlik, akabinde ve sırasıyla mahbûbun yeniden hicaplara büründüğünü, âşıkların gözünde sıfatların yeniden tecellî ettiğini, arştaki nûrun kürsî ve levhi doldurduğunu, melekûtun rûhâniyetin gönüllere tesellî bahşetmeye başladığını, bildik tecellîlerin yeniden zuhûra geldiğini tecrübe etmiştir. Bu târifsiz temâşâdan sonra sâlik kendine gelir. Fakat artık sâlik o eski sâlik değildir, hâli tamâmen değişmiştir. Muhteşem latîf ve zarîf nikaplarla sarıli olan mahbûbu gördüğü için şükür secdesine kapanır. Fakat cümle âşıkların aşkları nisbetinde kıskançlığa düştükleri gibi o da bundan böyle mahbûbun ağıyâr gözünden nihân olmasını istemektedir. Bunun için kendisini de hicaplara sararak gizlemek ister.

Hikâyenin bundan sonraki safhasında anlatıcı tâlibi ve sâliki olduğu yolun ona kattığı kazandırdığı yeni hâlini tasvir etmektedir. Arayışı nihâyete ermiş, aradığını bulmuştur; dolayısıyla artık bir sâlik değil, âşıktır. Fakat bu defâ kendi hâlini gizlemek murâdındadır. Meselâ sevgili ile yan yana olduğunun bilinmesini istemez, kıskanmaya devam eder. Kimden kıskandığına gelince, benliğinden kıskanmaktadır, çünkü benliği ağıyârdır. Cânânı ile birlikte olduğu için kendisini de gizlemek ister. Bunun için de daha evvel soyunduğu esvaplarını birer birer giyinmeye başlar; vakar, temkîn ve sukûnet sâhibi olur. İyi sâlih fiiler işlemeye başlar, böylece mahbûbun fiil ve sıfatlarını gizleyebilecektir. Onca sıfat ve fiil örtüleriyle sakladığı mahbûb ile hakîkatte artık ne aynıdır ne gayrıdır. Âşığı gören esâsında mâşuku da görmüş olacağı için fiil ve sıfatlarını gören bunlara takılıp zâtını göremeyecektir. Kendisi görülmeyince yâri de görülemeyecektir. Artık bütün derdi ağıyârdan kendini saklamaktır. Böyle olunca daha önce hakîkî aşkı bulmak için etkisiz hale getirdiği rakîbi de çağırır, onunla kendisini bir kat daha gizlemiş olur. Onun, yâni rakîbin bâzı sıfat ve fiilerini yeri geldiğinde işlemek üzere yeniden kuşanır.

Bütün bu kendini ve esâsında tecrübe ettiği hakîkî aşkı gözlerden setretme gayreti, onu sûretâ başladığı noktaya döndürmüştür. Fakat her ne kadar gözler onu eski hâliyle görüyor olsa da o artık eski hâlinde değildir, kendi ifadesiyle “sekr-i aşk”

yâni hakîkî aşkın verdiği sarhoşluk hâlini taşımaktadır. Bu tür bir sarhoşluktan ayrılmak mümkün değildir, ayrılmış olsa bile tecrübe ettiği sekr hâli silinmesi imkânsız bir iz/lezzet olarak âşıkta kalacaktır.

Görünürde başladığı noktaya dönen âşık, son bir defâ mâlum sadâyı duyar. Bu defâ sâlike “âşık-ı sâdık” diye hitâb etmekte olan bu ses artık yeni bir telkînde bulunmaz, aksine âşığı tebrik etmektedir. Hattâ ona, hakîkî aşkın ne olduğunu öğrendin, gel elinden öpeyim diye teveccüh gösterir. Fakat âşık kendi hakikatini sadâdan da gizlemek ister. Kendisinde aşk-ı hakîkîyi talep edecek cesâret bulunmadığını, bir fakîr hakîr kul olduğunu söyleyerek bu yolda rehberi olan sadâya sırrını vermek istemez. Sanki o arayış, o merak, o talep, o ısrar, o gayretten eser kalmamış gibi görünmektedir. Oysa sadâ sâlikin bu yeni hâlini de anlamakta, hangi derin tecrübenin bu şekilde kendini gizleme isteğine yol açtığını bilmektedir. O sebeple konuşma konusunda ısrarcı olmaz. Bu son karşılaşma, birbirinin hâline âgâh olan iki vuslat erinin açıktan değil ama îmalı konuşarak hâlleşmesi gibidir.

Son olarak anlatıcı, vaktiyle kendisine “kenz-i mahfî”yi açabilmesi için emânet ettiği anahtarını sadâya îade edebileceğini söyler. Sadâ ise bunu kabul etmez, vakti geldiğinde o anahtarını kendisi gibi ehil bir tâlibe vermesini tenbîh eder. Buradan anlaşılana, seyr ü sülûkunu ikmâl eden âşığın da artık hakikat arayışında olanlara rehberlik vazîfesi ile yüklenmiş olduğudur. Tek şart ise anahtarın ehil olmayan kimselerden sakınılması yönündedir. Mânevî sırlar hazînesini açan anahtar yalnızca bunu tecrübe etmiş kimselerde bulunabilir ve yine yalnızca istîfâtlı tâliplere emânet edilebilir. Demek ki mânevî tekâmül yolunda mesâfe kaydedebilmek için mürşid-i hakîkî kadar mürîdin de hakikatli olması gerekmektedir. Bu son mülâkattan sonra âşık artık evine döner, vaktini ibâdet ve tâatle geçirmeye başlar. Mübtedî olarak başladığı seyrân böylece nihâyete ermiş, müntehâ ya da diğeri bir ifâdeyle vâsılînden olmuştur.

3. Bir Âşıkın Seyrânı Hikâye mi Hasbihâl midir?

Bozdoğanlı Fethî Efendi, yaşadığı dönem itibarıyla Türk edebiyâtının yenileşme dönemini idrâk etmiş bir sûfî şâirdir. Bu süreçte şiir ve edebiyâtle meşgul olanların Batılı tarzda ilk örnekleri henüz verilmeye başlanan tiyatro, hikâye, roman vb. yeni edebî türlere intibak edebilmeleri kolay olmamıştır. Kadîm edebî gelenek yeni türler karşısında varlığını bütünüyle muhafaza edemese de ısrarlı taraftarlarının kalemiyle tesiri bir süre daha devam etmiştir. Biraz da bu tesir sebebiyle, Batı’da önemli örnekleri verilmiş olan hikâye ve romanlar ile bizim edebiyâtımızdaki ilk ürünler arasında târif ve kapsam bakımından belirgin farklılıklar bulunduğu görülür. Öyle ki bizde roman

ve hikâye başlangıçta edebiyat sâhasına birbirinden tamâmen farklı iki şûbe olarak çıkmamış,²⁷ hangi eserin roman hangi eserin hikâye olduğu konusunda bile çok defâ görüş birliği sağlanamamıştır. Burada tam metnini vereceğimiz *Bir Âşıkın Seyrânı* da yeni edebî türlerin çerçeve ve içeriklerine dâir sınırların netleşmediği bir devrede vücut bulmuştur. Müellifi Mustafa Fethî Efendi şâirlik yönüyle geleneğe bağlı olmakla birlikte, bu eserin eski ile yeni arasında nerede durduğunu tâyin edebilmek kolay değildir. Yani bu eser eski edebî geleneğe âit bir metin olarak mı yoksa yeni edebiyâtın henüz teşekkül etmeye başlayan türlerinden meselâ bir hikâye veya tiyatro tecrübesi olarak mı görülüp tasnif edilecektir? Dönemin değişken ve tartışmalı edebiyât anlayışları sebebiyle bu suâle net bir cevap bulmak kolay değildir. Esâsen eserin türünü belirleme meselesi sadece bir tasnif problemi olmayıp müellifin ne söylediğini doğru anlamak ve dolayısıyla eserden istifâdeyi arttırmak bakımından da önemlidir.

Bir Âşıkın Seyrânı herşeyden evvel tahkiyeli anlatım üslûbuyla kaleme alınmış bir metindir. Tahkiyeli anlatım ise eski edebiyatımızın hem nesir hem nazım sâhasında çok sayıda örneği bulunan bir üslûp özelliğidir. Manzûm örnekler zaman içinde sayıca belirgin bir üstünlük kazanmış olup hikâye aktarımı için özellikle mesnevî formu tercih edilmiş; bu mesnevîler aynı zamanda bizde hikâye ve romanın ilk örnekleri olarak görülmüş ve öyle değerlendirilmiştir.²⁸ Genel kabul gören bu tespit uyarınca, kendine has bir üslûp ve muhtevâ ile de olsa eski edebiyatımızda hikâyenin var olduğu söylenebilir. Gerçi Mustafa Fethî Efendi eserini mesnevî formunda tanzîm etmemiştir, ama yukarıda temas ettiğimiz üzere eski edebiyat sâhasında hikâye olarak değerlendirilen edebî metinlerin zâten tamâmı manzûm değildir. Her iki te'lîf türünde de gelenekteki anlamıyla hikâye mevcuttur. Dolayısıyla Fethî Efendi'nin eserinin çerçeve ve üslûp bakımından geniş anlamıyla bir hikâye metni olduğu söylenebilir.

²⁷ Bu meyânda meselâ Giritli Aziz Efendi (v. 1798)'nin *Muhayyelât* adlı eseri eski hikâye ve masal türü ile roman özelliklerinin karıştığı bir metin olarak görülmektedir. Bk. İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e* (İstanbul: Dergah Yay., 2006), 168. Bizde hikâye ve roman kelimeleri uzun süre birbirinin yerine kullanılmıştır. Bk. Deniz Polater, "Tanzimat'tan Milli Edebiyat'a Hikâye ve Roman Türlerinde Adlandırılmalar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, XXII, 1 (2018), 132.

²⁸ Bu yaklaşımın ayrıntılı şekilde işlendiği bir makale için bk. Ağâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye I", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1967), 74-75. Osmanlı dönemi edebî geleneğinde yüzyıllardır süregelen mesnevîler, halk hikâyeleri ve destanlar, "tahkiyeli eser" olarak değerlendirilmiş, zamanla bu türlerin hepsine "hikâye" denilmiştir: "*Türk edebiyatında destandan halk hikâyesine, masaldan mesneviye uzanan tahkiyeli eserler sınıfı; tahlil ve tasvir yönüyle roman mertebesine çıkamasa da birçok yönüyle hikâye ve romanla benzerlik gösterir.*" Bk. Polater, "Tanzimat'tan Milli Edebiyat'a Hikâye ve Roman Türlerinde Adlandırılmalar", 146, 150.

Bir Âşıkın Seyrânı'nı modern anlamda bir hikâye olarak okumak da mümkündür. Fakat eserin varlık kazandığı dönemde henüz ilk örnekleri görülmeye başlanan Batılı tarzdaki hikâye ile bu metnin tam olarak örtüşmediğini görürüz. Modern bir tür olarak hikâyenin ortaya çıkmadığı devirlerde bizim ve mensûbu bulunduğumuz müslüman milletlerin edebiyâtlarında anlatmaya dayalı türler için “destan, kıssa, hikâyet, sergüzeşt, terceme, hasbihâl, sâniha, vâkıa, hâdisa, nâdire, mâcerâ, nakl” gibi farklı isimler kullanıldığı²⁹ ve tüm bu tahkiyeli metinlerin her birinin aynı zamanda hikâye olarak anıldığı bilinmektedir. Bugün hikâye türünün genişleyen çerçevesi ve hikâyelerde kullanılan çok çeşitli anlatı yöntemlerinin araladığı kapıdan baktığımızda eski edebiyâtımızın bütün bu ürünlerinin modern hikâye içerisinde bir yeri ve karşılığı olduğu söylenebilir. Fakat modern hikâyenin müstakil bir tür olarak yerleşmesi bir anda tahakkuk etmemiş, Batı tarzı hikâyeye tanıştığımız 19. asrın sonlarından başlayarak uzun bir sürece yayılmıştır. Aslında Batı edebiyâtında da hikâyenin serüveni uzundur. Ayrı bir edebî tür olarak kabul edilinceye kadar hikâye belli bir gelişim süreci içinde farklı adlandırmalarla bugünkü formunu bulmuştur.³⁰ Kısacası hikâye çok daha geniş anlamıyla Türk edebiyâtı içerisinde zâten mütedâvil bir kelimedir. Fakat Batı edebiyâtında nisbeten belirgin ve müstakil bir edebî tür olarak karşılaştığımız hikâye, bizdeki geleneksel hikâye üslûbuyla tam olarak uyum sağlayacak bir yapıda değildir. Dolayısıyla bu süreç içerisinde bizim edebiyâtımızdaki hikâye kavramı anlam ve/ya alan daralmasına mâruz kalır. Artık hikâye tanımlarında, gerçek veya gerçeğe yakın olayların belli bir üslup çerçevesinde anlatımı³¹ şeklinde bir yaklaşım ağırlık kazanır. Her ne kadar bu çerçeve zamanla genişlemiş ve hikâye türü form ve içerik bakımından çeşitlilik kazanmışsa da *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın yazıldığı dönemde bu târif henüz geçerliliğini korumaktadır. Bu sebeple eserin yazıldığı dönemdeki hikâye târiflerini dikkate aldığımızda elimizdeki metni, yeni bir edebî tür

²⁹ Mehmet Kanar, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#2-fars-edebiyati> (Erişim 17 Ocak 2021). Bu geniş anlam boyutuyla Türk hikayeciliği, Türk edebiyâtının en eski dönemlerine, meselâ İslâmiyet öncesi Uygur Türklerine kadar uzanır. Bk. Hasan Kavruk, “Klasik Türk Nesir Geleneğinde Tahkiye Dili”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V: Nesrin İnşası Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler* (İstanbul: Turkuaz, 2010), 178.

³⁰ “Fransızca’da “narration (anlatım), conte (masal), récit (anlatı), historie (tarih), historiette, nouvelle (roman)”; Almanca’da ise “Geschichte, Märchen (tarih)” sözcükleri hikâyeye karşılık ya da onu da içerecek şekilde kullanılır. İngilizce’de ise “story” sözcüğüne gelinceye kadar “tale (masal/uydurma), yarn (gemici masalı), narration (anlatım), relate (nakletmek), novel (roman) sözcükleri türü karşılamak için kullanılır.” Bk. Ahmet Uslu, *1980-2000 Yılları Arası Türk Hikâyeciliğinde Yapı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2016), 2.

³¹ Hasan Kavruk, “Klasik Türk Nesir Geleneğinde Tahkiye Dili”, 178.

olan hikâye şeklinde sunmamız mümkün olmaz. Ayrıca devrin hikâye anlayışına uygun olarak bir hikâyede bulunması gereken olay örgüsü, şahıs kadrosu, zaman ve mekân unsurları³² bu metinde olması gerektiği netlikte tespit ve tefrik edilememektedir.

Eski Türk edebiyatında hikâye konusuna dönecek olursak, bu devrede ortaya konan tahkiyeli metinler üzerinde muhtevâları ve edebî kıymetleri yönüyle farklı tasnif denemelerinin yapıldığını görürüz. Meselâ Agah Sırrı Levend, hikâye üst başlığı altında topladığı metinleri manzûm mensûr ayrımı yapmaksızın yapıları, genel karakterleri, içerdikleri motifler vb. farklı özelliklerine göre sıralamış; konularına göre oluşturduğu listede “Sergüzeşt-nâme ve hasbihâl yollu hikâyeler” faslı açmıştır.³³ Levend’in ortaya koyduğu bu tertip dikkate alındığında; belli bir düzen içinde tâkip edilebilir muhtevâsı, “gâibden gelen sadâ” gibi nisbeten tabiat üstü sayılabilecek unsurları ve ben anlatım tarzı vb. özellikleriyle *Bir Âşıkın Seyrânı*, eski edebiyâtımızdaki mevcut türlerden sergüzeşt-nâme ve hasbihâllere yakın durmaktadır. Muhtevâlarına göre kurmaca ve hâtrât olmak üzere iki ayrı kategoride ele alınan sergüzeşt-nâmelerin özellikle hâtrât özelliği taşıyanlarında, yol ve aşk mâcerâları, sürgün ve hastalık gibi durumlar, yolculuk esnâsında çekilen sıkıntılar gibi çok çeşitli konular işlenebilmektedir. Farklı anlatım tekniklerinin bir arada kullanıldığı bu metinlerde özellikle tasvir, tahkiye, özetleme, sahneleme, diyalog, iç monolog gibi anlatımlar belirgindir.³⁴ Hâtrât içerikli sergüzeşt-nâmelere çok benzeyen bir başka tür ise Eski Türk edebiyatında aynı zamanda bir üslûp türü olarak görülen hasbihallerdir. Ekseriyetle mesnevî formunda kaleme alınan hasbihallerin bir kısmında şâirler

³² “Türk edebiyatında Tanzimat dönemine gelinceye kadar olay çevresinde oluşan edebî metinlerde bazı ortak nitelikler görülür... Masalsı ögeler etrafında yoğunlaşan bu ürünler, “olay” ögesini ön plana aldıkları için mekân ve kişi tasvirlerine çok az yer verir. Mekânlar, betimlemelere yer verilmeden, sadece adlarıyla belirtilirken kişilerin de genel ve kabataslak tasvirleri yapılır. Zaman unsuru ya belirsizdir ya da “akşam, gün, bahar mevsimi” gibi kısa süreli ve genel ifadelerle dayalıdır. Karakter tahlillerinin yok denecek kadar az olması da bu türlerin ortak özellikleri arasında yer alır. Tanzimat dönemiyle edebiyatımıza giren modern hikâye ve roman türlerinde, olay örgüsü önemini korumakla beraber, “kişi, zaman, mekân” unsurları önem kazanmaya başlar.” Bk. Polater, “Tanzimat’tan Milli Edebiyat’a Hikâye ve Roman Türlerinde Adlandırmalar”, 131.

³³ Hikâyelerde işlenen diğer konular şöyle sıralanmaktadır: Dinî konular, enbiyâ ve evliyâ hikâyeleri; aşk hikâyeleri; kahramanları tarihten alınmış hikâyeler; temsîlî hikâyeler; tasavvufî hikâyeler; serüven hikâyeleri. Ayrıca bu hikâyelerin genel karakterleri hakkındaki tespitleri önemlidir. Buna göre bu hikâyelerde olayların akışı masal kurgusuna yakındır ancak masaldan ayrıştığı tarafları çoktur. Yer ve zaman kaydı bulunmaz, tabiat tasvirleri de gerçeğe uygun değildir. Hikâye kahramanlarının davranışlarında tabîlik yoktur Bk. Levend, “Divan Edebiyatında Hikâye I”, 72-75.

³⁴ Orhan Kemal Tavukçu, “Sergüzeşt-nâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/559.

doğrudan kendi fizikî ve manevî hâllerinden bahsederlerken bazılarında yine kendi duygu ve düşüncelerini yarattıkları farklı kahramanlar ve onların kurmaca hikâyeleri üzerinden aktarmayı tercih etmişlerdir.³⁵ Meselâ Nev'î'nin (v. 1599) *Hasb-ı Hâl* adlı mesnevisi bu ikinci türe güzel bir örnektir. Bu mesnevîde Nev'î, "Âşık" adını verdiği kahramanın mecâzî aşktan hakikî aşka geçişini hikâye etmektedir.³⁶ İşte bu ve benzeri edebî metinlere yaklaşılarak baktığımızda yukarıda geniş özetini verdiğimiz *Bir Âşıkın Seyrânı*, form bakımından olmasa da muhtevâsı itibâriyle özelde Nev'î'nin mesnevîsi, genel çerçevesi bakımından ise hasbihâl türüyle benzerlik arz etmektedir.

Bir başka tasnif denemesinde yine manzûm mensûr ayrımı yapılmaksızın hikâye ve içinde hikâye barındıran eserler; edebî, târihî-menkabevî ve tâlimî olmak üzere üç ana grupta mütâlaa edilmiştir. Öğretme maksadıyla kaleme alınan sonuncu gruptaki metinler de kendi içinde konularına göre dinî, tasavvufî, ahlâkî ve ansiklopedik eserler şeklinde tasnif edilmiştir.³⁷ Bu çerçeveden bakıldığında *Bir Âşıkın Seyrânı*, tâlimî maksatla kaleme alınan tasavvufî bir eser/hikâye olarak tür içerisinde karşılığını bulabilir. Gerçekten de Fethî Efendî'nin eserinde tahkiye tekniği amaç değil araç olarak görülmektedir. Yâni kurgusu itibâriyle edebî olan bu metnin maksadı yönüyle tâlimî olduğu söylenebilir. Kaldı ki bu tür metinler de "yarı itibârî" isimlendirmesi³⁸ ile yine edebî metinler kategorisine dâhil edilmiştir.

4. Bir Âşıkın Seyrânı Tasavvuf Metni midir?

Sergüzeştname, hasbihâl veya herhangi başka bir kategoriye doğrudan dahil edilemeyen tâlimî bir hikâye de olsa *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın ana teması tasavvuftur. Eserin başlığında yer alan "seyrân" kelimesi de hikâyenin muhtevâsını aksettirmek ve

³⁵ Halûk Gökalp, *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nameler* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2006), 10.

³⁶ Mesnevîde şâir, efsâne bahânesi ile kendi hasb-ı hâlini anlattığını kaydetmektedir: "Cümlesi hasb-ı hâl-i Nev'î-yi zâr / Cümlesi güft ü gûy-ı ışk-ı nigâr", Gökalp, *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nameler*, 11. Ayrıca bk. Hande Özer, *Nev'î'nin Hasb-i Hâl'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 1994).

³⁷ Bu ayrıntılı tasnif için bk. Şerife Yağcı, "Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikaye", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 141 (İstanbul 2002), 158-159.

³⁸ Şerif Aktaş'ın, edebî metnin temel vasıflarından biri de "kurmaca" olmasıdır, edebî metinde yaşanan gerçeklik olduğu gibi anlatılmaz, anlatılırsa târih olur, hâtra olur, öğretici metin olur ("Edebî Metin ve Özellikleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XV, 39 (2009), 197.) yönündeki görüşlerini müzâkere ettiği bir tebliğinde İsmâil Çetişli, "hâtra, fıkra, musâhabe" vb. metinlerin de sanıldığı aksine gerçeği olduğu gibi nakletmekten ziyâde bir kurgu içinde sunduklarını, dolayısıyla bu kabil metinlerin de yarı itibârî, yâni bir tür edebî metin olduklarını yine Şerif Aktaş'a referans ile vurgulamaktadır. Bk. Çetişli, "Kurgusallık/İtibârîlik Bağlamında Edebiyat", 369.

metnin yönünü tâyin etmek konusunda belirleyici bir etkiye sâhiptir. Seyrân yâni seyr, dilimizde sâdece gezip dolaşmak anlamında kullanılmaz, hayranlıkla temâşâ ve rüyâ anlamlarını da mündemiçtir. Bir tasavvuf istilâhı olarak “seyr ü sülûk” ise bilindiği üzere tasavvufî terbiyede tâlibin yâni sâlikin mânevî yolculuğunu ifâde eder. Tasavvufu târif sadedinde “sülûk ilmi” de denilmiştir.³⁹ Buna göre seyrân, daha evvel yolun zorluklarını ve tehlikelerini tecrübe etmiş olan bir mürşidin rehberliği ve nezâretinde mânevî terbiye yolunda sülûk etmek, ilerlemek demektir. Esâsen seyrân ve aşk kelimeleri, Fethî Efendi’nin şiirlerinde, yâni tercih ettiği kelime kadrosunda ayrı bir yeri olan kelimelerdir. Meselâ, *Fethî Dîvânı*’nda yer alan muhammes-i mütekerir formundaki altı bendlik bir şiirde; “Bu meydân özge meydândır / Bu aşk bir başka seyrândır” beyti her bend sonunda tekrâr edilmektedir. Bu şiirin özelliklerle; “Gelür pîrânın ervâhı / Hakâyık genci miftâhı / Saçarlar feyzi islâhı / Bu meydân özge meydândır / Bu aşk bir başka seyrândır”⁴⁰ şeklindeki dördüncü bendinde de görüldüğü üzere Fethî Efendi “seyrân” kelimesini, aşk yolunu yol edinmek anlamında kullanmaktadır ki buna rahatlıkla seyr ü sülûk diyebiliriz.

Fethî Efendi bu hikâyeyi “seyrân” kelimesiyle takdîm ettiğine ve metin şeklen otobiyografik bir anlatı olduğuna göre kendisi de hakîkî aşka tâlip olan bir sâliktir. Bu yaklaşımın kat’î sûrette isbâtı mümkün değilse de hikâyenin başlığı ile muhtevânın mütekabiliyeti bu okumayı destekler mâhiyettir. Kaldı ki Fethî Efendi, Halvetiyye’nin Uşşâkîlik kolundan müstahlef bir sûfidir ve büyük ihtimâlle kendi nefsinde tecrübe ettiği mânevî terbiye metodunu bu yolun tâliplerine akılda kalıcı ve etkili biçimde hikâye etmek istemiştir. Risâlenin sonundaki istinsâh kaydında eserden, “reh-nümâ-yı hakîkat”⁴¹ şeklinde bahsedilmesi de bu tahmîni destekler mâhiyettir. Hikâyede belli bir merâtip seyrini tâkip ederek “sadâ” olarak isimlendirilen rehberin etkili yönlendirmelerle çizdiği yol, bir Hakk’a vuslat yoludur. Dolayısıyla dili, üslûbu

³⁹ “Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk’a erme yeteneğini kazanmak için nefsinin dünyâ kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsinin ve rabbini bilmesidir. Tasavvuf yoluna girmek yani sülûk yapmak isteyeneye ‘tâlip’, yolun başlangıcında olana ‘mübtedî’, bu yolda mesafe katedene ‘sâlik’ (ehl-i sülûk), yolun sonuna ulaşana ‘müntehî’ denir. Sâlik mübtedî ile müntehî arasındaki mertebedir.” Bk. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

⁴⁰ Gökbel, *Bozdoğanlı Fethi*, 38. Bendde yer alan “künc” kelimesinin “genc” olarak okunması anlam bakımından daha uygun görülmüş, imlâda da Gökbel’e bağlı kalınmamıştır.

⁴¹ “Bir *Âşıkın Seyrânı* nâmındaki bu reh-nümâ-yı hakîkati Hüsâmeddîn-i Uşşâkî şeyh[i] Mustafâ Sâfi Efendi kuddise sirruhu’s-sâmî hazretlerinin bir yerden istinsâh ettiği nüshadan istinsâh olunmuştur.” (Mustafa Fethî, *Bir Âşıkın Seyrânı*, 129.) şeklindeki kayıt bu risâlenin Uşşâkî muhîtinde rağbet gördüğüne bir delil teşkil eder. Mustafa Sâfi Efendi (v. 1926) Uşşâkî meşâyıhından olup *Sefîne-i Evlîyâ* müellifi Hüseyin Vassâf Efendi’nin de mürşididir.

ve hâssaten ayrıntılı kurgusu yönüyle edebî bir metin olan *Bir Âşıkın Seyrânı*'nı, başlıkta yer alan âşık ve seyrân kelimelerinin tedâîleri üzerinden bir seyr ü sülûk hikâyesi olarak okumak mümkün hâle gelmektedir.

Bir seyr ü sülûk hikâyesi olarak *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın hangi mânevî terbiye metoduna paralel seyrettiğini, hangi yöntemle kâmilten örtüştüğünü tespit edebilmek ise esasta tasavvuf sâhası uzmanlarının karar verebileceği bir keyfiyettir. Burada sadece “etvâr-ı seb’a” ve “letâif-i hamse” terkipleriyle anılan ve seyir bakımından birbirleriyle hem müşterek hem farklı incelikler içeren iki mânevî terbiye yönteminin mevcut olduğunu, bunlara ilâveten bir de “nazar-sohbet” metodu bulunduğunu hatırlamakla iktifâ edebiliriz. Müellifin mensûbu bulunduğu Uşşâkîlik tarikatındaki seyrân u sülûk usûlünün etvâr-ı seb’a adıyla bilinen nefis terbiyesi yöntemi üzerinden ilerliyor olması, bu metin için etvâr metodunu öncelikli hâle getirmektedir.

Tasavvuf edebiyâtı sâhasında etvâr-ı seb’a etrâfında geniş bir literatür mevcuttur.⁴² Hattâ bu risâlelerden biri Fethî Efendi'nin mürcidi olan Muhammed Tevfik Efendi'ye (v. 1864) nispet edilen *Etvâr-ı Sûfiyye* adlı eserdir.⁴³ Fethî Efendi'nin sâliki olduğu tarîkata ve yaşadığı döneme âit olması bakımından benzerleri arasında öncelik verdiğimiz bu metinde de sâir etvâr-ı seb'a risâleleri gibi nefis-i emmâreden başlayıp nefis-i kâmileye kadar nefsin yedi mertebesi belli başlı özellikleriyle tanıtılmaktadır. Ayrıca her bir mertebede sâlikin görebileceği rüyâlar ve bu rüyâlara dâir büyük velîlerin kayıtlara geçmiş olan tâbirlerinden örnekler sunulmaktadır.⁴⁴ İçerik bakımından söz konusu eser ile *Bir Âşıkın Seyrânı* arasında bire bir paralellik kurmak kolay değildir. Çünkü *Bir Âşıkın Seyrânı* etvâr-ı seb'ayı konu eden manzûm veya mensûr eserlerde olduğu gibi doğrudan nefis mertebelerinin temel kavramları ve tezâhürleri üzerinden ilerlememekte, bir tür şahsî seyir tecrübesi sunmaktadır. Hikâyenin asıl kahramânı olduğunu farzettığımız Fethî Efendi eserinde en genel hatlarıyla seyr ü sülûk çerçevesine bağlı kalmakla birlikte, özelde husûsî sergüzeştini

⁴² Türk edebiyâtında “etvâr-ı seb'a” literatürü için bk. Necdet Şengün, *Kuloğlu Şeyh İlyâs Etvâr-ı Seb'a* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2015), 21-37.

⁴³ *Etvâr-ı Sûfiyye* adındaki bu eser üzerinde bir yüksek lisans tezi (Fatma Şengül, *Uşşâkîlerde Etvâr-ı Seb'a* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009) hazırlanmıştır. Fakat bu metnin Fethî Efendi'nin hilâfet aldığı Muhammed Tevfik Efendi'ye değil, yine Tevfik Efendi'nin halifelerinden olan şeyh Ömer Hulûsî Efendi (v. 1868)'nin halifelerinden Muhammed Emîn Tevfik et-Tirevî (v. 1913)'ye âit olduğu ileri sürülmektedir. Bk. Şengün, *Kuloğlu Şeyh İlyâs Etvâr-ı Seb'a*, 34.

⁴⁴ Fatma Şengül, *Uşşâkîlerde Etvâr-ı Seb'a*, 86-132.

kendi bütünlüğü içerisinde aktarmaktadır.

Bir Âşıkın Seyrânı şahsî mânevî tecrübe aktarımı olarak okunduğunda, mânevî tecrübelerin kaydedildiği başka benzer tasavvufî metinlerin varlığını hatıra getirmektedir. Meselâ Aziz Mahmûd Hüdâyî hazretleri (v. 1628) kendi mânevî hâllerinden bir kısmını Arapça kaleme aldığı *Tecelliyât* adlı eserinde bir araya getirmiş, böylece Celvetiyye tarikatında bu kabil tecellîlerin yazılması gelenek hâline gelmiştir.⁴⁵ Burada tecellî, “sâlikin gönlüne gaybdan ses veya görüntü yoluyla bilgilerin gelmesi” anlamında bir ıstılâh⁴⁶ olarak kullanılmıştır. Böyle olunca, tecellîler ile *Bir Âşıkın Seyrânı*’nda anlatı boyunca devâm eden “sadâ” olgusu arasında paralellik kurma imkânı ortaya çıkmaktadır. Bu dikkatle söz konusu türün en tanınan örneklerinden olan *Tecelliyât*’a bakıldığında Hz. Hüdâyî’nin, kalbine doğan ilhamları, kalp gözüyle gördüğü olayları ve gâibden gelen sesleri ay, gün ve sene belirterek kaydettiği görülür.⁴⁷ Yine bu tarz metinlere bir örnek olmak üzere Fethî Efendi’nin de sâliki olduğu Uşşâkî yoluna mensup sûfilerden Hüseyin Vassâf Efendi (v. 1929)’nin seyr ü sülûku sırasında yaşadığı mânevî hâlleri ayrıntılı şekilde kaydettiği *Vâkıât* adlı bir risâlesi vardır⁴⁸ ve türün son örnekleri arasında yer almaktadır. Gerek Hz. Hüdâyî’nin

⁴⁵ *Tecelliyât*’ın nüshaları, şerhleri ve muhtevâ değerlendirmesi için bk. Necdet Tosun, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Tecelliyât İsimli Eseri ve Tasavvufta Rûhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005* (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006), 1/225-227.

⁴⁶ Benzer mânâyı ifâde etmek üzere kullanılan başka tasavvuf ıstılahları ve aralarında Gazzâlî’nin *el-Munkizü mine’-d-dalâl*’inin de sıralandığı türün diğer örnekleri için bk. Tosun, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Tecelliyât İsimli Eseri ve Tasavvufta Rûhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği”, 224.

⁴⁷ Hz. Hüdâyî’nin *Tecelliyât*’a benzeyen bir başka eseri *Vâkıât*’tır ve bu eser de bir tür sûfî güncesi mâhiyetinde olup burada *Tecelliyât*’tan farklı olarak rüyalar kaydedilmiştir. Bk. Tosun, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Tecelliyât İsimli Eseri ve Tasavvufta Rûhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği”, 225. *Vâkıât* adlı eser sâdece rüyalar ve tâbirlerinden ibâret olmayıp Aziz Mahmûd Hüdâyî’nin Hz. Üftâde (v. 1580)’nin sohbetlerine dâir tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Eserin son kısmı üzerinde bir çalışma için bk. Hacer Ekici, *Vâkıât-ı Hüdâyî’nin Tahlil ve Tahkiki* (1 Rabîu’l-âhîr-9 Şevvâl/987) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2017).

⁴⁸ Mürşidi Mustafa Sâfi Efendi’nin emri üzerine kaleme aldığı bu risâlede Vassâf, 1923-1927 yılları arasında görmüş olduğu altmış dokuz vâkıayı ki burada vâkıa yakaza hâlinde ve rüyâda görülenler anlamındadır, târihleriyle kaydetmiştir. Eser hakkında bilgi için bk. Abdullah Taha Orhan, *Hüseyin Vassâf’ın Vâkıât İsimli Eseri* (Metin ve İnceleme) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2012). Bu türün bir başka örneği yine Uşşâkîlik yolu sâliklerinden Yemez-zâde Süleyman Rüşdî (v. 1834)’ye âit bir risâledir. *Risâle-i Beyânü’l-Vâridât* adlı manzûm-mensûr eserinde Süleyman Rüşdî, mürşid-i kâmil arayışını, intisâbını ve nâil olduğu mânevî nimetleri hikâye etmektedir. Hem bir sûfî günlüğü hem etvâr-ı seb’â metni olan bu risâlede geçilen mânevî mertebeler “kale fethetmek” istîâresi üzerinden anlatılmaktadır. Risâlesinin tam metni ve değerlendirilmesi için bk. Necdet Şengün, *Yemez-zâde Süleyman Rüşdî ve Bilinmeyen Eserleri* (İstanbul: Okur Akademi Yay., 2020), 50-51, 183-202.

gerekse Vassâf Efendi'nin birer sûfî günlüğü mâhiyetindeki metinleri ile *Bir Âşıkın Seyrânı* arasında ilk bakışta birer seyr ü sülûk hâtırâtı olmaları bakımından irtibat kurmak mümkün görünse de Fethî Efendi'nin risâlesi, baştan sona bir plan çerçevesinde seyreden yekpâre hüviyeti ile bu kabil tasavvufî metinlerden ayrı bir yerde durmaktadır. O, tecrübe ettiği farklı hâller ve makamlardan kesitler sunmak yerine hakîkî aşkın önce tâlibi sonra nâili/vâsılı olarak ikmâl ettiği şahsî mâcerâsını tâkip edilebilir tekâmül seyri içerisinde hikâye etmeyi tercih etmiştir. Bunu yaparken de Attâr'ın *Mantıku't-tayr*, Nev'î'nin *Hasb-i Hâl* ve Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk* mesnevîlerinde olduğu gibi form bakımından nazmı, tarz bakımından alegoriyi değil; bir şâir olmasına rağmen nesri ve ben anlatısını tercih etmiştir. Böylece *Bir Âşıkın Seyrânı* hem bir tasavvuf metni hem de bir edebî metin olarak okunabilmekte, fakat herhangi bir edebî tür ve tasavvuf metni ile tam bir müteakabiliyet göstermemektedir. Bu husûsiyeti ise eseri her anlamda özgün kılmaktadır.

5. *Bir Âşıkın Seyrânı*: Nüsha Tavsîfi ve Metin Aktarımı Hakkında

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz tek nüshası,⁴⁹ Süleymâniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Koleksiyonu, nr. 284'te kayıtlı 130 sahîfelik bir yazma mecmûanın 97-129. sahîfeleri arasındadır. Mecmûaya hem sahîfe numarası hem de düzensiz olarak varak numarası verilmiştir. Yeşil meşin ciltli mecmûa çizgili bir defter şeklindedir. Her sahîfede on dokuz satır vardır. Siyah mürekkeple rik'a hattıyla yazılmıştır. Farklı metinler içeren mecmûada eser isimlerine ve ara başlıklara dikkat çekmek için yer yer kırmızı kalemle çizgiler çekilmiştir.

Mecmûanın başında, "Arabî, Fârisî ve Türkî ba'zı risâlelerden müntehab vahdet-i vücûda dâir risâle-i mühimme-i latîfdir. [1]" ibâresi vardır. Mecmûanın bir fihristi yoktur. *Bir Âşıkın Seyrânı*, mecmûadaki son risâledir. Risâle imlâ bakımından tashîh görmüştür.

Mecmûada istinsah târihi ve müstensihin ismi mevcut değildir. Fakat bu risâlenin sonunda, "*Bir Âşıkın Seyrânı* nâmındaki bu reh-nümâ-yı hakîkati Hüsâmeddîn-i Uşşâkî

⁴⁹ *Bir Âşıkın Seyrânı*'nın başka bir yazma nüshadan alınan fotokopisi, Hâfız Kadir Erbaşı (v. 12.11.2020) beyefendinin husûsî kütüphanesinde bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesi öğrenmek isteyenlere elifbâ tâliminden sonra bu risâleyi okuttuğu bilinen Erbaşı, dostumuz olan bir talebesi aracılığıyla bize de bir fotokopi lutfetmiştir. Tertip olarak bire bir aynı olan bu fotokopi nüsha ile burada tam metnini verdiğimiz metin arasında bazı imlâ farklılıkları ve mânâyı değiştirmeyecek ölçüde müterâdif kelime kullanımından kaynaklanan diğer bâzı farklılıklar mevcuttur. Orijinaline ulaşamadığımız bu nüsha, fotokopi olduğu için metin karşılaştırma yoluna gidilmemiştir.

şeyh[i] Mustafâ Sâfi Efendi kuddise sirruhu's-sâmî hazretlerinin bir yerden istinsâh ettiği nüshadan istinsâh olunmuştur. [129]" şeklinde bir istinsah kaydı vardır.

Metin günümüz alfabesine aktarılırken transkripsiyon işâretleri kullanılmamış, doğru telaffuzu sağlamak için bütün uzun sesler ve kalın sesler gösterilmiş, gerekli yerlerde ayn ve hemzeler vurgulanmıştır. Yazmada çok sayıda ve düzensiz olarak kullanılan noktalama işâretlerine bağlı kalınmamış, metni anlamaya yardımcı olmak üzere sadece nokta, virgöl, soru ve tırnak işâretleri kullanılmıştır. Alışlagelen usûl üzere sahîfe numaraları ve sâir ilâveler köşeli parantez [] içerisinde eklenmiş, imlâ hatâsı olarak görülen az sayıdaki harf ve hece fazlalığı parantez içerisinde () alınmış, okunuşundan emin olunamayan kelimelerin yanına parantez içinde soru işâreti (?) konulmuştur. Metin içerisinde konunun seyrine göre yerleştirilen "fasıllar" kalın harflerle belirginleştirilmiştir.

6. Bir Âşıkın Seyrânı: Metin

[97] Bismillâhirrahmânirrahîm

Birinci Fasl

Küçük yaşımdan beri güzelleri severim. Bir hiss-i şehvetle mütehassis olmaksızın güzel yüz beni cezbeder. Sebebini suâl ederseniz tamâmıyle ben de bilmem, lâkin bir günele tesâdüf ettiğim zamân garîb bir neş'e duyarım, kalbimde darabât-ı şedîde hâsıl olur, rûhum ihtizâza gelir. Bir cihetden acıklı ser-güzeştlere, hande-âver vak'alara dûçâr oldum, dostlardan âzâr işitdim. Bunlardan hiç biri tab'ımı değışdirmedi. O ahvâli benden ref' ü def' edemedi.

Benim hamûrum aşkla yoğrulmuş olacak ki aklım fikrim hissime dâimâ aşkdır, yegâne ümîdim aşkdır. Cenâb-ı Hak'dan gece gündüz niyâzım da budur, müstağrak-ı bahr-i aşk olarak ile'l-ebed gavta-hor olmak, [98] bâde-i aşkla sermest ü medhûş kalarak hiç ayılmamak isterim. Lâkin bu saâdete nasıl ermeli, bu makâmı nasıl bulmalıdır.

İkinci Fasl

Bir akşam meşâgil-i yevmiyye ile zihnim fevkalâde yorulmuş, vücûdumu bir rehâvet istîlâ etmiş idi. Hânemde oturamadım, kendimi ovalara sahrâlara doğru salıverdim. Akşamın hüzn-engîz olan letâfeti, çayırkların şukûfe-zârların tarâveti, biraz aklımı başıma getirdi. Zihnimde rûhânî, kalbimde câvidânî bir küşâyış ve hassâsiyyet peydâ oldu.

Bülbüllerin terennümâtını, kurbağaların nağamâtını dinleyerek pîş-i enzârıma çıkan nâ-mütenâhî sahrâlara doğru yürümeye başladım. Yürüdükçe yolun letâfeti artıyor, manâzırın zarâfeti derûnuma inşirâh veriyordu. Zevk ü sürûrum öyle bir dereceye geldi ki her ne tarafa baksam bir başka neş'e, her neyi görsem dîger neşve [99] hissederdim. Mini mini bir ormanın kenârından geçiyordum, yek-dîgeriyle muânaka ederek gülüşüp oynayan [bir] sürü genç kızlar ile civân delikanlılara rast geldim. Kızlar hûrîlere gıpta-bahş olacak derecede güzel, nev-civânlar ise hakîkaten bî-bedel idi. Gaşyoldum, bir kenâra durarak kudret ü kuvvet-i ilâhiyyeye hayret etdim. Hâsılı bu anda hissettiğim ahvâlîmin ta'rif ve tavsîfi müşkildir.

Çünkü ben de tamâmıyla anlayamıyordum. O hâlde dedim ki, yâ Rab bu ne hâldir? Bu güzellikler hep senin hüsn-i mücerredin, bu câzibeler hep senin câzibe[-i] rahmâniyyetin değil midir? Böyle olduğu hâlde şu bendeki hâle aşkdan başka bir isim verilebilir mi? Hayır bu hâl aşkdır, muhakkak aşk-ı ilâhîdir ki beni teshîr ediyor, böyle gayr-ı ihtiyârî beni güzellere doğru çekiyor. Evet bu aşkdır, aşk-ı hakîkinin kendisidir.

Bu aralık nereden geldiğini bilemediğim bir sadâ, [100] “Ey yolcu aldanıyorsun, yolundan kalıyorsun, senin aşk ile ne münâsebetin var? Aşk denilen hâlet-i lâ-yezâl, ol ma'sûka-i bî-misâle âiddir ki kadîm, ezeli, ebedîdir. Güzellik, gençlik [gibi] cüz'î bir zamânda tebeddül eden ahvâlîn muvakkat bir câzibesinden aşk hâsıl olur mu? Ne cehâlet, ne büyük gaflet.”, dedi.

Ben hemân başımı sadânın geldiği cihete çevirdim fakat hiç birşey göremedim. Yalnız ufukda hafif bulutların arasında yuvarlanmakta olan kamerin parlak çehresi bana tebessüm eder gibi görünmekte idi.

Mea-hâzâ boşluğa doğru suâl etdim ki, “Ey beni îkâz eden sadâ, ben Allâhu azîmü's-şândan yalnız aşk istiyorum, başka bir şey talep etmiyorum, aşk denilen ankâyı nerede ve nasıl bulurum, biliyor isen Allah teâlâ rızâsı için bana öğret, zîrâ ben pek ziyâde muztarib bir hâldeyim”, dedim.

[101] Sadâ, “Evet biliyorum, aşkı bulmak hem pek güç hem de pek kolaydır. Pek güçdür, zîrâ evvel emirde ma'sûku tamâmen bilmek, sonra iyice müşâhede eylemek ve daha sonra ünsiyet etmek ve âşık olmak lâzımdır. Pek kolaydır, çünkü ma'sûk sana o kadar yakındır ki bilmek için sormak, görmek için aramak lâzım değildir.”

Ben, “Amân ne söylüyorsun, ben[im] bunca senelerden beri talep eylediğim, ele geçiremediğim, ümîd kesdiğim aşk bu vecihle elde edilebilir mi?” Sadâ, “Ma'sûk-ı hakîkîye kâsem ederim ki, evet”.

Ben, "Bu hâlde o kadar yakın olduğunu söylediğiniz mahbûbu lutfen bana gösterir misiniz?" Sadâ, "Mahbûb sana o kadar yakındır ki göstermek için şahs-ı dîgerin araya girmek ihtimâli yoktur."

Ben, "Yâhû, yalan mı söylüyorsun, yâhûd muammâdan bahis mi ediyorsun? Ne dediğini anlayamıyorum." Sadâ, "Hakkın var anlayamıyorsun, yâhud sana [102] anlatmayı bilemiyorsun. Yoksa kasem ederim hâşâ ben yalancı değilim, sözüm de hiç muammâ değildir."

Ben, "Bu da tuhaf, sözünü bana anlatmayan da kim oluyor?" Sadâ, "Mahbûbunu sana bildirmeyen göstermeyen, rakîbindir."

Ben, "Amân deme, o rakîb kim? Nerede, bâri onu göster de cezâ-yı sezâsını vereyim. Mâdâm ki o bana mahbûbumu göstermiyor, ben ona dünyâyı kaç bucak olduğunu göstereyim." Sadâ, "Onu bilemez ve göremezsin."

Ben, "Acabâ ne için?" Sadâ, "O da sana mahbûbun gibi yakındır da onun içündür."

Ben, "Artık sen çok oluyorsun, öyle şey mi olur." Sadâ, "Evet tamâmıyla hakîkati söyledim, öyledir."

Ben, "Dur öyle ise tekrâr edeyim sen dinle, acabâ ben mi yanlış anladım? Evvelâ mahbûbu görmeden aşk nedir bilinmez, öyle mi?" Sadâ, "Evet, gayet tabîi."

[103] Ben, "Pek güzel. Sâniyen, mahbû[b] pek yakın olduğu-çün kimse araya girüp gösteremez, herkes kendi görmek lâzımdır, değil mi?" Sadâ, "Pek doğru."

Ben, "Hâlbuki insân kendisi baksa da onu göremezmiş, çünkü ara yerde onun gibi gâyet yakın olduğundan bakmakla görülemeyen bir rakîb varmış, öyle mi?" Sadâ, "Tamâmıyla öyledir."

Ben, "O hâlde me'yûs olayım, demek ki ben aşk lezzetini duyamayacağım." Sadâ, "Bilakis ben sana o lezzeti duymak için bi-izn-i Hudâ delîl olacağım. Eger benim sözlerimi dinleyüp mûcibince hareket edersen be-heme-hâl mahbûbuna vâsıl olursun."

Ben, "Amân aşku'llâh hürmetine, bana ta'lîm et. Her hâlde emrinize tevfik-i hareket etmek üzere söz veriyorum." Sadâ, "Şimdi yoldaş, aşkı ve mahbûbunu bir müddet-i muvakkate için aklından çıkar. Evvelâ sana mahbûbuna [104] vusûle mâni' olan zâtla meşgûl ol."

Ben, “Âh, o hâini bulabilseydim, hemân öldürür[d]üm.” Sadâ, “Sana şimdi söyledim, o zât sana pek yakın olduğu için onu öldürür isen kendin de berâber ölürsün. Binâen aleyh öldürmeye gelmez, yalnız onu zarar vermeyecek hâle koymak lâzımdır.”

Ben, “Onu bu hâle koymanın çâresi nedir?” Sadâ, “Acele etme söyleyeceğim, onun evvel emirde zâtıyla uğraşmamalı, hattâ sıfâtına da karışmamalı, ef’âlinde başlamalı. Evvelâ ef’âlini birer birer bitirmeli, sonra sıfâtını birer birer ifnâ etmeli, daha sonra zâtını yakalayup münkâd etmeli. Anladın mı?”

Ben, “Anladım, lâkin onun ef’âlini, sıfâtını nasıl bulma[1].” Sadâ, “Cânım size söylemedim mi ki, o sana pek yakındır, onun ef’âli senin ef’âlin gibidir. Şu hâlde kendi ef’âline dikkat et, onun fiillerinden olduğunu anla[r]san o fiili terk et, bir daha işleme. İşte bu kadar.”

[105] Ben, “Pek güzel, onun ef’âli hangi fiillerdir, bâri onları söyle ki işlemekten ictinâb edeyim.” Sadâ, “Hâ, şimdi yola girdin. Onun fiilleri bir kerre şer’an memnû olan fiillerdir, livâta, zinâ, sirkat vesâire gibi. Sâniyen, yalan söylemek, hiddet etmek, mahlûkâtdan birini rencide eylemek, senden talep edilen şeyi ısgâ etmemek gibi kavâid-i insâniyye ve ahlâkiyyeye muhâlif ef’âldir.”

Ben, “Pek a’lâ bu andan i’tibâren başlıyorum.” Sadâ, “Haydi Cenâb-ı Hak yolu âsân eylesün. İşte sana bir anahtar ki gizli hazîneyi açar. Bir kere kenz-i mahfiyi bulursan mahbûbunun aşkına visâl mümkündür, inşâallâhu teâlâ.” dedi. Sadâ kesildi.

Üçüncü Fasıll

Ben hayrân ser-gerdân nereye gideceğimi bilmeyerek sahrâlara daldım. Yâ Rab şimdiye kadar ben [106] kendimi âşık zannedirdim, meğer değilmişim. Mahbûbumu biliyorum, görüyorum kıyâs ediyordum, hâlbuki aldanyormuşum, bu ne sırdır? Gerçi anahtarı elde ise de acabâ hazîneye vusûl müyesser olacak mı? Ve mine’llâhî’t-tevfîk.

Haydi yürüyelim. Gidiyordum, kâh ferah-fezâ yerleri görüp eğleniyordum, kâh hüzn-engîz mahallere gelüp me’yûs olarak ağlıyordum. Ba’zan korkuyordum, ba’zan da mütesellî oluyordum. Lâkin o sadânın emrini hiç unutmayup şu bana rakîb olan zâtın yine benden sudûr eden ef’âline gâyet dikkat ederek bir kere benden sudûr eden fiilin bir daha tekrâr etmemesi için gayret eyliyordum. Lâkin ne garîb. O zât hakîkaten bana ne kadar mülâhık imiş. Kötü fiillerini bir daha yapdırmayım diyerek ne kadar gayret ve cehd ediyordum, ne kadar sıkılıyorum bilerseniz. O fiiller hep benden sâdır olduğu, ben de onların benim fiilim olmadığını, bana o ser-keş rakîbin yapdığını

bildiğim hâlde yine icrâsına mâni' olamıyor[um]. Tekrâr ediyor, dâimen [107] dâimâ tekrâr ediyor. Lâkin ben de isrâr edeceğim, sebât edeceğim, o rakîbe o fiiler[i] yapdırmayacağım.

Dördüncü Fasıl

Şimdi işim gücüm o rakîbe ef'âl-i kabîhasını işletmemek için çalışmaktan ibâret olup hem yola devâm ediyorum, hem de ef'âlimi tedkîk ediyorum. Ba'zı kere ümîdim munkatı' olup kendimi lev m ediyorum. Mütemâdiyen Cenâb-ı Hakk'a niyâz eyliyorum.

Yâ Rab, işbu bed-mâye-i rakîbin fiillerinden beni kurtar diyorum. Ba'zan da zamân-ı icrâsında bir iki fiiline mâni' oluyorum. O hâlde memnûn ve mütesellî kalıyorum. Bu minvâl üzere ne kadar yürüdüğümü bilemem, bir aralık bana bir hâl oldu, fikrime bir parlaklık geldi. Dikkat etdim bakdım ki bana o fiilleri işleten zâtı göremiyorsam da o fenâ fiillerin esbâbını anlayabiliyordum. Amân evet anlıyordum, hattâ anladım bile. Ya'nî bende görünen ba'zı sıfatlar var ki o fenâ fiillere onlar [108] sebep oluyor.

Yine o sadâ, "Âferîn tebrîk ederim, işte o sıfatlar rakîbin sıfatlarıdır, ef'âlini soydun sıfatlar üryân kaldı. Şimdi gayret et ki birer birer sıfatlarını da mahvetmek için gayret et." dedi. Ben, "Amân bir söz daha, o herîfin sıfatları hangileridir? Söyle ki bulabileyim." Sadâ, "Meselâ zinâya sevk eden şehvet, sirkate meyl etdiren hurs u tama', hiddeti îcâb etdiren gadab. Velhâsıl buhul, gıybet, hased, kizb gibi sıfatlardır."

Sadânın geldiği tarafa "*semi'nâ ve ata'nâ*"⁵⁰ diyerek ser-fürû etdikden sonra yola devâma başladım. Şimdi dûçâr olduğum ahvâli, hissettiğim lezzeti ta'rîf pek güçdür.

[Beşinci Fasıl]

Maamâfih gayret ziyâdeleşti, cesâretim arttı, sahrâların şekli değişti. İki ırmak kenârını ta'kîb ederek yürüyorum, bu ırmakların birinden [109] gâyet sâf berrâk bir su akıyor, dîgerinden bulanık kirli su cereyân ediyordu. Artık kendimi lev m etmez oldum. Ba'zan idrâkim ferâsetim ziyâdeleşiyor, bilmediğim şeyleri düşünmeksizin anlayıveriyorum. Ba'zan da dûçâr-ı vesvese olarak müteessir müteellim oluyorum.

Hülâsa, rakîbin sıfatlarını birer birer def' etmeğe başladım. Anladım ki herhangi sıfatı izâle edersem onun fiilinden halâs olmuş oluyorum. Ne kadar da kolay imiş, eğer

⁵⁰ "İşittik, itâat ettik...": Bakara sûresi, 2/285.

fiilleri ifnâ ederken bu ahvâli bilmiş olsaydım hîç fiilleri[yle] uğraşmaz, doğrudan doğruya sıfâtına hüçûm ederdim.

Amân Yâ Rab, aldaniyorum, hem de rakîbin ucub sıfatın[d]a boğuluyorum. Öyle ya, “evvelce bilemiyordum şimdi biliyorum” demek, ucub tefâhur enânîyyet kendini beğenmek değil mi? Ben o fiillerle uğraşmak sâyesinde sıfatların esrârına dest-res olmuş iken bu hâli bilmemek nânkörlük olmaz mı? Lâkin bu def’a elimden kurtulamazsın, yakalarım. [110] Kibri, ucub, buhlü hep atıyorum.

Altıncı Fasıl

Böyle sıfât ile meşgûl olarak ne kadar gitmiş olduğumu bilemem. Bir aralık uykudan uyanır gibi bir hâle giriftâr oldum, gözlerimi açdım, bana müşâhebeti bulunan bir zâtın benimle berâber olduğunu gördüm, hayret etdim. Korkuyor muyum, hayır. Bu zât benim senelerden beri aradığım, sıfâtı ef’âli ile uğraşdığım rakîbim olacak. Evet bak, ne kadar hiddet ve şiddete, darb u kıtâle hâzır, ne derecede kibirli, hasûd, tama’kâr bir zât. Lâkin benden korkuyor, titriyor.

Dedim şununla biraz konuşayım, “Sen benden korkuyor musun? Öyle halîm bir zâta benzemediğin hâlde pek sâkin duruyorsun.” Rakîb, “Evet korkuyorum, çünkü beni tekdîr ediyorsun, her bir hareketimi gözünden bırakmıyorsun, istediklerimden mahrum ediyorsun. Ben de bi’z-zarûre emrinize itâat ediyorum, ne yapayım.”

Ben, “Seni serbest bırakırsam yine eski [111] çapkınlığa avdet eder misin?” Rakîb, “Ol dakıkada, çünkü cibilliyetim budur.”

Ben, “Seni utanmaz seni, dur bağlaya[yı]m da öğren.”

Yedinci Fasıl

Rakîbi de kuyûda rabt etdim. Lâkin ben onunla konuşurken dikkat edememişim, sahrâları beyâbânı bırakarak cennet-âsâ bir bâğ-zâra girmişim. Kulağıma ma’hûd sadâ yine geldi, “Nasıl, rakîbini gördün mü?” diyordu.

Ben, “Evet gördüm, bağladım.” Sadâ, “Demek ef’âlini bilirsen sıfâtını bulmak, sıfâtını bulursan zâtını görmek mümkün imiş, ben yalan söylememişim öyle mi?”

Ben, “Estağfirullâh, söylediklerin tamâmıyla hakîkat imiş, teşekkürler ederim.” Sadâ, “Ben de gayretinizden dolayı seni takdîs ederim. Mâdâm ki rakîbin aradan çıktı, aşka, mahbûbuna visâl kolaylaştı demektir.”

[112] Ben, “Amân aşk neredesin. Artık rakîb gitdi lutf u kerem ile arz-ı dîdâr et, bundan ziyâde tahammülüm kalmadı. Takarrub ümîdi ziyâdeleştikçe iştiyâkım

artıyor, merhamet.” Sadâ, “Bîçâre acemi yolcu, telâş etme. Daha yarısı yola gelmedin.”

Ben, “Ne söylüyorsun, yarısı yola gelmedim mi? Şimdi dîvâne olacağım, sen dememiş mi idin ki rakîbini bulur bağlarsan mahbûbunu görürsün. İşte dediğini yaptım şimdi bana yarısı yoldasın demek ne oluyor?” Sadâ, “Biraz me’yûs oldun biliyorum, ammâ ne çâre ki sözüm hakîkatdir, henüz yarısı yola gelmedin.”

Ben, “O hâlde daha görülecek, ifnâ edilecek zât mı var?” Sadâ, “Evet mahvedilecek zât var.”

Ben, “Amân yâ Rab, o zât kim?” Sadâ, “Sen.”

Ben, “Ben mi? Benim ne kabâhatim var. [113] Ne kötü fiilim, ne de mezmûm sıfatım var. Ben mahvolursam sonra aşkı mahbûbumu nasıl bulurum?” Sadâ, “Evet gerçi rakîbin def’ oldu, binâen aleyh senden artık kötü fiiller, fenâ sıfatlar sudûr etmez. Lâkin birçok ef’âl-i hasenelerin, sıfât-ı cemîlelerin var. Bunlardan başka bir de benlik var. Cân var iken cânân ele girmez yoldaş haydi ef’âlden başla.”

Ben, “Benim fiillerim ne gibi şeylerdir, onları söyle bâri.” Sadâ, “Söyledim ya ef’âl-i hasene, zahmet çekene acımak, fakîr olana atâ etmek, aç olana nafakanı vermek gibi şeyler.”

Ben, “Buna aklım hiç ermedi. O hâlde rakîbi niçün tepeledik. Sana i’timâdım var, bî’t-tecrûbe anladım ki yalan söylemiyorsun. Evvelce olsaydı bu sözü tutmak ihtimâlî yok idi.” Sadâ, “Evvelce sana böyle söz söylenemezdi ki. Şimdi bana i’timâd etmekde hatâ yoktur, rakîbi tepelemek de fenâ fiil ve sıfatlardan kurtulmak içündür. Şimdi ben sana [114] fenâlık yap demiyorum, iyilik etme diyorum. Gel sana bir suâl sorayım. İyiliği sen ne için işleyecekdin?”

Ben, “Min indi’llâh sevâb kazanmak için.” Sadâ, “Şu sevâbı ne yapacaksın? Ben seni aşk arıyor zannediyordum.” dedi. Benim hayretim karşısında ilâveten dedi ki, “Yoldaş, bu mes’ele gâyet dakîk ve rakîkdir. Bu ciheti çok hatır-nâkdir. Ayağını sürçersen girdâba düşersin. Haydi Allâh teâlâ hidâyet ve selâmet versin.”

Sekizinci Fasl

Şaşkın bir hâlde, artık fenâlık zâten yapamayacağım. *Müsteînen bi’llâhi teâlâ* yola revân oldum. İçinde bulunduğum gülistânı ta’rîf ve tavsîf pek müşkildür. Revâyih-i tayyibe neşreden güller, sünbüller, envâ’-ı şukûfeleriyle tezyîn olunmuş çemen-zârlar meşâma lezzet, enzâra revnak vermekte, hôş-elhân bülbülleri nağamât-ı gûnâ-gûn ile terennüm etmekte idi. Kendimi de o kuşlar meyânında tâir zannetmekte, bahâr kelekleri gibi bir çiçekden dîger bir çiçeğe [115] atlayarak pür-neşe çırpınmakta

idim. Yürüdüm, koşdum, uçdum, neler yaptım, ne delilikler icrâ eyledim bilemem. Velhâsıl ef'âl-i haseneyi terk etmek cidden pek müşkil imiş, bana rakîbin kötü işlerine mâni' olmaktan daha güç geldi.

Bir aralık gördüm ki bir yuvada bulunan birkaç bülbül yavrusunu bir yılan birer birer yutuyor, vâlideleri olan kuşçağız yakın bir dala konmuş pür-telâş şefkat-i mâderâne ile çırpınıyor, feryâd ederek istimdâd ediyor. Bu fecî' manzara karşısında müteessir olmamak kâbil değil. Merhamet ve hissiyâtım galeyâna geldi, o anda bir taş atarak yılanı def', yavruları kurtarmak pek kolay idi. Lâkin pek müşkilâtla sabrettim. Ve Cenâb-ı Hallâk-ı Kerîm'in benden erham olduğunu düşünebildim. Lâkin müteessir olmadım diyemem. Bu gibi ahvâl tekerrür etdikce teessürüm azaldı, bilakis tevekkülüm ziyâdeleşti. Zâhire tatbîk olunursa münâfi-i ahlâk görünen bu gibi hâlât [116] benim enzâr-ı dikkatimi açdı, müşâhedâtımı tezâyüd etdirdi. Bir zamân oldu ki beni ef'âl-i hasene icrâsına sevk eden kuvvetin kendi sıfât-ı hasenem olduğunu anladım. Bu hâle taaccüb etmekte idim. Yine ayn-ı sadâ, tanîn-endâz.

Sadâ, "Ef'âl-i haseneden dahi kurtuldun, sıfât-ı haseneden de kurtulmağa gayret et. Çünkü gıyâbında hasretinde sûzân olduğun mahbûbunun arz-ı dîdâr etmesi inşaallâhu teâlâ karîbdir." dedi. Ben, "Amân, sıfât-ı hasenemden birkaç numûne ta'dâd et, lutf-ı Hak ile gayretim noksân değildir." dedim.

Sadâ, "Sıfât-ı hasenen merhamet, şefkat, semâhat, şecâat, himmet, sadâkat, kanâat gibi şeylerdir." dedi. Ben, "Pek a'lâ, ammâ bunlar benden münselib olursa ahlâkım bozulmaz mı? Sonra âdî, alçak bir âdem olmaz mıyım?"

Sadâ, "Âdî alçak bir âdem olursan ne lâzım gelir?" [117] Ben, "Ne mi lâzım gelir? Nâmuslu kimseler yüzüme bakmaz, sonra beni red ve tahkîr ederler."

Sadâ, "Demek sen hâlâ halk için çalışıyorsun, sonra da aşk-ı hakîkî taleb ediyorsun, öyle mi? Yoltaş bunlara riyâ-yı hafî derler. O sıfatları da atmak lâzımdır. Sözüme i'timâd edersen yol işte." dedi.

Dokuzuncu Fası

Ağlayarak yola devâma başladım. Derûnuma bir âteş yayıldı, te'sîri nereden geldiğini bilemiyordum. Lâkin sıkılıyorum, esvâblarımı birer birer çıkarmağa başladım. Soğuktan müteessir olmuyor[d]um, görenlerden utanmıyordum. Esvâblarıma biraz acır gibi oldum, çünkü her birini tedârik etmek için senelerce sa'y etmiş idim. Harâretin te'sîri beni bir nevi' sekre dûçâr etmiş idi. Nerelerden geçdiğimi fark etmez bir hâlde idim. Zâten menâzır-ı latîfeye artık gözüm alışmış idi. Çemenlerin reng-i hadrâsı

gözlerimi karartıyor, [118] bülbüllerin sadâsı gûşumu tırmalıyordu. Güllerin kokusu aslâ neş'e vermiyordu. Seyrim sür'at peydâ etmişti. Sanki bir kuş ileri cezb ediyordu. İlerledikçe harâretim artıyor, neden olduğunu bilmeksizin iştiyâkım ziyâdeleşiyordu.

Acabâ şems-i münîre mi takarrub ediyordum, bilemem. Rehberimin sözlerini tutuyor, sıfât-ı hasenemi ifnâ ediyordum. Fakat mücâhedenin dahi dîgerlerinden müşkil olduğunu teslîm ederim. Ne kadar zamân geçirdiğimi der-hâtır edemiyorum. Şu kadar anladım ki biraz daha ileri gidersem yanacağım.

Bana bir tereddüd hâsıl oldu, durdum kendime bakdım. Ne gördüm? Tamâmıyla üryân kalmışım, sıfât-ı hasenem elbise-i fâhirem asıl benden değil üzerimde âriyet imiş. Şimdiye kadar ben esvâbımı görüyormuşum da kendimi görmüyormuşum. Evet, şimdi kendimi bildim ve gördüm, mutmain oldum. Güzelliğime hayret etdim.

[Onuncu Fasıl]

Hakîkaten ben güzel imişim. Sübhâna'llâh el-azîm, bu ne letâfet, [119] bu ne ulviyyet. Şimdiye kadar başka mahbûb aradığım ne kadar beyhûde imiş. Demek müddet-i medîdeden beri aradığım mahbûbum ben imişim. Hamden sümme hamden, cânânıma vâsıl oldum. Evet, visâle erdim. Ne garîb şey, bana bir hâl oldu. Ta'rîf edilemez bir neş'eye uğradım. Kendimi güzellerden güzel buluyordum, letâfetime hayrân oluyordum. Nihâyet kendime âşık olmayam mı.

Ey şimdiye kadar yana yakıla aradığım aşk, sen bende imişsin. Ey firâkıyla sûzân olduğum mahbûbum, sen ben imişsin. Zevkimden bayılacağım, neş'emden öleceğim, hayretimden dîvâne olacağım. Bu ne hâldir, ben bana âşık olursam kim kime nâz ve kim kime niyâz edecek? Kendi kendime türlü şîvelere, garîb acîb cilvelere başladım. İstirhâmlara, işvelere, girişmelere, tegâfüllere, istiğnâlara nihâyet yok. Amân ne zevk, ne sürûr, ne saâdet, ne hubûr. Bu hâl ne kadar sürdü bilemem, sadâ-yı muazzam zuhûr etdi.

Sadâ, "Ey büdelâ âşık aç gözünü, uyandır cânını. Kendi hüsnünün parlaklığı çeşm-i basîretini kamaşdırmasın. [120] Eğer şems-i tâbân tulû' ederse a'mâ olursun." dedi. Ben toplanarak sordum ki, "Hangi şemsden bahs ediyorsunuz? Bana artık şemsin filânın lüzûmu yok, çünkü aşkıma mahbûbumu buldum. Başka neye ihtiyâcım kaldı?"

Sadâ, "Seni müşrik seni, hâlâ îmâna gelmedin. Aşk taleb eden kendini bilir, kendini görür mü? İşte buna şirk-i hafî derler. Yoldaşım, o mahbûbu terk etmeli yine yola gitmelidir." Ben, "Amân ne söylüyorsun, işte bunu yapamayacağım. Bu kadar sevdiğim bu kadar güzel bulduğum, âşık bulunduğum kendimden, öz mahbûbumdan

nasıl geçerim? Bunun ihtimâli yokdur.”

Sadâ, “O hâlde sen aşk-ı hakîkîden şemme alamazsın.” Ben, “Fesübhâna’llâh el-azîm, yine mi aldandım?”

Sadâ, “evet, yine aldandın.” Ben, “O hâlde ne yapacağız?”

Sadâ, “Mahbûbundan, ya’nî kendindne dahi vaz geçmek lâzımdır.” dedi.

On Birinci Fası

Ben ne hâle ve ne etvâra giriftâr [121] olduğumu idrâk edemeyerekden yine yola revân oldum. Vücûdumu artık büsbütün istilâ eden harâret beni eritmeğe başladı. Âteşin câzibesi gayr-ı ihtiyârî vücûdumu cezb etmekde idi. Cihât-ı sitemi, hattâ yolumu göremez oldum. Kulaklarım işitmiyor, akl ü idrâkim tamâmıyla muattal idi. Havf u hüzn üzerimden mürtefi’, zamân ve mekân mahvolmuş idi. Ben bu hâlet ile ne kadar müddet geçdi, neler zuhûr etdi. Ben nerelerden yürüdüm, kime karışdım, kimi terk etdim. Ölü müyüm, diri miyim? Kulaklarımın te’sîri olmayarak bir aralık sadâ-yı ma’lûmu işitdim.

Sadâ, “Seni mahbûbuna terk ediyorum, e’âli, sıfâtı, zâtı tecellî edecektir. Tecelliyâtın müzdâd olsun. Artık beni arama, bundan ileri gidemem, yanarım. Anahtar sendedir. Kenz-i mahfîye gir, aşkın zuhûr etsin.” diyor idi.

İşte bu sadânın zuhûr ve istimâi akabinde bana bir hâl zuhûr etdi, kendimden külliye geçdim, mahv oldum.

[122] On İkinci Fası

Dağlarda bağlarda, güllerde bülbüllerde, hayvanlarda insanlarda, mekânda zamânda, e’âl-i günâ-gûnda her anda bir şe’n zuhûr ediyordu. Bir emirden, bir fiilden *lâ yuaddü velâ yuhsâ* e’âl zuhûr ederek *dünyâ vemâ fî-hâ* avâlim-i nâ-mütenâhiyede harekât-ı müessirât-ı bî-nihâye hâsıl oluyor, edvâr-ı mütemâdiye ile inkılâbdan inkılâba geçerek envâ’-ı müteaddide, etvâr-ı muhtelif izhârıyla berâber yine fi’l-i vâhîde ric’at ediyordu. Her bir fiilimin zuhûru hafîyy-i hafâsı zuhûr eder, vücûddan adem, ademden vücûda geçer gibi görünür. Hâlbuki ma’dûm mevcûd olamayacağından mevcûd yine mevcûd kalıyordu.

Bu esnâda bir mahbûb-ı muazzam zuhûr etdi ki vech-i münevveri zînet-sâz-ı bezm-i ceberût olmakda, edâ-yı dil-firîbi âlem-i melekûtu hayretlere sa(rı)lmakda idi. Nikâb-ı müteaddide olan cemâl-i bâ-kemâlinde şa’şaası on sekiz bin âlemi pür-nûr etmekde, her zerreye bir revnak-ı hayâtî vermekde idi. Bu cemâl-i bâ-kemâle hayrân nigerân olarak [123] her vücûdda hareket eden kalb, aşk diye cünbân olmakda ve her dehânda mütekellim olan

zebân, aşk diye feryâd etmekde idi. Aşk, o cemâl-i bâ-kemâle hayrân, o cemâl-i bî-misâl dahi aşk-ı lâ-yezâle karşı nâzende vü velehân idi. Aşkın niyâzı cemâle istiğnâ-bahş olmakda, cemâlin nûru aşkı sûzân etmekde idi.

Bu hengâmda hilkat, imâte, ihyâ, irzâk gibi birer birer mürtefi' oldu, tecelliyât-ı dîger zuhûra başladı. Cemâlin ba'zı hicâbları kalkdı. Aşk lertzân oldu, hayretler artdı, dil zuhûr etdi. Şevk-i câvidânî avâlimi istilâ [etdi].

On Üçüncü Fası

Milyonlarca ef'âlin bir sıfatdan zuhûru ve bu sûretle sıfât-ı bî-şumârdan ef'âl-i mâ-lâ-nihâye hudûsu görüldü. Ef'âlin tebeddül ve tahavvül-i sıfât olduğu, sıfatların sıfatlara inklâbı ile dîger sıfât zuhûr ettiği iyân oldu. İrâdet-i ezeliyye ile kuvâ-yı bî-zevâl, eczâ-yı nâ-mütenâhîye yayılarak harekât-ı bî-hisâb, zerrât-ı lâ-yuhsâyı muhît oldu. Deymûmiyyet-i lâ-yezâl, kudret-i bî-misâle mülâkî olarak bekâda [124] fenâ, fenâda hayât, hayâtda cilve, cilvede işve, işvede şîveler husûl buldu. Aşkın galeyânı, nûrun ihtizâzı mevcûdiyyeti doldurdu. Hayât, ilim, semi', basar, irâdet, kudret gibi sıfât-ı samedâniyye birer birer gâib oldu. Cümle hicâblar ref' olunarak cemâl aşka, aşk cemâle vusûl buldu.

Zâten *vechden* mâ-adâ her şey hâlikdir, zât mevcûddur, mevcûd zâtdır. Ref' olunan hicâblar, mahv edilen zâtlar, fenâ bulan sıfatlar, metrûk kalan fiiller de bire râcî' imiş. Fenâ ayn-ı bekâ, mahv ayn-ı sahiv, terk ayn-ı isbât oluyormuş. Aşk ayn-ı cemâl, cemâl ayn-ı zât, zât ise bî-şerîk bî-misâl imiş.

On Dördüncü Fası

Bir ân-ı gayr-ı münkasimde tecellî eden bu ahvâli dîger ahvâl ta'kîb etdi. Cemâl aşksız, aşk cemâlsiz kalabilir mi? Aşk cemâle hayrân olmak, cemâl de aşka nigerân bulunmak ister. Mahbûblara pür-zînet ü ziver görünmek lâzımdır. Nûr-efşân olan hicâblar yine birer birer pûşîde [125] oldular. Vücûd, kıdem, kelâm, tekvîn gibi sıfatlar tecellî-sâz-ı uyûn-ı âşıkân oldu. Envâr-ı arş, kürsî, levh-i kalemi doldurdu. Samedâniyyet melekûta zînet verdi. Rûhâniyyet dillere tesellî-bahş oldu. Avâlim şevk ile semâvât zevk ile doldu. Zînet-fezâ nikâblar dahi setr olunarak nâz u istiğnâ iştidâd buldu. Gûnâ-gûn cilveler, hayret-efzâ şîveler yine zuhûra başladı. Kudret-i fâtra kuvvet-i bâhire ile türlü türlü ef'âl, nevi' nevi' ahvâl tecellî etdi. İşbu şûûnât-ı nâ-mütenâhiyye içinde yine ben kendime geldim.

On Beşinci Fası

Latîf ve zarîf, münevver ve muhteşem nikâblar ile mestûr olan mahbûbumu gördüm, secde-i şükrâna kapandım. Âşıklar aşklarının âteşi nisbetinde kıskançlığa giriftâr olurlar. Ben de yârimi ağyârın görmesine tahammül edemiyordum. Her ne kadar nikâb-ı müteaddide ile mestûre ise de bana zâhir gibi geliyordu. Sabr u karârımı,

akl ü idrâkimi târâc ediyordu. Daha kesîf hicâblar ile mestûr olmasını, ağyâr [126] gözünden nihân kalmasını ister[d]dim. Müsâade ve irâdesiyle hicâblarına sarıldım, kendimi ana hicâb etdim.

On Altıncı Fesil

Âh âşıklık, âh âşıklık. Yine tahammül edemiyorum, yine tahammül edemiyorum, yine kıskanıyorum. Yârim ile böyle zânû be-zânû olduğumuzu görecekler bilecekler diye ne kadar korkuyorum ve ne kadar kıskanıyorum. Garîb şey değil mi, acabâ kimden kıskanıyorum, kendimden mi? Evet kendimden, çünkü benliğim ağyâr değil mi?

Maa-hâzâ kendimi dahi göstermek istemem. Çünkü cânânımla berâberim, hem de üryânım. Avdete başladım, esvâblarımı bularak birer birer üzerime aldım. İzz ü vakar, temkîn ve sekînet sâhibi oldum. Bu sûretle sıfâtım sıfât-ı Bâr'ı gizliyor ise de nâz u istiğnâsını ef'âl-i gûnâ-gûnunu setr edemiyordu.

Kendim harekete başladım. Ef'âl-i hasenem, sıfât-ı memdûham, ef'âl-i memdûhasını sakladı. Kalblerden enzâr-ı basîretten dahi mestûr kaldık. Bu hengâmdaki aşkımlı, şevkimi, zevkimi, ahvâlîmi yazmak, ta'rîf etmek [127] mümkün değildir. O kadar nikâblar hicâblar ile yârim benden, bu kadar sıfatlar fiiller ile ben kulûbdan uzak olduğum hâlde, şurası acâibdir ki ben yine yârim ile berâberim. Ne ayrıyım ve ne gayrıyım. Beni gören yârimi gördüğü hâlde, ef'âl ve sıfâtımı gören beni göremiyor, beni vesâir hicâb u nikâbları göremeyenler ise yârimi hûç göremiyordu.

On Yedinci Fesil

Ma'lûmdur ki ben kendime gelirim, kendimi dahi severim. Kendime de âşık olurum, kendimi de ağyârdan kıskanırım. Hattâ esvâblarımı bile görsetir(?) istemem. Daha ziyâde saklanmalıyım. Ne yapmalı, ağyârdan büsbütün nasıl nihân olmalı?

Amân rakîbim, gel âgûşuma gel, seni yabancı diyerek beyhûde uzaklara atdım. Gel bana sarıl diyerek rakîbimi dahi üzerime aldım. Bu sûretle bir kat daha gizlendim. Rakîbin lüzûmu olduğu takdîr(in)de izhâr ve isti'mâl edilmek üzere ba'zı sıfat u ef'âlîne de büründüm.

Ben neş'e-i aşk ile farkında olamamışım, meğer geçtiğim [128] sahrâlardan avdet ederek geldiğim yerlere gelmişim, lâkin sekr-i aşk bâkî. Şimdi gördüm bildim ki hakîkaten aşk bir neş'e-i kâmil imiş, ve onunla sekrân olanlar bir daha aylamıyorlar imiş. Ayrılmış olsalar dahi yine sekrân kalırlar imiş. Hayâlatı mahbûb, hissiyâtı aşk zannediyorlar imiş.

On Sekizinci Fasl

Yine eski sadâ kulağıma geldi, bana diyordu ki. Sadâ, “Gel âşık-ı sâdık, ey yâr-i muvâfık, elinden(?) öpeyim. İşte şimdi aşk-ı hakîkî ne olduğunu bildin.”

Ben, “Estağfirullâh, fakîr kim ki? Ben gibi bir âcize öyle ulvî şeyler ne kadar uzak. Hakîr dahi ibâdet-i zâhiriyyede âciz ve kâsırım, nerede kaldı ki âşıklık taleb edeyim. Aşk-ı hakîkî heyhât ne büyük şey, talebe cesâret edemem.” Sadâ, “Gel köfte-hor gel, musâfaha edelim. Artık bize de tegâfûl olur mu? Sendeki bu acz ü mahviyyetin, ilm ü tevâzuun nereden geldiğini [129] bilmez değilim.”

Ben, “Emânet olarak verdi[ği]niz anahtar nezdimde kaldı, onu iâde edeyim mi?” Sadâ, “Hayır evlâdım, o anahtarı kendin gibi bir ehlini bulursan sen de ona verirsin. Şu kadar ki nâ-ehlinden kat’iyyen sakınmak lâzımdır.” dedi.

Ben, sadânın geldiği cihete derhâl kemâl-i ta’zîm ü tekrîm ile niyâz etdikden sonra hâneme avdet eyledim. İbâdât u tâât ile evkât-güzâr oldum.

Temme.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Şerif. "Edebî Metin ve Özellikleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. XV, 39 (2009), 187-200.
- Baş, Mehmet Şamil. *Aydınlı bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*. İstanbul: Okur Akademi, 2014.
- Çetışli, İsmail. "Kurgusalılık/İtibârîlik Bağlamında Edebiyat". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XV, 39 (2009) [Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı], 365-376.
- Ekici, Hacer. *Vâkiât-ı Hüdâyî'nin Tahlîl ve Tahkîki* (1 Rabîu'l-âhir-9 Şevvâl/987). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2017.
- Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergah Yay., 2006.
- Gökâl, Halûk. *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nameler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2006.
- Gökbel, Asaf. *Bozdoğanlı Fethi Hayatı, Eserleri ve Divanı*. Aydın: Aydın Halkevi Neşriyatı, 1940.
- İnal, İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şâirleri*. haz. Müjgân Cunbur. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1999, I.
- Kanar, Mehmet. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#2-fars-edebiyati>
- Kara, Yelda. "Fethi". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2004, IV, 54.
- Kavruk, Hasan. "Klasik Türk Nesir Geleneğinde Tahkiye Dili". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V: Nesrin İnşası Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler*. İstanbul: Turkuaz, 2010, 176-187.
- Levend, Agâh Sırrı. "Divan Edebiyatında Hikâye I". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1967, 71-117.
- Orhan, Abdullah Taha. *Hüseyin Vassâf'ın Vâkiât İsimli Eseri* (Metin ve İnceleme). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2012.
- Özer, Hande. *Nevi'î'nin Hasb-i Hâl'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 1994.
- Özkaynak, Kemal. *Aydın Şâirleri ve Müellifleri*. Aydın: Aydın Halkevi Neşriyatı, 1944.

- Pehlivan, Gürol. "Mustafa Fethî". Erişim 7 Mart 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fethi-mustafa-fethi>
- Polater, Deniz. "Tanzimat'tan Milli Edebiyat'a Hikâye ve Roman Türlerinde Adlandırmalar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*. XXII, 1 (2018), 130-154.
- Şengül, Fatma. *Uşşakîlerde Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2009.
- Şengün, Necdet. *Kuloğlu Şeyh İlyâs Etvâr-ı Seb'a*. Ankara: İlâhiyât Yay., 2015.
- Şengün, Necdet. *Yemez-zâde Süleyman Rüşdî ve Bilinmeyen Eserleri*. İstanbul: Okur Akademi Yay., 2020.
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Sergüzeştname". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, XXXVI, 559-560.
- Tosun, Necdet. "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tecelliyât İsimli Eseri ve Tasavvufta Rûhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği". *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005. [İstanbul]:Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2006, I, 223-230.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yay., 2002, II.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXII, 526-529.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 127-128.
- Uslu, Ahmet. *1980-2000 Yılları Arası Türk Hikâyeciliğinde Yapı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2016.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yay., 2006, IV.
- Yağcı, Şerife. "Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikaye". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 141 (İstanbul 2002), 12-13. "Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hikaye", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 141 (İstanbul 2002), 147-160.
- Yayın Kurulu. "Fethî, Mustafa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. yay. haz.: Ezel Erverdi ve dğr. İstanbul: Dergah Yay., 1979, III, 208.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

التَّبَادُلُ الدَّلَالِيّ بَيْنَ الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيدِ مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيّ

Sülasî Mücerred Bir Fiil İle Bu Fiilin Mezîd Formunun Aynı Anlamda
Kullanılmasının İmkânı Üzerine

On The Possibility of Using Abstract Triple Verbal Forms and Increased Triple
Verbal Forms in The Same Meaning

Ibrahim SULAIMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fakültesi Arap Dili Anabilim Dalı
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of Arabic Language

Rize/Turkey

ibrahim.sulaiman@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-3659-6267

Atıf: Sulaiman, Ibrahim. "Sülasî Mücerred Bir Fiil İle Bu Fiilin Mezîd
Formunun Aynı Anlamda Kullanılmasının İmkânı Üzerine". *Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 248-265

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.859393>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Sülâsî Mücerred Bir Fiil İle Bu Fiilin Mezîd Formunun Aynı Anlamda Kullanılmasının İmkânı Üzerine

Öz: Bu makalede, Arapçada sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı meselesi ele alınmaktadır. Çalışmada, öncelikle sarf vezinlerinin dildeki önemi ve işlevi üzerinde kısaca durulmuş, ardından sülâsî mücerred bir fiil ile bu fiilden türetilen mezîd bir fiilin aynı anlamda kullanımı meselesi Kur'ân-ı Kerîm'den örneklerle etraflıca incelenmiştir. Bu çerçevede sarf âlimlerinin ve müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşler imkân nispetinde tartışılmıştır. Makale sonuç olarak, sarf vezinlerinin birbirlerinin yerine kullanımı meselesine dair genel bir bakış açısına ulaşmayı ve mezîd bir fiilin mücerred fiille aynı anlamda kullanılabileceği gerçeğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Sarf, Vezinlerde Eşanlam, Sülâsî Mücerred, Sülâsî Mezîd.

On The Possibility of Using Abstract Triple Verbal Forms and Increased Triple Verbal Forms in The Same Meaning

Abstract: This study deals with the issue of semantic exchange between morphological forms and presents the importance of morphological forms and their function in language. Then elaborates on the semantic exchange between the abstract triple verb and the increased triple verbal forms, through examples from the verses of the Noble Qur'an, explaining opinions of morphologists and the commentators therein, and discussing them. The aim of this paper is to see the extent of acceptance of the premise that the the forms of verbs with more letters can be used with the meaning of the forms without increased letters and to point out the perception of the issue of semantic exchange in general.

Keywords: Arabic, Meanings of Morphological Forms, Semantic Exchange, Abstract Triple Verbs, Increased Triple Verbs

التبَادُلُ الدَّلَالِيُّ بَيْنَ الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيدِ مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ

مُلخَص: يتناول هذا البحث قضية التبادل الدلالي بين الأبنية الصرفية، ويعرض أهمية الأبنية الصرفية ووظيفتها بشكل عام، ثم يفصل القول في التبادل الدلالي بين الفعل الثلاثي المجرد وبين صيغ المزيد منه، من خلال أمثلة من آيات القرآن الكريم، فيبين أقوال الصرفيين والمفسرين فيها، ويناقشها؛ بهدف الوصول إلى مدى التسليم بفرضية محييء الفعل المزيد بمعنى مجرده، وصولاً إلى بناء تصور لقضية التبادل الدلالي بشكل عام. الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأبنية الصرفية، التبادل الدلالي، الثلاثي المجرد، الثلاثي المزيد.

مقدمة

استقرّ في أذهاننا أنّ اختيار العرب لأبنية ألفاظهم ليس أمراً عشوائياً، وإنّما دفعهم تدقيقهم للفتحيم، وحرصهم على التعبير عنها وعلى تمييز بعضها من بعض، إلى اختيار بنية الكلمة تبعاً لما توحى به دلالاتها وما يناسب معناها. ومعلوم لدى كلّ دارس للعربية أنّ الكلمات العربية موزعة على أبنية وقولب، ولكلّ بنية دلالاتها ومعانيها. واختلاف الصيغ بعضها عن بعض حاجة ضرورية في اللغة لأمن اللبس اللغوي⁽¹⁾. والكتب التي تناولت معاني الأبنية العربية كثيرة. وبالأخصّ أبنية الأفعال والأسماء المشتقة. والسؤال المطروح في هذا البحث: هل هذه قاعدة مطّردة تنطبق على مختلف البنى، في جميع السياقات والمواقف: لإفادة دلالاتٍ ومعاني خاصة، تفيدها بنية ما دون غيرها؟ أم أنّ المعنى الواحد يُمكن أن يُعبّر عنه بأكثر من بنية؟

(1) لمزيد من الاطلاع ينظر السلیمان، إبراهيم. الأبنية الصرفية عند أعلام المفسرين حتى القرن السابع للهجرة (أنقرة: منشورات جامعة رجب طيب أردوغان، 2017)، 26 وما بعدها.

يحاول هذا البحث الإجابة عن هذا التساؤل من خلال عرض موجز للتبادل الدلالي بين صيغ الفعل الثلاثي المجرد والمزيد، وتفصيل القول في مجيء الثلاثي المزيد بمعنى مجردة؛ إذ لا يمكن في هذا البحث الموجز تفصيل الكلام على مختلف الصيغ ودلالاتها. ولكن يمكننا تصوّر حجم ما يمكن أن يكون من تبادل دلالي بين الصيغ الصرفية عامة، وهذا هو الهدف الذي يسعى إليه هذا البحث. وقد اخترت دراسة ذلك من خلال أيّ الذكر الحكيم؛ لأنّه أصدق وأبلغ وأعلى نصّ باللغة العربية من جهة، ورغبة مني في دراسة تلك الدلالات في نص حيّ يتجلّى فيه الاستعمال بأحسن ما يمكن أن يكون، بعيداً عن الصنعة والتكلف التي قد نجدتها فيما أورده الصرفيون من نصوص وشواهد من جهة أخرى.

وما أكثر الكتب والدراسات التي تناولت دلالات الأبنية الصرفية في الذكر الحكيم وغيرها غير أنّ أهمية هذا البحث تكمن في المقارنة بين تلك الدلالات، والملاحظات التي يرصدها من تلك المقارنات، لبحث فرضية التبادل الدلالي بين تلك الأبنية، والمعاني الطارئة التي يمكن أن يفيدها ذلك التبادل؛ للوصول إلى مدى إمكانية التسليم بالفرضية التي تقول بانفراد كلّ بنية بدلالات خاصة.

1- أهمية الأبنية الصرفية

لقد أنعم الله على لغتنا الشريفة، فحباها ميزة عظيمة جعلها أقرب إلى الكمال والشمولية، فهيّاها لتحتضن وحيه ورسالته العالمية الموجبة إلى جميع البشر في جميع العصور، ولتكون أهلاً لتزول القرآن الكريم بها، ميزة تتصل ببنية اللغة نفسها، ألا وهي الأوزان اللفظية. تلك الطاقة الخلاقة في لغة الضاد. فكل وزن منها يدلّ على غرض أو أغراض معيّنة. فالأوزان لها أهمية كبيرة في لغتنا؛ لأنها "بمثابة الهيكل العظمي لجسم الإنسان. وكلام العرب موزون أوزاناً وظيفية تجعل لغتهم منظمة ومعدّدة، ومصنفة تصنيفاً منطقيّاً جمالياً دلاليّاً، كأنهم قدروها تقديراً قبل أن يتكلموها، أو كأنهم اجتمعوا في أكاديمية لغوية اجتماعات عديدة، لم ينفضوا منها حتى اتفقوا على قواعدها وتحديد صيغ أوزانها، وتخصيص كل منها للدلالة على فئة متجانسة من أشياء أو أعمال أو أحوال أو مفاهيم مادية ومعنوية"⁽²⁾.

وقد سعى الدكتور تمام حسّان هذا الاختلاف (القيم الخلافية) وأكد ضرورته لأمن اللبس، فقال: "ما دامت المباني الصّرفية تعبر عن معانٍ صرفية، أو تُتخذ قرائن لفظية على معانٍ نحوية، فلا بدّ أن يكون أمن اللبس بين المبني والمبني غاية كبرى تحرص عليها اللغة في صياغتها للمباني الصّرفية. ولا بدّ لضمان أمن اللبس على المستوى الصّرفي أن تقوم القيم الخلافية⁽³⁾ بدور التفريق بين المباني من ناحية الشكل؛ ليكون هناك فارق بين المعنى الصّرفي وأخيه أو بين الباب النحوي⁽⁴⁾ وأخيه. . . فالقيم الخلافية هي مناط أمن اللبس؛ إذ بدونها تتشابه الصيغ ويصبح التفريق بين المتشابهات أمراً غاية في الصعوبة"⁽⁵⁾.

ومن مناسبة المباني للمعاني على سبيل المثال. أنهم جعلوا استفعال في أكثر الأمر للطلب؛ نحو استسقى، واستطعم، واستوهب، واستمنح، واستقدم، واستصرخ. فرُتبت في هذا الباب الحروف على ترتيب الأفعال. . . فجاءت الهمزة والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء، والعين، واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك؛ وذلك أن الطلب للفعول والتماسه والسعي فيه والتأني لوقوعه تقدّمه، ثم وقعت الإجابة إليه، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه. فكما تبعت أفعال الإجابة أفعال الطلب، كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزائدة التي وضعت للالتماس والمسألة.

ومن المناسبة بين المبني والمعنى كذلك تكرير العين في المثال؛ دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر، وقطّع، وفتح، وغلّق. وذلك أهمّ لما جعلوا الألفاظ دليلاً للمعاني؛ فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام؛ وذلك لأنها واسطة لهما، ومكتوفة بهما. . . فلما كانت الأفعال دليلاً للمعاني كرروا أقواها، وجعلوه دليلاً على قوة المعنى المحذّث به، وهو تكرير الفعل؛ كما جعلوا تقطيعه في نحو صرصر وحقق دليلاً على تقطيعه. . . فهذا أيضاً من مساوقة الصيغة للمعاني. وكلّما ازدادت العبارة شهباً بالمعنى كانت أدلّ عليه، وأشهد بالعرض فيه⁽⁶⁾.

(2) ينظر العلمي، إدريس بن الحسن؛ (لأبتراناً إلى الأوزان) مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 127/45.

(3) قصد بالقيم الخلافية اختلاف البنى الصرفية فيما بينها، كالفرق بين المجرد والمزيد والسالم والمضعف الخ.

(4) المقصود بالباب النحوي المعنى النحوي كالفاعل وثنائه الخ.

(5) تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها (الفاخرة: دار الثقافة، د. ت)، 146-147.

(6) ينظر عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار. (بيروت: دار الهدى، د. ت)، 155-156.

2- التبادل الدلالي بين الثلاثي المجرد ومزيده

كثيراً ما نجد في كتب اللغويين والصرفيين والمفسرين وغيرهم أنّ الفعل المزيد يأتي بمعنى مُجْرَدِه، كـمجيء (أفعل) بمعنى (فعل)، نحو: أسقيته بمعنى سقيته وأبكرَ بمعنى بكرَ، ومجيء (فعل) بمعنى (فعل)، نحو: قلصَ وقلصَ، وقصّرَ من الصلَاة وقصّرَ، وبشّرَ وبشّرَ، وميّرَ ومازَ⁽⁷⁾. ومجيء (فاعل) بمعنى المُجْرَدِ⁽⁸⁾، نحو: جاوز زيد المكان بمعنى جازه. ودَفَع ودافَع⁽⁹⁾، وكذلك مَجِيء (أفعل) بمعنى مُجْرَدِه نحو: قرأ واقترأ، وخطف واختطف⁽¹⁰⁾، ومجيء (تفعل) بمعنى مجرّده أيضاً، نحو: تعدّى الشيء وعداه، إذا جاوزه، وتبيّن وبان⁽¹¹⁾، وذكر بعضهم أنّ صيغة (تفاعل) تأتي بمعنى (فعل) المُجْرَدِ، كتوانى وونى، وتعالى وعلا⁽¹²⁾، وربّما جاء (استفعل) موافقاً للثلاثي في المعنى⁽¹³⁾، نحو: غَيّ واستغَيّ، وقَرّ واستقَرّ⁽¹⁴⁾.

والأمثلة على ذلك كثيرة لا تكاد تُحصى في المعاجم وغيرها من كتب العربية. والسؤال هنا: أمجيء المزيد بمعنى مجرّده يعني التطابق التام بين كلا المعنيين من باب تعدّد اللهجات، أم ينطوي المزيد على معنى إضافي لا يدلّ عليه مجرّده؟ وأعرض فيما يلي بعضاً من تلك الصيغ المزيدة التي وردت في القرآن الكريم وقيل إنها بمعنى المجرد: للوقوف على بعض ملامح ذلك التبادل الدلالي وأعراضه.

1- 2- أفعل بمعنى المُجْرَدِ

بداية لا بدّ من الإشارة إلى أنه في كتب اللغة فصول كثيرة تحمل عنوان (فعل وأفعل)، وقد ألفت كتب تحمل هذا العنوان⁽¹⁵⁾. فقد يأتي المُجْرَدُ والمزيد بالهمزة بمعنى واحد، نحو: أَحْرُتُ المكان بمعنى حُرَّتُه وأسقيته بمعنى سقيته⁽¹⁶⁾، وأرأبُه الأمر: بمعنى رأبُه⁽¹⁷⁾ ومَحَضُّهُ الود وأَمَحَضُّهُ، والمعنى واحد⁽¹⁸⁾. قال ابن فارس (ت. 395 هـ): "دخول الألف في الأفعال لوجود أحدّها: أن يكون الفعل بالألف وغير الألف بمعنى واحد، نحو قولهم: رَمَيْتُ عَلَى الخَمْسِينَ وَأَرَمَيْتُ، أي: زدت"⁽¹⁹⁾. وعَلَّل سيبويه (ت. 180 هـ) موافقة أَفْعَلُ فَعْلُ في المعنى باختلاف اللهجات،

(7) ينظر إسحاق بن إبراهيم الفارابي، معجم ديوان الأديب، تحقيق أحمد مختار عمر، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 2003)، 380/2؛ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، *المفتاح في الصرف*، تحقيق: د. علي توفيق الحمد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 50؛ محمود بن عمر الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب*، تحقيق علي بو ملحم (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، 373؛ محمد بن الحسن الرضي الأسترابادي، *شرح الرضي على الشافية*، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزقزاق ومحمد عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، 101/2؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، *معجم البواعع شرح جمع الجوامع في علم العربية*، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، (مصر: مطبعة السعادة 1327هـ)، 209/3.

(8) ينظر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، *الكتاب*، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، د. ت)، 68/4؛ العكبري، *ترتيب إصلاح المنطق*، 285؛ الميزد، *المقتضب* 100/2؛ المؤدّب، *دقائق التصريف*، 158؛ الفارابي، *ديوان الأديب*، 393/2؛ أحمد ابن فارس، *الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*، تحقيق مصطفى الشوملي (بيروت، 1963)، 258؛ الجرجاني، *المفتاح في الصرف*، 49؛ والزمخشري، *المفصل*، 373؛ والأسترابادي، *شرح الرضي على الشافية*، 96/1؛ السيوطي، *الهمع*، 209/3؛ محمد محيي الدين عبد الحميد، *دروس التصريف* (بيروت: المكتبة العصرية، 1995)، 75.

(9) الفارابي، *ديوان الأديب*، 393/2.

(10) سيبويه، *الكتاب*، 74/4 وانظر *التكملة*، 528؛ ابن قتيبة الدينوري، *أدب الكاتب*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر: المكتبة التجارية، 1963)، 361؛ علي بن إسماعيل ابن سيدة، *المخصص*، تحقيق خليل إبراهيم جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 313/4؛ والثعالبي (ت. 429 هـ)، *فقه اللغة وسنن العرب*، 259؛ الزمخشري، *المفصل*، 373؛ السيوطي، *الهمع*، 256/3؛ محمد صالح البيضاني، *نزعة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف* (الإمارات العربية المتحدة: العين: مكتبة مهاج السنة، 2001)، 56.

(11) ينظر محمد بن يوسف بن علي أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 318/1؛ السيوطي، *الهمع*، 210/3.

(12) ينظر الزمخشري، *المفصل*، 373؛ الأسترابادي، *شرح الرضي على الشافية*، 99/1؛ السيوطي، *الهمع*، 210/3.

(13) ابن قتيبة، *أدب الكاتب*، 360-361؛ المؤدّب، *دقائق التصريف*، 164؛ الثعالبي (ت. 429 هـ)، *فقه اللغة وسنن العرب*، 258؛ ابن سيدة، *المخصص*، 311/4؛ الجرجاني، *المفتاح في الصرف*، 51؛ الزمخشري، *المفصل*، 374؛ الأسترابادي، *شرح الرضي على الشافية*، 119/2؛ السيوطي، *الهمع*، 257/3؛ عبد الحميد، *دروس التصريف*، 82؛ خديجة الحديدي، *أبنية الصرف في كتاب سيبويه* (بغداد: مكتبة النهضة، 1965)، 400؛ البيضاني، *نزعة الطرف*، 66.

(14) سيبويه، *الكتاب*، 70/4 - 71.

(15) منها: (فعل وأفعل) لقطرب (ت. 206 هـ) ومثله للفراء (ت. 207 هـ) الفهرست، 99، وآخر لأبي عبيدة (ت. 210 هـ) الفهرست، 80، و(فعلت وأفعلت) لأبي زيد الأنصاري (ت. 215 هـ). الفهرست، 81، ومثله للأصمعي (ت. 213 هـ). الفهرست، 82، وآخر ولأبي حاتم السجستاني (ت. 255 هـ) مطبوع.

(16) سيبويه، *الكتاب*، 58/4؛ الجرجاني، *المفتاح في الصرف*، 49؛ أبو حيان، *البحر المحيط*، 12/1؛ السيوطي، *الهمع*، 209/3.

(17) الفارابي، *ديوان الأديب*، 418/3.

(18) ينظر المؤدّب، *دقائق التصريف*، 156؛ الفارابي، *ديوان الأديب*، 336/2؛ ابن قتيبة، *أدب الكاتب*، 233؛ الزمخشري، *المفصل*، 373؛ الأسترابادي، *شرح الرضي على الشافية*،

قال: "قد يعي فعلت وأفعلت المعنى فيما واحد، إلا أن اللغتين اختلفتا. . . فيعيء به قوم على فعلت، ويُلقى قوم فيه الألف، فيبينونه على أفعلت"⁽²⁰⁾، ومما ذكره أزال بمعنى زال، وأنعم بمعنى نعيم وأبكر بمعنى بكر⁽²¹⁾. ووافق ابن سيده (ت. 458هـ) في هذا التعليل، فقال: "قد يكون فَعَلْتُ وأفَعَلْتُ بمعنى واحدٍ، كأنَّ كلَّ واحدٍ منهما لغةٌ لقوم، ثم تختلط فتستعمل اللُغتان، كقولك: قُلْتُه البيع وأقُلْتُه"⁽²²⁾، وشَغَلَهُ وأشغَلَهُ، وصَرَ أذُنِيهِ وأصَرَ: إذا أقامهما، وبَكَرَ وأبَكَر"⁽²³⁾.

وقال تعالى: ﴿وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا﴾ [البقرة/259] فُرئ (ننشرها) بالراء وضم النون الأولى من أنشر بمعنى نحياها، ويفتح النون الأولى من نشر وهي لغة في الإحياء، يقال نَشَرْتُ الْمَيِّتَ وَأَنْشَرْتُهُ⁽²⁴⁾، وقال الأَخْفَش (ت. 215هـ): "قد تجتمع فَعَلْتُ وأفَعَلْتُ كثيراً في معنى واحد تقول: صَدَدْتُ وَأَصَدَدْتُ"⁽²⁵⁾. وفي قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف/180] فُرئ (يلحدون) من ألحد يلحد بمعنى الميل عن القصد، و(يلحدون) من لحد يلحد بمعنى الركون. قال الطَّبْرِي (ت. 310هـ): "وأما سائر أهل المعرفة بكلام العرب، فيرون أن معناهما واحدٌ، وأنها لغتان جاءتا في حرفٍ واحدٍ بمعنى واحد"⁽²⁶⁾. وقال تعالى: ﴿كَلَّمَا أَصَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [البقرة/20] جاء في اللسان: ضَاءَتْ وَأَصَاءَتْ بمعنى، أي: اسْتَنَارَتْ⁽²⁷⁾. وقال تعالى: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ﴾ [المؤمنون/20]⁽²⁸⁾. فُرئ (تنبت) من تَنَبَّتْ وَتَنْبُتُ (وتنبت) وهما لغتان، يقال: تنبت وتنبت، وهو نحو: مطرت السماء وأمطرت⁽²⁹⁾، وقال الطَّبْرِي: قالوا (تَنَبَّتْ) بفتح التاء، بمعنى: تَنَبَّتْ هذه الشجرة بثمر الدهن، و(تَنَبَّتْ) بضم التاء، بمعنى تَنَبَّتْ الدهن، وتخرجه، وقالوا: الباء في هذا الموضع زائدة. والقول عندي في ذلك أنهما لغتان: نبت، وأنبت⁽³⁰⁾. ومن أنبت قول زهير بن أبي سلى⁽³¹⁾:

رَأَيْتُ ذَوِي الْحَاجَاتِ حَوْلَ بَيْتِهِمْ قَطِيبًا لَهُمْ حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ

وجاء في اللسان: اختار بعضهم أَنْبَتَ بمعنى نَبَّتْ، وأنكره الأَصْمَعِي (ت. 216هـ) وأجازه أبو عبيدة (ت. 209هـ)، واحتج بقول زهير حتى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ أَي نَبَّتْ⁽³²⁾.

ولكن ينبغي الاحتراز وعدم أخذ هذا الحكم على إطلاقه، وخاصة في القرآن الكريم، فقد تأتي صيغة (أفعل) في القرآن الكريم بمعنى الْمُجَرَّدِ، ولكنهما يتشابهان ولا يتماثلان، فكثيراً ما يتأثر المعنى بزيادة المبنى، كأن يُستعمل الْمُجَرَّدُ في المحسوس والمزيد في المعنوي، أو يكون المزيد دالاً على التكثير، أو غير ذلك من الاختلاف.

فالفعل (أبرم) في الآية الكريمة: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾ [الزخرف/79] من الإبرام، وهو إحكام الأمر، من أبرم الحبل وبرمه، أي: أجاد فقلته. فالفعل أبرم جاء بمعنى الْمُجَرَّدِ، ولكن مع ملحظ الاختلاف بينهما في مجال الاستعمال. فالغالب استعمال الْمُجَرَّدِ في المادّي، والمزيد في المادّي والمعنويّ، نحو: أبرموا البيع، وأبرموا الاتفاقية وأبرموا التدبير، وأبرم القاتل، أي: قتل ثانية⁽³³⁾.

(20) سيبويه، الكتاب، 61/4.

(21) ينظر الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، 392.

(22) وإقالة البيع: فسَخُّهُ. يُنظر محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د. ت)، "قيل".

(23) ابن سيده، المخصص، 400/3.

(24) محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، 350/1. وانظر الطبري، جامع البيان، 477/5؛ أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق الفعلي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 248/2؛ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ)، 307/1.

(25) سعيد بن مسعدة الأَخْفَش الأوسط، معاني القرآن. تحقيق فائز فارس (الكويت: دار البشير والأهل، 1981)، 152/1.

(26) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 284/13.

(27) ابن منظور، لسان العرب، "ضوا".

(28) والشجرة هي شجرة الزيتون. ينظر، الفراء، معاني القرآن، 227/2.

(29). الفراء، معاني القرآن، 227-228.

(30) الطبري، جامع البيان، 23/19. وانظر النحاس، معاني القرآن، 301/2؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 44/7؛ الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن (دمشق: دار القلم، د. ت)، 139/1؛ الزمخشري، الكشاف، 180/3؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 382/3؛ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 79/23.

(31) شرح ديوانه، 111.

(32) ابن منظور، لسان العرب، "نبت".

(33) ينظر الكوفي نجاة عبد العظيم، أبنية الأفعال، 197.

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ﴾ [يوسف/15]. قيل: أجمع وجمع بمعنى، ولكن الأكثر استعمال (أجمع) في المعاني، و(جمع) في الأعيان، كاجمعت أمري، وجمعت الجيش. والفعل (أحاط) جاء في القرآن الكريم دالاً على الإحاطة المعنوية والحسية، في عدة مواضع، كما في الآيتين الكريمتين: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق/12]، و﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف/29]. فقد جاء مزيداً بالهمزة، ملازماً للباء، وربما كان ذلك للدلالة على المبالغة في الإحاطة. وهذا يعني أن المزيد يأتي في معنى مجردة، مع ملحظ أنه يدل على التكرير⁽³⁴⁾.

وفي الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ [النحل/66] فُرئ (نسقيكم) بضم النون من أسقى، وبفتحها من سقى. وقال الطَّبْرِيُّ: بأية قراءة قرأ القارئ فمصيب. ولكنه يُؤثر قراءة الضم، أي: من أسقى؛ لأنه يرى أنها أبلغ؛ لما تحمله من معنى الديمومة؛ لأن ما أسقاه الله عباده من بطون الأنعام دائم لهم غير منقطع عنهم، واستشهد بقول الكسائي (ت.189هـ) بأن العرب تقول: أسقيناهم نهرًا، وأسقيناهم لبنًا؛ إذا جعلته شربًا دائماً، فإذا أرادوا أنهم أعطوه شربة قالوا: سقيناها⁽³⁵⁾، وقال الرازي (ت.606هـ): "ربما قالوا في أسقى سقى"⁽³⁶⁾. وقال ابن عطية: العرب تقول أسقى وسقى بمعنى واحد، وقال بعض الناس: هما لغتان، ومنهم من قال سقيته إذا أعطيته للشفة، وأسقيته إذا جعلت له سقيا لأرض أو ثمرة ونحوه⁽³⁷⁾. وقال الأزهري: "العرب تقول لكل ما كان من بطون الأنعام ومن السماء أو نهر يجري لقوم: أسقيت. فإذا سقاك ماء لشفتك، قال: سقاه ولم يقولوا: أسقاه"⁽³⁸⁾.

وبلاحظ فيما سبق إجماع الأئمة على أنها تشتركان بمعنى تقديم السقيا. وأما ما ذهب إليه الطَّبْرِيُّ في أن (أسقى) تفيد الديمومة فلا يتفق ومعنى قوله تعالى في وصف حال أهل الجنة: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعٌ أَصْوَارٌ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان/21] فقال (سقاها) مع أنهم في نعيم دائم لا ينقطع. وأما من ذهب إلى أن (سقى) للشفة و(أسقى) لهيئة السقيا فهو لا ينسجم ومعنى بعض النصوص التي جاء فيها (سقى) لإفادته معنى الدعاء، كقول لبيد⁽³⁹⁾:

سَقَى قَوْمِي بَنِي مَجْدٍ وَأَسْقَى
نُمَيْرًا وَالْقَبَائِلَ مِنْ هَلَالِ

فاستخدم (سقى وأسقى) للدعاء. ومن المؤكد أن الشاعر لا يدعو لقومه بشرية تروي ظمأهم لأنهم عطاش. قال الرازي عندما أورد هذا البيت مؤيداً به عبارته (ربما قالوا في أسقى سقى): "فقله سقى قومي ليس يريد به ما يروي عطاشهم، ولكن يريد رزقهم سقياً لبلادهم يخصبون بها، ويُعبد أن يسأل لقومه ما يروي العطاش ولغيرهم ما يخصبون به. وأما سقيا السقية فلا يقال فيها أسقاه، وإنما يدعو لهم بخير دائم"⁽⁴⁰⁾.

والأولى أن يقال والحالة هذه: إنهما يدلان على معنى واحد مع ملحظ أن أكثرهما تكون له (أسقى) الدلالة على هبة الشراب وجعله ممكن التناول، ودلالة (سقى) على شرب الفم، وهذا ما تؤكد الآيات التي ورد فيها معنى السقى في القرآن الكريم⁽⁴¹⁾. وإذا كان الأمر نسبياً – كما رأينا – فإن ما ذهب إليه الطَّبْرِيُّ من إفادة (أسقى) للديمومة قريب من الصواب؛ لأن ما تفيد من معنى الجعل ينسجم ومعنى الديمومة. وذلك في الأعم الأغلب. وقد تنبه الطَّبْرِيُّ إلى أن هذا الأمر نسبي، فقال: "والعرب قد تدخل الألف فيما كان من السقى غير دائم، وتزعه فيما كان دائماً"⁽⁴²⁾. وكل ذلك يؤنس بأن ما يتحكم بتحديد المعنى الصرفي القران المكونة للسياق الذي تُستعمل فيه البنية الصرفية.

(34) ينظر الكوفي نجاة عبد العظيم، *أبنية الأفعال*. 198 و226-227.

(35) ينظر الطبري، *جامع البيان*. 237/17.

(36) الرازي، *مفاتيح الغيب*. 140/19؛ وانظر أبو حيان، *البحر المحيط*. 310/5.

(37) ابن عطية، *المحجر الوجيز*. 257 و246/3 و140/4 و213.

(38) الأزهري محمد بن أحمد أبو منصور، تهذيب اللغة، "سقى".

(39) وقد ورد هذا البيت في أكثر كتب المفسرين للدلالة على معي (سقى وأسقى) بمعنى. ينظر معاني القرآن للفرأء 2: 108 تفسير الطَّبْرِيُّ 17: 237 معاني القرآن للأخفش 1:

434 و*المحجر الوجيز* لابن عطية 3: 357/357 *الكشف والبيان* للثعلبي 6: 25. وكذا في *اللسان* (سقى)..

(40) الرازي، *مفاتيح الغيب*. 141/19.

(41) قال صاحب المفردات: "السقى والسقيا: أن يعطيه ما يشرب، والإسقاء: أن يجعل له ذلك حتى يتناولوه كيف شاء، فالإسقاء أبلغ من السقى، لأن الإسقاء هو أن تجعل له ما يسقى منه ويشرب، تقول: أسقته نهرًا، قال تعالى: (وسقاهم ربه شرابا طهورا) [الإنسان/21]، وقال: (وسقوا ماء حميما) [محمد/15]، (والذي هو يطعمني ويسقني) [الشعراء/79]، وقال في الإسقاء: (وأسقيناكم ماء فراتا) [المسلات/27]، وقال: (فأسقيناكموه) [الحجر/22]، أي: جعلناه سقيا لكم، وقال: (نسقيكم مما في بطونها) [المؤمنون/21]، بالفتح

والضم." انظر. *الراغب الأصفهاني، المفردات*. 485/1.

(42) الطبري، *جامع البيان*. 237/17.

2-2 فَعَلَ بِمَعْنَى الْمُجَرَّدِ

قد تأتي (فعل) بمعنى المُجَرَّدِ (فعل)، نحو: قَلَصَ وَقَلَصَ، وقَصَّرَ من الصَّلَاةِ وَقَصَّرَ، وَعَوَّضْتَهُ وَعَضَّتَهُ، وَقَدَّرَ وَقَدَّرَ، وَبَشَّرَ وَبَشَّرَ، وَمَيَّرَ وَمَازَ⁽⁴³⁾. وذكر سيبويه (ت.180هـ) بَكَرَ بمعنى بكر⁽⁴⁴⁾. وفي الآية الكريمة ﴿وَلَا يَخْرُجُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِقَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ [الطلاق/1] قال ابن عطية: "قرأ الجمهور مَبِينَةً بكسر الياء، تقول: بان الشيء وبين بمعنى واحد، إلا أن التضعيف للمبالغة ومن ذلك قولهم قد بين الصبح لذي عينين"⁽⁴⁵⁾. ويلاحظ أنه يُقَرَّبُ بأنَّ التضعيف للمبالغة، ويقول هما بمعنى واحد، وربما قصد أن المعنى المعجبي واحد وليس الصرفي. وفي قوله تعالى: ﴿فَعَشَّاهَا مَا عَشَّى﴾ [النجم/54] قال بعضهم: إن فعل المُشَدَّدِ بمعنى المُجَرَّدِ⁽⁴⁶⁾، كقوله تعالى: ﴿فَعَشَّاهُمْ مِنْ النَّيْمِ مَا غَشَّاهُمْ﴾ [طه/78].

وكثيراً ما نقرأ لدى حديث المُفَسِّرِينَ عن الأفعال المزيدة عبارات: (المزيد بمعنى مجردة)، أو (هما لغتان بمعنى) أو (هما قراءتان والمعنى واحد). وإذا ما حاولنا الوقوف على تلك الأفعال التي يذكرونها نجد أن الأمر لا يخلو من اختلاف بينها غالباً، وأنَّ المعنى الماثور في تأويل بعض الآيات، والمخزون المعرفي السابق، واختلاف المذاهب، لها أثر كبير في حكمهم على ما تؤديه الصيغة من دلالات.

ففي تفسير الآية الكريمة ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران/179] فُرِّقَ يَمِيزُ من مَازَ يَمِيزُ، وقرئ يُمِيزُ من مَيَّرَ يُمِيزُ⁽⁴⁷⁾، وفي رواية عن ابن كثير: قرئ يُمِيزُ، من أَمَازَ بمعنى ميز⁽⁴⁸⁾. وقال السمرقندي: مَازَ يَمِيزُ وَمَيَّرَ يَمِيزُ معناهما واحد⁽⁴⁹⁾، وقال العكبري: ((هما بمعنى واحد، وليس التشديد لتعدّي الفعل مثل فرح وفرحتة؛ لأن مَازَ وَمَيَّرَ يتعديان إلى مفعول واحد))⁽⁵⁰⁾. وقال الرازي: يقال مزت الشيء بعضه من بعض، فأنا أُمِيزُهُ مِيزاً أو أُمِيزُهُ تَمِيزاً، وهما لغتان. وفرق بعضهم بينهما فقال: التشديد للكثرة، فأما واحد من واحد فَيَمِيزُ بالتخفيف، وهذا كما قال بعضهم في الفَرْقِ والتفريق. فالتشديد للتكثير والمبالغة، وفي المؤمنين والمنافقين لكثرة. فلفظ التمييز ههنا أولى، ولفظ الطَّيِّبِ والخبيث وإن كان مفرداً إلا أنه للجنس؛ فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما⁽⁵¹⁾. وقال ابن عطية: "تقول مَيَّرَ مِيزاً إذا فرقت بين شيئين فصاعداً"⁽⁵²⁾. وقال بعضهم: مزت الشيء أُمِيزُهُ مِيزاً إذا فرقت بين شيئين، فإذا كانت أشياء قلت: مِيزَتُهُ تَمِيزاً⁽⁵³⁾.

2-3 فاعل بمعنى المُجَرَّدِ

صيغة فاعل تدلُّ على المفاعلة والمشاركة بين اثنين غالباً. وقد لا تدلُّ على المفاعلة فيكون لها دلالات أخرى، كمجيئها بمعنى فَعَلَنَ، أو غيرها من الصيغ⁽⁵⁴⁾ نحو: جاوز زيد المكان بمعنى جازه. قال ابن السكيت (ت.244هـ): "قد يأتي فاعلت بمعنى فَعَلَتَ وأفعلت، فيكون من واحد، وأكثر ما يكون فاعلت أن يكون من اثنين"⁽⁵⁵⁾، وقال الفارابي في حديثه عن دلالات (فاعل): "يأتي بمعنى فَعَلَنَ، كقولك: دَفَعَ ودافَع"⁽⁵⁶⁾، وقال

(43) ينظر الفارابي، ديوان الأدب، 380/2 الجرجاني، المفتاح في الصرف، 50؛ الزمخشري، المفصل، 373؛ الأسترابادي، شرح الرضي على الشافية، 101/2؛ السيوطي، الهمع، 209/3.

(44) سيبويه، الكتاب، 61/4.

(45) ابن عطية، المحرر الوجيز، 323/5.

(46) أبو حيان، البحر المحيط، 128/8.

(47) الأخفش، معاني القرآن، 281/1؛ نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 21/2؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 219/3؛ الزمخشري، الكشف، 445/1؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 544/1؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 90/9؛ عبد الله بن الحسين بن عبد الله أبو البقاء العكبري، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، 159/1. ابن منظور، لسان العرب، (مب.)

(48) الزمخشري، الكشف، 445/1 وأبو حيان، البحر المحيط، 115/3.

(49) السمرقندي، بحر العلوم، 21/2.

(50) العكبري، إملاء ما من به الرحمن، 160/1.

(51) الرازي، مفاتيح الغيب، 90/9.

(52) ابن عطية، المحرر الوجيز، 526/2.

(53) الثعلبي، الكشف والبيان، 219/3.

(54) ينظر سيبويه، الكتاب، 68/4؛ ابن السكيت الأهواري، ترتيب/إصلاح المنطق، 285؛ الميزد، المقتضب، 100/2؛ المؤبد، دقاتق التصريف، 158؛ الفارابي، ديوان الأدب، 393/2؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 258؛ الجرجاني، المفتاح في الصرف، 49؛ الزمخشري، المفصل، 373؛ الأسترابادي، شرح الرضي على الشافية، 96/1؛ السيوطي، الهمع، 209/3؛ عبد الحميد، دروس التصريف، 75؛ عزيمة محمد عبد الخالق، المغني، 136.

(55) ابن السكيت الأهواري، ترتيب/إصلاح المنطق. رتبته وقدم له وعلق عليه الشيخ محمد حسن بكائي، ط1، مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، 1412هـ 285.

(56) الفارابي، ديوان الأدب، 393/2.

الثعالي (ت.429هـ): "ويكون بمعنى فَعَلَ كقوله تعالى: "قَاتَلَهُمُ اللَّهُ" أي قَتَلَهُمْ، وسافرَ الرَّجُلُ" (57) بمعنى سَفَرَ. ولا يُشترط في مجيئه بمعنى (فَعَلَ) أن يكون لازماً، كما ذكر بعضهم (58). ويرى الرضي أن معي صيغة (فاعل) بمعنى المُجَرَّد لا تخلو من المبالغة، فقال معلقاً على كلام ابن الحاجب: "قوله" بمعنى فعل "كسافرت بمعنى سفرت: أي خرجت إلى السفر، ولا بد في "سافرت" من المبالغة" (59). وهذا رأي جدير بالاهتمام، فلا بد أن تؤدّي الزيادة معنى إضافياً على معنى المُجَرَّد، وسوف نجد ما يؤيد ذلك في كلام المُفسّرين. وقد ذكر عزيمة أن ما جاء من صيغة (فاعل) بمعنى (فَعَلَ) في القرآن الكريم خمسة وعشرون فعلاً (60). ولكننا نجد أن المُفسّرين لم يجمعوا على دلالة قسم كبير منها. ففي الآية الكريمة ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ﴾ [الأعراف/138] كادت تُجمع كلمة المُفسّرين على أن (جاوز) في الآية بمعنى المُجَرَّد. قال الرازي: "يقال جاوز الوادي إذا قطعه وخلفه وراءه، وجاوز بغيره عبر به، وفُزئ جُوزنا بمعنى أجزنا. يقال أجاز المكان وجُوزَه بمعنى جازه" (61)، وقال الزمخشري: "أجاز المكان وجُوزَه وجاوزه بمعنى جازه، كقولك: أعلاه وعلاه وعلاه" (62).

ولم أجد من خالف هذا الرأي سوى ابن عطية، إذ يقول: (("جاوز" فاعل من جاز ويجوز. وهي مفاعلة من اثنين في كل موضع: لأن النهر وما أشبهه كأنه يجاوز)) (63). وهذا رأي وجيه؛ لأن (جاوز) تدلّ على المفارقة، وهذه لا تكون إلا بين اثنين. ولكنها في الآية الكريمة أقرب إلى الدلالة على معنى مجردها، مع ملحظ أننا نلمح فيها قدراً من المبالغة والاجتهاد والبدل، وهذا مالا نجده في (جاز). وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزَبْتُ ابْنَ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة/30] استشهد عدد من اللغويين بقوله (قَاتَلَهُمْ) على معي فاعل بمعنى فَعَلَ (64). وللمفسرين في دلالتة آراء مختلفة. قال الطبري: فأما أهل المعرفة بكلام العرب فإنهم يقولون: معناه: قتلهم الله، كقوله: (قَتَلَ الْخِرَاصُونَ)، فإن كان الذي قالوا كما قالوا، فهو من نادر الكلام الذي جاء على غير القياس، لأن "فاعلت" لا تكاد أن تعي فعلاً إلا من اثنين، كقولهم: "خاصمت فلاناً"، و"قاتلته"، وما أشبه ذلك (65). وذهب كل من الفراء والسمرقندي والثعلبي والزمخشري والرازي إلى أنه يفيد معنى الدعاء لا المشاركة (66). وقال ابن عطية: (قاتل في هذه الآية بمعنى قتل وهي مفاعلة من واحد) (67). وذهب الراغب إلى أنها تفيد المفاعلة، فقال: ((قوله: {قاتلهم الله} قيل: معناه لعنهم الله، وقيل: معناه قتلهم، والصحيح أن ذلك هو المفاعلة، والمعنى: صار بحيث يتصدى لمحاربة الله، فإن من قاتل الله فمقتول، ومن غالبه فهو مغلوب)) (68).

وبلاحظ أن الأعم الأغلب ممن ذكرت صرف دلالة (قاتل) في الآية السابقة عن معنى المشاركة، وذلك لأنّ المُشَارَك في الفعل هو الله جلّ وعلا، وهذا لا ينسجم وعقائدهم (69)، فالسياق والمعنى العام فرض عليهم ذلك، ولاشك أن الفعل (قاتل) لو جاء خارج هذا السياق، بعيداً عن تأثير عقدي، كان يكون المُشَارَك بشراً، لما تردّد أحد منهم في القول: إنه يفيد المشاركة. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة/218] ذكر

(57) الثعالي، فقه اللغة وسر العربية، 258.

(58) البيضاوي، نزعة الطرف، 50.

(59) الأسترايادي، محمد بن الحسن الرضي الأسترايادي. نجم الدين الأسترايادي، شرح الرضي على الشافية. تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد عبد الحميد. 3 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، 99/1.

(60) هي: أخذ، جازي، جاوز، حاسب، حافظ، خادع، خافت، داول، رابط، راعي، راود، سارع، ساقط، ساوي، ظاهر، عاقب، غادر، فادي، لاق، لاس، نادى، نافق، وارى، واطأ، هاجر. ينظر محمّد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم (الفاخرة: دار الحديث، د.ت)، 465-456/1.

(61) الرازي، مفاتيح الغيب، 14/182.

(62) الزمخشري، الكشاف، 2/150. وانظر أبو حيان، البحر المحيط، 4/362.

(63) ابن عطية، المحرر الوجيز، 1/235.

(64) ينظر ابن قتيبة، أدب الكاتب، 357؛ فقه اللغة وسر العربية، 258؛ ترتيب إصلاح المنطق، 285؛ البيضاوي، نزعة الطرف، 49-50؛ ابن منظور، لسان العرب، والجوهري، تاج اللغة، "قتل".

(65) الطبري، جامع البيان، 14/207-208.

(66) الفراء، معاني القرآن، 3/202؛ السمرقندي، بحر العلوم، 2/100؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 5/31؛ الزمخشري، الكشاف، 4/541؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 30/14.

(67) ابن عطية، المحرر الوجيز، 3/25.

(68) الراغب الأصفهاني، المفردات، 2/220.

(69) للمزيد من الاطلاع على تأثير الجانب العقدي في دلالة البنية الصرفية السليمان، إبراهيم محمد الأبنية الصرفية عند أعلام المفسرين حتى القرن السابع للهجرة (أنقرة: منشورات جامعة رجب طيب أردوغان، 2017)، 435 وما بعدها.

بعض المُفسِّرِينَ أَنَّ كَلَامَ مِنَ الْفَعْلَيْنِ (هاجر وجاهد) يدلُّ على المشاركة. فقال الطَّبْرِيُّ: ((أصل المهاجرة: "المفاعلة" من هجرة الرجل الرجل للشحناء تكون بينهما، ثم تستعمل في كل من هجر شيئاً لأمر كرهه منه))⁽⁷⁰⁾. وقال الراغب: ((المهاجرة في الأصل: مصارمة الغير ومشاركته))⁽⁷¹⁾. وقال الرازي: ((هاجروا، أي: فارقوا أوطانهم وعشائرهم... والمهاجرة مفاعلة من الهجرة، وجاز أن يكون المراد منه أن الأحياب والأقارب هجروه بسبب هذا الدين، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة))⁽⁷²⁾. وقال ابن عطية: هي مفاعلة من هَجَرَ⁽⁷³⁾.

والظاهر أَنَّ كَلَامَ مِنَ (هجر) و(هاجر) يدلُّ على ترك المرء الشيء مكرهاً، والفرق بين دلالة كلٍّ من الصيغتين أَنَّ هجر متعديٌّ وهاجر لازم، وذلك أَنَّ هجر يُحرص معه على بيان المهجور، وهذا ما ليس غرضاً لـ (هاجر).

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء/43] واختلف المُفسِّرون في (لامس) قراءةً ودلالةً، ذاك الخلاف الذي يتعلَّق به حكم فقهيٍّ يخصُّ الطهارة من وضوء أو غسل. فقراها بعضهم (لامستم) والبعض الآخر (لمستم)⁽⁷⁴⁾. والمقصود باللمس فيه خلاف بين العلماء، فالأكثر يرى أَنَّ المقصود به الجماع، ويرى بعضهم أَنَّ المقصود به اللمس باليد⁽⁷⁵⁾.

وما يهمننا هنا تبين ما تفيد صيغة (فاعل). فالطَّبْرِيُّ يرى أَنَّ (لامستُم) بمعنى: لمستم نساءكم ولمستكم. و"اللمس" في ذلك يدلُّ على معنى "اللماس"، و"اللماس" على معنى "اللمس" من كلٍّ واحد منهما صاحبه؛ لأنه لا يكون الرجل لامساً امرأته إلا وهي لامستُه، فأبي القراءتين قرأ ذلك القارئ فمصيب، لاتفاق معنيهما⁽⁷⁶⁾، والمعنيان عنده يراد بهما الجماع دون غيره من معاني اللمس⁽⁷⁷⁾. فهو يرى أَنَّ (فاعل) بمعنى المُجَرَّد (لمس)، والمُجَرَّد لغةً يتضمن معنى المفاعلة.

وذكر النَّحَّاسُ أَنَّ أَوَّلِي الْقَرَاءَتَيْنِ (لمستم) لمن قصد معنى الجماع، وهي مثل (غشيتم) ولا تفيد المشاركة، وإتّما هذا الفعل نُسب إلى الرجل، ومن ذهب إلى أنه دون الجماع فالأحسن أن يقول (لامستم)⁽⁷⁸⁾. وهذا يختلف عمّا ذهب إليه الطَّبْرِيُّ الذي يرى أَنَّ الصيغتين يراد بهما الجماع وتفيدان المشاركة، وأما عند النَّحَّاسِ فالفعل المُجَرَّد يدلُّ على الجماع، ولكن لم يذكر أنه يحمل معنى المشاركة، بل نُسب إلى واحد، وهو الرجل.

وقال الجصاص (ت. 370هـ): من قرأ (لامستم) فظاهره الجماع لا غير؛ لأن المفاعلة لا تكون إلا من اثنين إلا في أشياء نادرة، كقولهم: قاتله الله وجزاه، وعافاه الله، ونحو ذلك. وهي أحرف معدودة لا يقاس عليها أغيارها، وإذا كان الأمر كذلك فالواجب حمله على الجماع الذي يكون من اثنين. ويدلُّ على ذلك أنك لا تقول: لامست الرجل، ولامست الثوب إذا مسسته بيدك؛ لانفرادك بالفعل. وأما (لمستم) فيحتمل معنيي اللمس باليد والجماع، ومن ثم وجب حمله على ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو المعنى الذي تفيد صيغة فاعل، أي: الجماع⁽⁷⁹⁾. فهو لا يرى أَنَّ المزيد بمعنى المُجَرَّد تماماً، لأنَّ المزيد يفيد المشاركة، والمُجَرَّد يحتمل المشاركة وعدمها.

واكتفى الثعلبي بنقل أقوال من سبقوه ومذاهبهم في حكم الآية ولم يرحح أحدها، وأما الرازي فنقل أقوال بعض العلماء في هذه المسألة، وذكر أن (لامس) تفيد المشاركة، ولكنه رجح أن يكون معنى اللمس في الصيغتين مسَّ الأيدي لا الجماع. وردَّ على من قال إن المقصود به الجماع؛ لأنَّ اللمس والمسَّ وردا في القرآن بمعنى الجماع، وقال: كلُّ ما ذكره عدول عن ظاهر اللفظ، لأنَّ اللمس في الصيغتين حقيقته المسَّ باليد⁽⁸⁰⁾.

وخلاصة القول: إنَّ الخلاف في المسألة كبير، ولم يتفق المُفسِّرون على رأي واحد فيها، وممَّا زاد هذا الخلاف المعنى اللغوي لـ (لمس) لأنَّ

(70) الطبري، جامع البيان، 318/4.

(71) الراغب الأصفهاني، المفردات، 464/2.

(72) الرازي، مفاتيح الغيب، 34/6.

(73) ابن عطية، المحرر الوجيز، 291/1 وانظر أبو حيان، البحر المحيط، 133/2.

(74) الطبري، جامع البيان، 406/8؛ السمرقندي، بحر العلوم، 332/1؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 315/3؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 58/2.

(75) وهذه مسألة طويلة لا يتسع المجال لعرض أقوال علماء اللغة والتفسير والفقه وأدلة كل منهم فيها. ينظر الصنعاني عبد الرزاق بن همام (211 هـ)، تفسير القرآن. تحقيق: مصطفى مسلم محمد (الرياض: مكتبة الرشد) 184؛ الطبري، جامع البيان، 389/8-396؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 315/3.

(76) الطبري، جامع البيان، 406/8.

(77) الطبري، جامع البيان، 396/8. وذهب هذا المذهب العكبري وأبو حيان. ينظر العكبري، إملاء ما مرَّ به الرحمن، 182/1؛ أبو حيان، البحر المحيط، 250/3.

(78) أحمد بن محمد النحاس، معاني القرآن. تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988)، 96/2.

(79) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1405، 8/4.

(80) الرازي، مفاتيح الغيب، 91/10.

العرب تطلقه مرة على اللمس باليد، ومرة تُكَيِّب به عن الجماع. وهنا نرى مدى تأثير المعنى اللغوي في المعنى الصرفي. فلولوا ازدواج الدلالة اللغوية ل (لمس) لكان من الراجح الحكم بأن (لامس) تفيد المشاركة، ومن ثم يقصد بها الجماع، و (لمس) لا تفيد المشاركة، ومن ثم يقصد بها اللمس باليد. والغالب أن المعنى اللغوي يساعد كثيراً في توحيد الرأي في دلالة البنية الصرفية، وأما هنا فقد حصل عكس ذلك.

وقال عز وجل: ﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة/51] قرأ بعضهم (واعدنا) بالألف، وبعضهم (وعدنا) بغير ألف⁽⁸¹⁾. ولا خلاف بين المفسرين في دلالة (وعدنا) فمعناه ظاهر وهو أن الله الواعد والمنفرد بالوعد. ولكنهم اختلفوا في دلالة (واعدنا). فذهب بعضهم إلى أنه يفيد المشاركة، وأولوه بأن الوعد كان من الله والقبول من موسى، وجعل القبول كالوعد⁽⁸²⁾.

ويمكننا القول هنا: إن المعنى المعجمي كان له تأثير كبير في المعنى الصرفي؛ لأن الوعد على كل حال ضرب من الاتفاق، سواء كان هذا الاتفاق بداعي التراضي أم الإكراه والفرض، ولا يكون إلا بين ما يزيد على طرف واحد سواء كان ب (وعد) أم (واعد).

ولم يستبعد كل من الطبري والسمرقندي وابن عطية وأبو حيان أن يكون (واعد) بمعنى (وعد) فتكون المفاعلة من واحد. ولكن الثعلبي والعكبري أصراً على أنها بمعنى المجرّد، فقال الثعلبي: ((المفاعلة من واحد كقولهم: عاقبت اللص، وعافاك الله))⁽⁸³⁾، وقال العكبري: ((“واعدنا” بألف ليس من باب المفاعلة الواقعة من اثنين، بل مثل قولك: عافاه الله))⁽⁸⁴⁾، ولكنهما أوردا قول بعض من قال إنّه من باب المفاعلة ولم ينكراه.

ولكن لا يمكن التسليم بقول من قال: إن (واعد) بمعنى (وعد) لمجرّد أنّها دلّت عليه؛ فالراجح أنّ (واعد) يحمل دلالة إضافية على دلالة (وعد) كان يكون فيه نوع من التأكيد، وليس بعيداً عن الصواب ما قاله ابن عاشور: إنّ المفاعلة على غير بابها تفيد التأكيد ((لأن المفاعلة تقتضي تكرار الفعل من فاعلين، فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرار فقط من غير نظر للفاعل، ثم أريد من التكرار لازمه وهو المبالغة والتحقّق؛ فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي))⁽⁸⁵⁾.

2-4 افتعل بمعنى المجرّد

قد يأتي افتعل بمعنى المجرّد. قال سيبويه: ((قالوا: قرأت واقترأت، يريدون شيئاً واحداً... ومثله خطف واختطف))⁽⁸⁶⁾. وذكر المفسرون عدداً من الأمثلة في القرآن الكريم، جاء فيها (افتعل) بمعنى مجرّده، نحو: (اطّلع، ويأتلي، ارتقب، واكتسب، واختان، وانتظر، واهتدى).

قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ. أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَىٰ آلِهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر/36-37]. وقال عز وجل: ﴿قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ. فَأَطَّلِعُ قَرَأَةً فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ [الصفافات/54-55] قال الزمخشري: الطلوع والإطلاع: الصعود. يقال: طلع الجبل وأطلع: بمعنى، وذهب إلى أنّ طلع علينا فلان، وأطلع، وأطلع بمعنى واحد⁽⁸⁷⁾. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِي أَوْلُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النور/22] نقل الرازي: ((لا يأل ولا يأتل واحد. فالمراد لا تقصروا في أن تحسنوا إليهم، ويوجد كثيراً (افتعلت) مكان (فعلت). تقول: كسبت واكتسبت، وصنعت واصطنعت، ورضيت وارتضيت))⁽⁸⁸⁾.

وفي قوله عز وجل: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ [الدخان/10] قال الزمخشري: ((يقال: رقبته وارتقبته. نحو: نظرته وانتظرته))⁽⁸⁹⁾. وقال تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء/1] قال الطبري: ((يقال: “افتعل” مكان “فعل”، كما

(81) الطبري، جامع البيان، 59/2، السمرقندي، بحر العلوم، 79/1، الثعلبي، الكشف والبيان، 195/1، الزمخشري، الكشاف، 139/1، ابن عطية، المحرر الوجيز، 142/1، الرازي، مفاتيح الغيب، 69/3، العكبري، إملاء ما من به الرحمن، 36/1.

(82) الطبري، جامع البيان، 59/2، السمرقندي، بحر العلوم، 79/1، ابن عطية، المحرر الوجيز، 142/1، الزمخشري، الكشاف، 139/1، الرازي، مفاتيح الغيب، 69/3.

(83) الثعلبي، الكشف والبيان، 195/1.

(84) العكبري، إملاء ما من به الرحمن، 36/1.

(85) ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997، 497/1.

(86) سيبويه، الكتاب، 74/4 وانظر الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، التكملة، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، ط2، عالم الكتب، بيروت 1999 م ص 528؛ ابن قتيبة، أدب الكاتب، 361؛ ابن سيدة، المخصص، 313/4؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 259؛ الزمخشري، المفصل، 373؛ السيوطي، الهمع، 256/3؛ البيضاوي، نزهة

الطرف، 56.

(87) الزمخشري، الكشاف، 415/3 و44/4 وانظر الرازي، مفاتيح الغيب، 217/24.

(88) الرازي، مفاتيح الغيب، 163/23، وانظر الراغب الأصفهاني، المفردات، 39/1.

(89) الزمخشري، الكشاف، 272/4.

يقال: "اقترب هذا الأمر" بمعنى "قرب"، و"اجتلب كذلك" بمعنى "جلب" وما أشبه ذلك⁽⁹⁰⁾. وفي تفسير الآية الكريمة ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ [البقرة/187] قال الرازي: ((الاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه))⁽⁹¹⁾. ومما ذكره المفسرون من معي (افتعل) بمعنى مجردة أيضاً: نظر وانتظر، وبغيت وابتغيت⁽⁹²⁾، وهدي واهتدي⁽⁹³⁾.

ولكن بمقارنة الأفعال التي جاءت على (افتعل) بمجرداتها، لا يمكن التسليم تماماً بأنها تؤدي نفس المعنى والدلالة؛ فلا يمكن أن تكون زيادة المبني غير مصحوبة بزيادة في المعنى، كالمبالغة، أو الحرص على الشيء والاجتهاد في تحصيله، أو أنه يتضمن نوعاً من الشدة ليست في المُجَرَّد، أو نحو ذلك من المعاني الجزئية التي تضاف إلى معنى المُجَرَّد⁽⁹⁴⁾.

وقد تنبه بعض العلماء قديماً ومحدثين إلى هذه القضية. فالزمخشري الذي ذكر عدداً من الأفعال التي جاءت على (افتعل) بمعنى مجرداتها، نبه إلى أن بعضها يدل على شيء من الزيادة والشدة، كالاختيان والاكْتِسَاب⁽⁹⁵⁾ وذكر بعضهم أن (افتعل) من طلع للمبالغة في حصول فعل الطلوع؛ ولذلك يقال لكان الطلوع: مُطَّلَعٌ بالتخفيف، ومُطَّلَعٌ بالتشديد⁽⁹⁶⁾ ورأينا أن كثيراً من الأئمة استشهد على معي (افتعل) بمعنى مجردة بـ (كسب و اكتسب).

ولكن ما أميل إليه أن زيادة المبني، على الأغلب، ترافقها زيادة في المعنى. نحو ما ذكره بعضهم في الفرق بين (كسب و اكتسب). وهو أن صيغة (افتعل) تفيد معنى الاجتهاد والتصرف أو الطلب والاعتمال، أو الحرص والمبالغة في تحصيل الشيء، نحو: اكتسب، أي: اجتهد في تحصيل الكسب. قال سيبويه: ((أما كسب فإنه يقول: أصاب، وأما اكتسب فهو التصرف والطلب والاجتهاد بمنزلة الاضطراب))⁽⁹⁷⁾، وذلك خلاف ما ذكره بعضهم، وهو أن كسب و اكتسب بمعنى واحد⁽⁹⁸⁾.

ويبدو أن ما ذهب إليه سيبويه أقرب إلى الصواب؛ إذ لا تخلو زيادة المبني، على الأغلب، من زيادة في المعنى، وما أحسن تأويل أبي الفتح في ذلك! إذ يقول في الآية الكريمة ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة/286]: إِنَّ كَسْبَ الْحَسَنَةِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى اكْتِسَابِ السَّيِّئَةِ أَمْرٌ يَسِيرٌ وَمُسْتَصْفَرٌ وَذَلِكَ لِقَوْلِهِ -عزَّ اسمُه-: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِمَّا كَسَبَتْ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظَلَّمُونَ﴾ [الأنعام/160] أفلا ترى أن الحسنه تصغر بإضافتها إلى جزائها صغر الواحد إلى العشرة، ومثلاً كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها لم تحتقر إلى الجزاء عنها، فَعَلِمَ بِذَلِكَ قُوَّةَ فِعْلِ السَّيِّئَةِ عَلَى فِعْلِ الْحَسَنَةِ. . . فزِيدَ فِي لَفْظِ فِعْلِ السَّيِّئَةِ وَانْتَقَصَ مِنْ لَفْظِ فِعْلِ الْحَسَنَةِ⁽⁹⁹⁾.

وقال الزمخشري: ((إن قلت: لم خص الغير بالكسب، والشر بالاكْتِسَاب؟ قلت: في الاكْتِسَابِ اعتمال، فلما كان الشر مما تشبهه النفس وهي منجذبة إليه وأماره به، كانت في تحصيله وأعمل وأجد، فجعلت لذلك مكتسبة فيه. ومثلاً لم تكن كذلك في باب الخير ووصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال))⁽¹⁰⁰⁾، وقال ابن عطية: ((الذي يظهر لي في هذا أن الحسنات هي مما يكسب دون تكلف؛ إذ كاسبها على جادة أمر الله ورسم شرعه، والسيئات تكتسب ببناء المبالغة؛ إذ كاسبها يتكلف في أمرها خرق حجاب نهي الله تعالى، ويتخطاه إليها، فيحسن في الآية معي التصريفيين حراراً لهذا المعنى))⁽¹⁰¹⁾.

فيلاحظ أن المفسرين متفقون على أن (اكتسب) فيها اعتمال واجتهاد ليس في (كسب)، وإن كانوا مختلفين حول سبب ذلك الاجتهاد والاعتمال. والمهم في الأمر أن صيغة (افتعل) تُشعر بأن تحصيل الفعل الذي يكون على وزنها، يحتاج القيام به إلى تصرف

(90) الطبري، جامع البيان، 582/3.

(91) الرازي، مفاتيح الغيب، 28/11، وانظر الثعلبي، الكشف والبيان، 78/2.

(92) الرازي، مفاتيح الغيب، 196/29 و 49/7.

(93) ينظر الطبري، جامع البيان، 202/17، النحاس، معاني القرآن، 188/2، الثعلبي، الكشف والبيان، 16/6؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 392/3، الرازي، مفاتيح الغيب، 19/2.

(94) ينظر السليمان، الأبنية الصرفية عند أعلام المفسرين، 196.

(95) الزمخشري، الكشاف، 230/1.

(96) ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 282/15 و 160/16.

(97) سيبويه، الكتاب، 74/4؛ وانظر ابن قتيبة، أدب الكاتب، 361؛ ابن سيده، المخصص، 312/4؛ الجرجاني، المفاتيح في الصرف، 50؛ الزمخشري، المفصل، 373؛

الأستراباذي، شرح الرضي على الشافعية، 110/1؛ شرح ابن عقيل، 264/4؛ السيوطي، الهمع، 256/3.

(98) ينظر ابن سيده، المخصص، 312/4؛ العكبري، إملاء ما من به الرحمن، 122/1؛ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 259؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 30/5 و 163/23؛

البيضاوي، نزاهة الطرف، 55.

(99) ينظر ابن جني، الخصائص، 265/3.

(100) الزمخشري، الكشاف، 332/1.

(101) ابن عطية، المحرر الوجيز، 393/1.

واجتهاد. وهذا يؤكد حصول الزيادة في معنى المزيد، على معنى مجردة، وسواء اتفقت الآراء في المعنى الزائد أم اختلفت، فالمهم أن زيادة المبنى رافقتها زيادة في المعنى.

2-5 تفعل بمعنى المُجَرَّد

ربما جاء (تفعل) بمعنى مجردة، كتحدي الشيء وعدها، إذا جاوزه، وتبين وبان⁽¹⁰²⁾. قال سيبويه: ((وقال: تظلمني، أي: ظلمني مالي، فبناه في هذا الموضوع على (تفعل) كما قالوا جزته وجاوزته، وهو يريد شيئاً واحداً... كما أنك تقول استعليته لا تريد إلا معنى علوته))⁽¹⁰³⁾. وذكر الشيخ عزيمة أربعة عشر فعلاً جاءت في القرآن الكريم على (تفعل) بمعنى الثلاثي⁽¹⁰⁴⁾. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة/275] قال الرازي: ((التخبط (تفعل) فكيف يكون متعدياً؟ الجواب: (تفعل) بمعنى فعل كثير، نحو: تقسمه بمعنى قسمه، وتقطعها بمعنى قطعها))⁽¹⁰⁵⁾. وفي قوله عز وجل: ﴿فَتَبَسَّمْ سَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا﴾ [النمل/19] قال أبو حيان: ((التبسم: ابتداء الضحك، و(تفعل) فيه معنى المُجَرَّد، وهو بَسَم))⁽¹⁰⁶⁾.

غير أن الملاحظ للسباق الذي ورد فيه الفعلان (تخبط وتبسم) لا يمكنه التسليم بآتهما بمعنى المُجَرَّد تماماً. فربما حمل كل منهما معنى التكثر والمبالغة أو التوكيد، مضافاً إلى معنى المُجَرَّد، ويساعد على تأكيد هذا الاحتمال توكيد التبسم بالحال المؤكدة (ضاحكاً).

2-6 تفاعل بمعنى المُجَرَّد

ذكر بعضهم أن صيغة (تفاعل) تأتي بمعنى (فعل) المُجَرَّد، ومن ثم لا تدل على المشاركة والتفاعل، كثنائي ووني، وتعالى وعلا⁽¹⁰⁷⁾. قال سيبويه: ((قد يعي (تفاعلت) على غير هذا⁽¹⁰⁸⁾، كما جاء عاقبته ونحوها، ولا تريد بها الفعل من اثنين، وذلك قولك: تماريت في ذلك، وتراءيت له، وتفاضلته، وتعاظمت منه أمراً قبيحاً))⁽¹⁰⁹⁾. وذكر السيوطي ممّا جاء على (تفاعل) ولا يدل على المشاركة: تكاءدني الشيء، أي: شق علي، وتذاءبت الريح، أي: جاءت مرة من هنا ومرة من هنا، واللهم تجاوز عني، ودابة لا ترادف، أي: لا تحمل رديفاً⁽¹¹⁰⁾. ففي هذا تشبه مجيء (فاعل) من واحد.

وذكر الشيخ عزيمة عدة أفعال وردت في القرآن الكريم، على (تفاعل) بمعنى الفعل المُجَرَّد، هي (تجاوز، وتحاضون، وتتجافى، وتراءى، وتطاول، وتظاهرون، وتعاظى، وتعالى، وتتمارى)⁽¹¹¹⁾. ولكن لم يجمع المفسرون على إفادتها هذا المعنى. قال تعالى: ﴿فَتَأَدَّوْا صَاحِبَيْكُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ﴾ [القمر/29]. ذكر المفسرون في (تعاظى) أقوالاً، منها: أنه لا يفيد المشاركة، ومعناه: تناول آلة العقر أو الناقة فعقرها⁽¹¹²⁾. وقال ابن عطية: هو مطاوع عاطى، فكانت هذه الفعلة تدافعها الناس وأعطاها بعضهم بعضاً، فتعاطاها هو وتناول العقر بيده. ويقال للرجل الذي يدخل نفسه في تحمل الأمور الثقال متعاط. والأصل عطا يعطو إذا تناول، ثم يقال: عاطى وهو كما تقول: جرى وجرى وتجارى⁽¹¹³⁾. وفي الآية الكريمة ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [السجدة/16] لا يحمل الفعل (تتجافى) معنى المشاركة، فمعناه ترتفع وتتجنّب عن المضاجع، أي: عن الفرش ومواضع النوم، ويقال: جفا الرجل الموضوع إذا تركه، وتجافى الجنب عن مضجعه إذا تركه⁽¹¹⁴⁾. وقال عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَنْقَلِبُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعَدَّ

(102) ينظر أبو حيان، البحر المحيط، 318/1 السيوطي، الهمع، 210/3.

(103) سيبويه، الكتاب، 72/4.

(104) هي: (تأذن، وتبذل، وتبسم، وتخبط، وتخلط، وتدلّ، وترتص، وتردى، وتركى، ويظوف، وتغجل، وتقتل، وتقدم، وتبؤ) ينظر عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم.

القسم الثاني، 569/1.

(105) الرازي، مفاتيح الغيب، 77/7. وانظر ابن عطية، المحرر الوجيز، 372/1 أبو حيان، البحر المحيط، 347/2.

(106) أبو حيان، البحر المحيط، 50/7.

(107) ينظر الزمخشري، المفصل، 373 الأسترايادي، شرح الرضي على الشافية، 99/1 السيوطي، الهمع، 210/3.

(108) أي ليس لها إحدى الدلالات التي سبق ذكرها.

(109) سيبويه، الكتاب، 69/4. وانظر ابن قتيبة، أدب الكاتب، 358 ابن سيده، المخصص، 442/3 و310/4.

(110) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، 208/2.

(111) ينظر عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الثاني، 626/1.

(112) الطبري، جامع البيان، 593/22 تفسير الماوردي، 416/5 والرازي، مفاتيح الغيب، 49/29.

(113) ابن عطية، المحرر الوجيز، 218/5 وانظر أبو حيان، البحر المحيط، 179/8.

(114) ينظر ابن عطية، المحرر الوجيز، 362/4 الثعلبي، الكشف والبيان، 330/7 الزمخشري، الكشف، 511/3 أبو حيان، البحر المحيط، 197/7.

الصِّدْقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ [الأحqاف/16] و(تجاوز) لا يدلّ على التفاعل (115). لَأَنَّ الْفَاعِلَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى.

وأما (تراءى) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّآ لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء/61] فأغلب المفسرين على أنه يفيد المشاركة، فمعنى (تراءى الجمعان) تقاربا وتقابلا بحيث يرى كل فريق منهما صاحبه (116)، ومثل ذلك (تخاصون) في الآية الكريمة ﴿وَلَا تَخَاضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ [الفجر/18] فهو يفيد المشاركة، والمعنى: لا يحضن بعضهم بعضاً (117)، وذكر بعضهم أنه بمعنى المُجَرَّد، أي تحضون أنفسكم (118).

وأقول: إن ما جاء على (تفاعل) دالاً على المُجَرَّد، لا بد أن يحمل معنى إضافياً هو المبالغة والتأكيد. قال الرضي معلقاً على كلام ابن الحاجب: ((قوله "وبمعنى فَعَلَ " لا بدّ فيه من المبالغة)) (119)، فالأصل أن تدل صيغة (تفاعل) على صدور الفعل من فاعلين، مثل: تقائل وتخاصم، فإذا أسند إلى واحد فإنه يدل على قوة حصول المشتق من هذه الصيغة؛ لأنه يعنى تكرر الفعل، وهذا كناية عن قوة الفعل وشدته، نحو: تسامى وتعالى وتواصل الحبل (120).

2-7 استفعل بمعنى المُجَرَّد

ربما جاء (استفعل) موافقة الثلاثي في المعنى (121)، نحو: غَبِيَ واستَغْفَى، واستَيَّاسَ ويئس، وهزئَ به واستهزأ، واستأنسَ به وأنيس. وترد هذه الدلالة مع الفعل اللازم. قال سيويه: ((قالوا: قرّ في مكانه واستقرّ... وأما علا قرنه واستعلاه فإنه مثل قرّ واستقرّ)) (122). وورد في القرآن الكريم نحو أحد عشر فعلاً (123) جاءت على هذه الصيغة، وقيل إنها بمعنى المُجَرَّد، منها (استقرّ، واستيأس، واستسخر). قال تعالى على لسان نبيه موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف/143]. ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ (استقرّ) ليست على باها في إفادة الطلب، وإنما هي بمعنى الثلاثي (قرّ). وقال السمرقندي: ((يقال: قرّ الشيء واستقر بمعنى واحد... وقال أهل اللغة سخر واستسخر بمعنى واحد مثل قر واستقر)) (124).

وقال عزّ جل: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف/80]، وقال جلّ وعلا: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [يوسف/110]، و(استيأس) استفعل بمعنى (فعل). قال ابن عطية: ((يقال: يئس واستيأس بمعنى واحد، كما يقال: سخر واستسخر ومنه قوله تعالى " يستسخرون " وكما يقال: عجب واستعجب)) (125)، وقال الزمخشري: ((استيأسوا يئسوا. وزيادة السين والتاء في المبالغة نحو ما مرّ في استعصم)) (126). وفي الآية الكريمة ﴿وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يُسْتَخْرُونَ﴾ [الصافات/14] ذهب كثير من المفسرين إلى أنّ (يستسخرون) بمعنى المُجَرَّد يسخرون. فقال أبو عبيدة: ((يُسْتَخْرُونَ ويسخرون سواء)) (127)، وقال ابن عطية: ((قوله " يستسخرون " معناه يطلبون أن يكونوا ممن يسخر، ويجوز أن يكون بمعنى يسخرون، كقوله تعالى: " واستغنى الله " [التغابن/6] فيكون فعل واستفعل

(115) ينظر السمرقندي، بحر العلوم، 274/3 ابن عطية، البحر الوجيز، 98/5 الرازي، مفاتيح الغيب، 19/28.

(116) ينظر النحاس، معاني القرآن، 83/3 والسمرقندي، بحر العلوم، 555/2 الراغب الأصفهاني، المفردات، 429/1 الثعلبي، الكشف والبيان، 165/7.

(117) ينظر الطبري، جامع البيان، 414/24 السمرقندي، بحر العلوم، 556/3 الزمخشري، الكشاف، 751/4 ابن عطية، البحر الوجيز، 480/5 الرازي، مفاتيح الغيب، 156/31 و3/17 وأبو حيان، البحر المحيط، 466/8.

(118) يُنظر ابن عطية، البحر الوجيز، 480/5 العسكري، إملاء ما من به الرحمن، 286/2؛ أبو حيان، البحر المحيط، 466/8.

(119) الأستراباذي، شرح الرضي على الشافية، 103/1.

(120) ينظر التحرير والتنوير، 268/25 و29/9.

(121) ابن قتيبة، أدب الكاتب، 360-361؛ الفارسي، أبو علي، التكملة، 130؛ المؤدب، دقائق التصريف، 164؛ المؤلف، فقه اللغة وسر العربية، 258؛ ابن سيده، المخصص، 311/4؛ الجرجاني، المفاتيح في الصرف، 51؛ الزمخشري، المفصل، 374؛ وابن عصفور، المتع في التصريف، 132؛ الأستراباذي، شرح الرضي على الشافية، 119/2؛ السيوطي، الهمع، 257/3؛ عبد الحميد، دروس التصريف، 82؛ الحديدي، أبنية الصرف في كتاب سيويه، 400؛ البيضاوي، نزهة الطرف، 66.

(122) سيويه، الكتاب، 70/4-71.

(123) هي: (استسخر، استدرج، استسخر، استغنى، استقرّ، استقام، استكبر، استنسخ، استهزأ، استيأس، استيسر). انظر عضية، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الثاني، 656-657.

(124) السمرقندي، بحر العلوم، 489/1 و131/3. وانظر الراغب الأصفهاني، المفردات، 230/2 الثعلبي، الكشف والبيان، 162/9 الرازي، مفاتيح الغيب، 84/13 العسكري، إملاء ما من به الرحمن، 21/1 أبو حيان، البحر المحيط، 116/6.

(125) ابن عطية، البحر الوجيز، 269/3. وانظر أبو حيان، البحر المحيط، 330/5.

(126) الزمخشري، الكشاف، 494/2 وانظر الطبري، جامع البيان، 297/16؛ الثعلبي، 297/16؛ الكشاف والبيان، 244/5؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 149/18.

(127) أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ت. 167/2. وانظر الطبري، جامع البيان، 24/21 النحاس، معاني القرآن، 164/3؛ السمرقندي، بحر العلوم، 131/3؛ أبو حيان، البحر المحيط، 340/7.

وكما ذكرت سابقاً لا يمكن التسليم بأن معنى المزيد كمعنى مجردة تماماً، ويتراءى لي أنّ الأقرب إلى الصواب ما ذكره الزمخشري وهو أنّ (يستسخرون) يبالغون في السخرية⁽¹²⁹⁾، وأنّ زيادة السين والتاء في (استيأسوا واستعصم) للمبالغة أيضاً.

الخاتمة ونتائج البحث

من خلال ما تقدّم حاول البحث تبيين الفروق الجزئية الناتجة عن دلالة أكثر من بنية على معنى ما، وألقى الضوء على الصيغ المزيدة للفعل الثلاثي التي يمكن أن تأتي بمعنى المجرد، والفروق الطارئة التي تنتج عن التبادل الدلالي بين الصيغ، من خلال أيّ الذّكر الحكيم وأقوال المفسرين فيها، وما يتركه ذلك التبادل من أثر في تفسير بعض الآيات إلى حدّ قد يصل إلى بناء الأحكام. ويمكن إجمال ما توصل إليه البحث فيما يأتي:

أ- أكثر الصيغ المزيدة للفعل الثلاثي التي قيل إنها جاءت بمعنى المجرد تحمل معاني إضافية لا يحملها المجرد، من باب الزيادة في المبنى ترافقها زيادة في المعنى، كالمبالغة أو التأكيد أو التكثير أو الديمومة أو المشاركة أو المغالبة أو الاجتهاد والحرص والشّدة، أو استعمال بعضها للمادي والآخر للمعنوي، وغير ذلك من المعاني، مع الدلالة على المعنى العام لكلا الصيغتين.

ب- قد تجيء بعض الصيغ المزيدة بمعنى مجردها دون زيادة تُذكر في المعنى، وذلك من قبيل تعدد اللهجات.

وأخيراً: فإنّ الباحث يوصي بدراسة التبادل الدلالي في صيغ أخرى؛ للاطمئنان إلى النتائج التي توصل إليها، ومدى إمكانية التسليم بها وتعميمها والركون إليها.

(128) ابن عطية، المحرر الوجيز، 468/4. وانظر الفارسي، أبو علي، التكملة، 530: الثعلبي، الكشف والبيان، 141/8: الرازي، مفاتيح الغيب، 112/26: أبو حيان، البحر المحيط، 340/7.

(129) الزمخشري، الكشف، 38/4.

المصادر والمراجع

- الأفخش، أبو الحسن المجاشعي سعيد بن مسعدة الأوسط. *معاني القرآن*. تحقيق فائز فارس. 4 أجزاء. الكويت: دار البشير والأمل، 1981.
- الأسترايادي، محمد بن الحسن الرضي الأسترايادي. نجم الدين. *شرح الرضي على الشافية*. تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزرفاز ومحمد عبد الحميد. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1975.
- البيضاوي، محمد صالح. *نزهة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف*. الإمارات العربية المتحدة. العين: مكتبة منهاج السنة، 2001.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي أبو إسحاق. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحقيق محمد بن عاشور. 10 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. *المفتاح في الصرف*. تحقيق: د. علي توفيق الحمد، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. *الخصائص*. تحقيق محمد علي النجار. 3 أجزاء. بيروت: دار الهدى، د. ت. الحديثي، خديجة. *أبنية الصرف في كتاب سيويه*. بغداد: مكتبة النهضة، ط1، 1965.
- حسن، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. القاهرة: دار الثقافة، د. ت.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض. 8 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. *مفاتيح الغيب*. 32 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم. *مفردات ألفاظ القرآن*. جزءان. دمشق: دار القلم، د. ت.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله. *المفصل في صنعة الإعراب*. تحقيق علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.
- ابن السكيت الأهوازي، ترتيب إصلاح المنطق. رتبه وقدم له وعلق عليه الشيخ محمّد حسن بكاني. ط1، مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، 1412هـ.
- السليمان، إبراهيم محمد. *الأبنية الصرفية عند أعلام المفسرين حتى القرن السابع للهجرة*. منشورات جامعة رجب طيّب أردوغان. أنقرة، 2017.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم. *بحر العلوم*. تحقيق محمود مطرجي. 3 أجزاء. بيروت: دار الفكر، د. ت.
- سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر. *الكتاب*. تحقيق عبد السلام هارون. 4 أجزاء. بيروت: دار الجيل، د. ت.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المخصص*. تحقيق خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية*. عُني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني. مصر: مطبعة السعادة، 1327هـ.

- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. 24 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- عبد الحميد، محمد محيي الدين. *دروس التصريف*. بيروت: المكتبة العصرية، 1995.
- عضيمة، محمد عبد الخالق. *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- ابن عطية، محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. 6 أجزاء. لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. *إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن*. جزءان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.
- العلمي، إدريس بن الحسن. *لا آتزان إلا بالأوزان*. مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 127/45.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. *الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*. تحقيق مصطفى الشويبي. بيروت، 1963.
- النحاس، أحمد بن محمد أبو جعفر. *معاني القرآن*. تحقيق محمد علي الصابوني. 6 أجزاء. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988.
- الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين. *معجم ديوان الأدب*. تحقيق أحمد مختار عمر. 4 أجزاء. القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 2003.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *أدب الكاتب*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: المكتبة التجارية، 1963.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، د.ت.

KAYNAKÇA

- el-Ahfeş, Ebu'l-Hasan el-Mucâşî' Saîd b. Mes' adeti'l-Evsat. *Meâ'ni'l-Kur'an*. thk. Faiz Faris, 4 cilt. Kuveyt: Dâru'l-Beşîr ve'l-Emel, 1981.
- el-Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *İmlâu mâ menne bihi'r-Rahman min vucûhi'l-i'râb ve'l-kırâât fi Cemî'l-Kuran*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1979.
- el-Beydânî, Muhammed Salih. *Nüzhetu't-Taraf Şerhu Binâi'l-Efâ'l fi ilmi'l-sarf*, Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu Menheci's-Sünneh, 2001.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *el-Miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tefîk Hamid, Beyrut: Muessesetu'l-Risâle, 1987.
- el-İstirâbâzi, Muhammed b. Hasan el-Rıdâç. *Şerhu'r-Radî ale'l-Şâfiye*, thk. Muhammed Nur Hasan, Muhammed el-Zafzâf ve Muhammed Abdulhamid, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiye, 1975.
- en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer. *Meâ'ni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbunî, 6 cilt, Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1988.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Umer b. Hasan b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiye, 2000.
- es-Sa'lebi Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Ebû İshak. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr, 10 cilt, Beyrut: Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-arabî, 2002.
- es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*, thk. Muhammed Matracî, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, bt.
- es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Fikr. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'ı'l-Cevâmi'*, 2 cilt, Mısır: Matba'atu's-Saadet, 1327/1909.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- ez-Zemahşerî Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Umer b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşaf an hakâ'iki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1986.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Umer b. Ahmed Cârullah. *el-Mufassal*, thk. Ali Mulhem, Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelusî. *el-Muharriru'l-vecîz fi*

- tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdulselam Abdulşafi Muhammed, 6 cilt, Lubnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, 1993.
- İbn Cüney, Ebû Feth Osmân el-Mûsulî. *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Hudâ, bt.
- İbn Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Âdil Abdulmevcud- li Ma'rid, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebu'l-Kâtib*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mısır: Mektebetu't-Ticarî, 1963.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemâluddin. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, bt.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffal, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1996.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber b. Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdulselâm Hârûn, c. 4, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, bt.
- Udeyme, Muhammed Abdulhâlik. *Dırâsât li-uslûbi'l-Kur'ani'l-Kerim*. 11 cilt, Kahire: Tab'atu Dâri'l-hadîs, 1972.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

**Halife Mu'izz-Lidînillâh döneminde (341-365/953-975) Fâtımî-Endülüs Emevî
Mücadelesi**

The Fatimids-Spanish Umayyads Struggle during the Caliph Mu'izz-Lidînillâh (341-365
/ 953-975)

Furkan ERBAŞ

Doktora Öğr., Sakarya Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı / Arş.
Gör. Iğdır Üni. İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı

PhD Student, Sakarya Uni. Institute of Social Sciences, Department of Islamic History /
Research Asst., Iğdır Uni. Divinity Faculty, Department of Islamic History

Iğdır/Turkey

furkan.eras@igdir.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-2021-6445

Atf: Erbaş, Furkan. "Halife Mu'izz-Lidînillâh döneminde (341-365/953-975) Fâtımî-
Endülüs Emevî Mücadelesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
19 (2021): 266-290

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.903685>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep
Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Halife Mu'izz-Lidînullâh döneminde (341-365/953-975)

Fâtımî-Endülüs Emevî Mücadelesi

Öz: İslâm Tarihinde Şiî ve Sunnîler siyasî ve dinî bir takım saikler sebebiyle birbirleriyle sürekli mücadele hâlinde olmuş iki fırkadır. Bu mücadelenin fitilini Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarında yaşanan bazı siyasî olaylar ateşlemiş nihayet Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşanan bazı trajedik hâdiselerde ikili ilişkilerin tamamen hasmâne merkezli bir boyuta evrilmesine neden olmuştur. İki taraf arasındaki mücadele doğuda Sunnîliğin, siyasî erki ellerinde bulundurmalarından ötürü Şiîler'e karşı hegemonyası şeklinde cereyan ederken batıda IV/X asırda Şiî/İsmâîlî mezhebine mensup Fâtımîler'in kurulmasıyla Endülüs Emevî Devleti ile siyasî ve askerî olarak karşı karşıya gelmesi şeklinde cereyan etmiştir. İsmâîlî doktrin gereği dünya hâkimiyeti görüşünü benimseyen Fâtımîler bu çerçevede Endülüs Emevîleri'ni ortadan kaldırılması gereken bir unsur olarak görmüşler ve kuruldukları andan itibaren devlet merkezlerini Mısır'a taşıdıkları 362 (973) yılına kadar bu hedef için gayret etmişlerdir. Fâtımîler'in dördüncü Halifesi Mu'izz-Lidînullâh Endülüs Emevîleri'ne karşı verilen bu mücadelede başı çeken kişi olmakla dikkatleri üstüne çekmektedir. Onun döneminde Endülüs ve daha çok Mağrib merkezli iki taraf arasında birçok askerî mücadele söz konusu olmuş bu mücadelelerde Fâtımîler, hem Endülüs'ü tehdit eder hâle gelmişler hem de Mağrib'de Endülüs Emevîleri'ne karşı pozisyonlarını sağlamlaştırma imkânı yakalamışlardır. Fâtımî-Endülüs Emevîleri ilişkilerinin en hareketli devresini inceleyeceğimiz bu çalışmanın öncelikli hedefi ikili siyasî ve askerî ilişkilerin serencamını ele alarak dönemin genel bir panoramasını ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fâtımîler, Halife Mu'izz-Lidînullâh, Mağrib, Endülüs Emevî Devleti, Halife III. Abdurrahmân.

The Fatimids-Spanish Umayyads Struggle during the Caliph Mu'izz-Lidînullâh (341-365 / 953-975)

Abstract: In the Islamic history, Shiites and Sunnites are two groups that have been in constant struggle with each other due to a number of political and religious motives. Some political events that took place at the end of the period of the first four caliphs triggered this struggle and finally caused the bilateral relations to evolve into a completely hostile-centered dimension in some tragedy events during the Umayyad and Abbasid periods.. While the struggle between the two sides took place in the east as the hegemony of the Sunni against the Shiites due to their possession of the political power, it took place in the west as a political and military confrontation with the Spanish Umayyads in the IV / X century with the establishment of the Fatimids belonging to the Shi'ite / Ismaili sect. The Fatimids, who adopted the view of world domination in accordance with the Ismaili doctrine, saw the Spanish Umayyads as an element that should be eliminated within this framework, and they strived for this goal until 362 (973), when they moved their state centers to Egypt from the moment they were founded. The fourth Caliph of the Fatimids, Mu'izz-Lidînullâh, attracts attention by being the leader in this struggle against the Spanish Umayyads. During his period, there were many military struggles between Andalusia and the two sides, mostly Maghrib-centered, during these struggles, the Fatimids both became threatening Andalusia and had the opportunity to consolidate their positions against the Spanish Umayyads in Maghrib. The primary goal of this study, in which we will examine the most active period of the Fatimid-Spanish Umayyads relations, which is not emphasized in our country, will be to try to take a general view of the period by addressing the rigors of bilateral political and military relations.

Key Words: Fatimids, Caliph al-Mu'izz li-Dîn Allâh, Maghrib, Spanish Umayyad State, Caliph Abd al-Rahman III.

صراع الفاطميين ضد الأمويين الأندلس في عهد الخليفة المعز لدين الله (٣٤١-٣٦٥ / ٩٥٣-٩٧٥)

ملخص: في تاريخ الإسلام، كانت الشيعة والسنة في صراع مستمر مع بعضهما البعض بسبب عدد من الدوافع السياسية والدينية. كان التنافس على أسس الصراع بين الهاشمي الأمية قبل الإسلام. تطورت إلى بُعد متمحور حول العداة تمامًا بسبب بعض الأحداث المأساوية خلال فترة ما بعد النبي بين الأموي والعباسي. بينما كان سبب الصراع بين الجانبين في الشرق هيمنة السنة على الشيعة بسبب حيازتهم للسلطة السياسية، فقد حدث في الغرب كواجهة سياسية وعسكرية مع دولة الأندلس الأموية في القرن الرابع / العاشر مع تأسيس الفاطميين للمذهب الشيعي / الإسماعيلي. رأى الفاطميون، الذين تبنا وجهة نظر الهيمنة على العالم وفقًا للعقيدة الإسماعيلية، الأمويين الأندلسيين كعنصر يجب القضاء عليه في هذا الإطار، وسعى جاهدين لتحقيق هذا الهدف حتى عام ٣٦٢ (٩٧٣)، عندما نقلوا مراكز دولتهم إلى مصر منذ لحظة تأسيسها. يجذب الخليفة الرابع للفاطميين، المعز لدين الله، الانتباه من خلال كونه الشخص الرائد في هذا الصراع ضد الأمويين الأندلسيين. خلال فترة حكمه، كانت هناك العديد من المعارك العسكرية بين الأندلس والجانبين، تركزت في الغالب على المغرب. الهدف الأساسي من هذه الدراسة، والذي ندرس فيه الفترة الأكثر نشاطًا للعلاقات الأموية الفاطمية الأندلسية، والتي لم يتم التأكيد عليها في بلدنا، سيكون محاولة التقاط صورة لهذه الفترة من خلال معالجة قسوة العلاقات السياسية الثنائية والعلاقات العسكري

كلمات مفتاحية: الفاطميون، الخليفة المعز لدين الله، المغرب، الدولة الأموية الأندلسية، الخليفة عبد الرحمن الثالث.

GİRİŞ

IV/X. asır, İslâm dünyasının batı bölgesinde Şîh Fâtîmî Devleti (297-567/909-1171) ile Sunnî Endülüs Emevî Devleti'nin (138-422/756-1031) karşı karşıya geldiği, siyasî ve askerî çekişmelerin iki taraf arasında yoğun olarak yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Kaynağında Emevî-Hâşimî ve Şîh-Sunnî çekişmesi yatan mücadele¹ her iki devletin de coğrafi olarak birbirlerine yakın olmasından ötürü dikkat çekici olaylara sahne olmuştur. Söz konusu mücadele Fâtîmîler'in Mağrib'de kuruldukları 297 (909) yılından itibaren artarak devam etmiş nihayet Fâtîmîler'in dördüncü halifesi olan Mu'izz-Lidînillâh döneminde en yoğun hâlini almıştır. Mu'izz'den önceki ilk üç halife döneminde karşılıklı mücadeleler, iki devletin hâkim olduğu bölgelerde çıkan isyanları birbirlerine karşı destekleme, Berberî kabileleri harekete geçirme ve casuslar vasıtasıyla bilgiler edinme² çerçevesinde cereyan etmiştir. 267-303 (880-916) yılları arasında devam eden ve Endülüs Emevî Devleti'ni en çok uğraştıran isyanların başında gelen Ömer b. Hafsûn³ isyanına Fâtîmî Halifesi Ubeydullâh el-Mehdî bölgeye dâîlerini göndererek destek vermiş ve Ömer'i kendi saflarına çekmek için çaba göstermiştir.⁴ Öte yandan Mağrib'de 332-336 (943-947) yıllarında patlak

¹ Sâlih Ammâr el-Hâc, *el-Mağribu'l-'Arabî min hilâli Hilâfeti'l-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtîmî (341-362/952-971)* (Kahire: el-Mektebü'l-Misrî, 2004), 259.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdi, *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1972), 391-392.

³ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Birsal Küçükspahioğlu, "Ömer b. Hafsûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/64-65.

⁴ Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihlâm min mülûki'l-İslâm*, nşr. Lévi-Provençal (Beirut: Dâru'l-Mekşûf, 1956), 32; Mahmûd Ali Mekki, *et-Teşeyyu' fi'l-Endelüs minzû'l-feth hattâ nihâyeti'd-devleti'l-Emeviyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 13; Abbas Hamdani,

veren ve Fâtımîler’i ciddi anlamda yıpratın Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî’nin⁵ isyanına Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahmân (300-350/912-961) askerî ve mâlî anlamda destek vererek mukabelede bulunmuştur.⁶ Diğer taraftan Fâtımîler’in, Mağrib’de Sunnî Abbâsî hilafetine bağlı görünen Ağlebîler’i (184-296/800-909) ortadan kaldırarak bölgedeki Şîî yayılcılığını teşvik etmeleri ve hatta bu noktada Endülüs’ü de tehdit eder hâle gelmelerine karşın III. Abdurrahmân’ın “en-Nâsır-Lidînillâh” ünvanıyla 317 (929) yılında halifeliğini ilân etmesi⁷ iki devlet arasındaki mücadele açısından önem arzeden bir hâdise olmuştur.

Çalışmamız, Fâtımî devletinin dördüncü halifesi Mu’izz-Lidînillâh’ın Endülüs Emevî Devleti ile olan ilişkilerini ele almayı hedeflemektedir. Bu vesileyle iki devlet arasında yaşanan gelişmelerin Mağrib’deki yansımaları irdelenmeye tabi tutulacaktır. Öte yandan Fâtımî Halifesi Mu’izz-Lidînillâh’ın Endülüs Emevî Devleti ile ilişkilerini ele alan müstakil bir çalışma tespit edebilmiş değiliz. Bununla birlikte Fâtımî-Endülüs Emevî ilişkilerini genel olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Fakat bu çalışmalar ikili ilişkilerin en hareketli dönemi olan Mu’izz dönemini ana kaynaklar çerçevesinde ele almaktan uzak olup yüzeysel bir takım bilgiler ışığında telif edilmiştir. Çalışmamız üç başlık altında incelenecektir. Birinci başlık altında Fâtımî-Endülüs Emevîleri arasındaki askerî mücadelenin başlaması ve neticede Endülüs Emevîleri’nin Fâtımîler’den barış istemek zorunda kalması konusu işlenecektir. İkinci başlık altında ise Mu’izz’in bütün Mağrib’i ele geçirerek Endülüs Emevîleri karşısında hâkim duruma gelmesi incelenecektir. Son olarak üçüncü başlık altında Mu’izz’in Mısır’a gitmesinin ardından (362/973) Mağrib’de yaşanan Fâtımî-Endülüs Emevî mücadelesi alınacaktır.

“Some Considerations of the Fatimid Caliphate as a Mediterranean Power”, *Atti Del Terzo Congresso Di Studi Arabi E İslamici* 38 (1967), 387.

⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, “Ebû Yezîd en-Nükkârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/259-260.

⁶ Ahmed b. Muhammed İbn ‘Îzârî, *el-Beyânu’l-Muğrib fi ahbâri mulûki’l- Endeliüs ve’l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2013), 2/193; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbu’l-‘İber ve dioânü’l-mübtede’ ve’l-haber fi eyyâmî’l- ‘Arab ve’l-‘Acem ve’l-Berber ve men âsâruhum min ze’vî’s-sultâni’l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 4/52; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam*, çev. F. Griffin Stokes (London: Chatto&Windus, 1913), 433-434; Abdülazîz Feylâlî, *el-Alâkâtu’s-Siyâsiyye beyne’d-Devleti’l-Emeviyye fi’l-Endeliüs ve Düveli’l-Mağrib* (Kahire: Dâru’l-Fecr, 1999), 169-173; Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2017), 58.

⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 128-130.

1- Fâtımî-Endülüs Emevîleri Arasında Askerî Mücadelenin Başlaması ve Endülüs Emevîleri'nin Fâtımîler'den Barış İstemek Zorunda Kalması (344-345/955-956)

Halife Mu'izz döneminde Fâtımî-Endülüs Emevî mücadelesinin askerî anlamda başlamasına zemin hazırlayan taraf Endülüs Emevî Devleti olmuştur. 344 (955-956) yılında Endülüs Emevîleri'ne ait doğu bölgesine gönderilen bir gemi, o sırada Sicilya'dan gelen ve içinde bir grup askerle Sicilya valisinin mektubunu⁸ Mu'izz'e götürülen bir elçinin de yer aldığı gemiye rastlamış, neticede Endülüs askerleri, Fâtımîler'in yardım çağıracakları endişesiyle acele bir şekilde gemiyi yağmalamışlar ve yanlarında Sicilya valisinin göndermiş olduğu mektubu de ele geçirerek uzaklaşmışlardır.⁹ Daha sonra bu gemi terk edilmiş vaziyette bulunmuş ve durumdan Halife Mu'izz haberdar edilmiştir.¹⁰ Halife Mu'izz yaşananları öğrendiğinde son derece sinirlenmiş ve savaş gemilerine hemen harekete geçmeleri emrini vermiştir. Büyük bir filo hazırlanmış ve Sicilya valisi Hasan b. Alî el-Kelbî (ö. 354/965) önderliğinde gemiler harekete geçmiştir.¹¹ Hasan, kendisine hedef olarak Endülüs'ün güney doğusunda bulunan en muhkem liman şehri olan ve aynı zamanda gemilerin üretildiği yer olan Meriye¹² şehrini seçmiştir.¹³ Şehre saldıran Fâtımî ordusu burada kendilerine karşı koyanları öldürmüş, limanda bulunan gemileri ve tersaneyi yakıp yıkmış, birçok esir ve ganimet ele geçirmiştir.¹⁴ Fâtımî

⁸ Bu mektubun Fâtımîler'in Endülüs'e saldırma planıyla ilgili olduğunu belirten araştırmacılar vardır. Bk. Dozy, *Spanish Islam*, 438; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Fâtımiyyîn fi şimâli İfrîkiye ve Mısr ve Bilâdi'ş-Şâm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2001), 159-160.

⁹ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-Müsbâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1996), 164-165; Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/253-254; İsmâil b. Alî Ebu'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azeb-Yahyâ Seyyid Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 2/100-101; Ebû Bekr b. Abdillâh İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve Cami'u'l-Ğurer*, thk. Gunhild Graf - Erika Glassen (Beyrut: y.y., 1994), 4/479; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 393; Ferhât ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 336.

¹⁰ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 165.

¹¹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 165; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/254; Ebu'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 2/100.

¹² Meriye şehri hakkında bk. Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Dâru Sâdır (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 5/119-120.

¹³ Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu Medîneti'l-Meriyeti'l-İslâmiyye Kâ'idetu'l-Ustûlü'l-Endelüs* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, 1984), 31.

¹⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 165; a.mlf, *Kitâbu İftitâhi'd-Da've.*, nşr. Ferhât ed-Deşrâvî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986), 336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/254; Ebu'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 2/100-101; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 4/479; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 4/59; İmâdüddîn Dâî İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmu'l-Hâs min Kitâbi Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Yalâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 582-583; Dozy, *Spanish Islam*, 438; İbrâhîm Ahmed el-Adevî, *el-Esâtîlü'l-Arabiyye fi'l-bahri'l-ebyadi'l-mütevasıt* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1963), 116-117; Êvariste Lévi

filosu ayrıca savaşın çıkmasına neden olan ve bu arada İskenderiye'den dönmekte olan Endülüs Emevîleri'ne ait gemiyle karşılaşmış ve içerisinde bulunan III. Abdurrahmân'a ait mallara, şarkıcı ve cariyelere el koymuştur.¹⁵ Halife Mu'izz liderliğinde Fâtımîler'in, gemilerine saldırılmasının ardından Endülüs Emevîleri'ne vermiş oldukları cevap birçok açıdan önem arz etmekteydi. Öncelikle iki devlet arasında ilk defa silahlı bir mücadelenin gerçekleşmesi bu anlamda bir ilk olmuştu.¹⁶ Zira Mu'izz'den önceki dönemde her iki taraf birbirleriyle askerî anlamda mücadele edecek bir zemin bulamamışlardır. Öte yandan Mu'izz'in bu saldırısı Endülüs Emevîleri için şok etkisi yaratmış, Endülüs topraklarının Fâtımîler'in tehdidinden uzak olmadığını bir kez daha gözler önüne sermiştir.¹⁷

Fâtımîler'in bu saldırısı Endülüs'te büyük makes bulmuş, Halife III. Abdurrahmân mukabelede bulunmadığı takdirde bu durumun aleyhine olacağını görmüştür.¹⁸ Halife Abdurrahmân askerî olarak harekete geçmeden önce ilk iş olarak Endülüs'teki bütün cami minberlerinden Fâtımî halifelerine lanet edilmesi yönünde talimat vermiştir.¹⁹ Öte yandan Abdurrahmân siyasî kanalları da kullanmayı ihmal etmemiştir. Bu minvalde o, Bizans İmparatoru VII. Konstantin'e (908-959) beraberinde hediyeler ile elçi göndererek Fâtımîler'e karşı ittifak kurma talebinde bulunmuştur. İmparator, Abdurrahmân'ın talebine müspet cevap vermiş ve iki devlet arasında Fâtımîler'e karşı ittifak gerçekleşmiştir.²⁰ Buna göre Endülüs Emevîleri Mağrib bölgesinde Fâtımîler ile mücadele ederken Bizans da Sicilya adasında Fâtımîler ile devam etmekte olan mücadelesini sürdürecekti. Bununla birlikte Abdurrahmân'ın Bizans'ın yanı sıra Mısır'da hüküm süren İhşîdîler (323-

Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye mine'l-fethi ilâ sükûti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)*, çev. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 2002), 1/381; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 394; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids* (Leiden: Brill, 2001), 235; a.mlf, *The Fatimid Empire*, 74; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfeti'l-Fâtmiyye*, 338; John H. Pryor - Elizabeth M. Jeffreys, *The Age of the Apomon: The Byzantine Navy Ca 500-1204* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 69.

¹⁵ İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, 7/254; Ahmed Muhtâr el-Abbâdi - Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1969), 177; Ahmed Muhtâr el-Abbâdi, *Dirâsât fi Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, ts.), 79; Murat Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 84-85.

¹⁶ Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/381.

¹⁷ Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, *el-Mu'izz-Lidîmîllah İmâmu Şi'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessesisu'd-Devleti'l-Fâtmiyye fi Mısır* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947), 37.

¹⁸ ed-Deşrâvî, *el-Hilâfeti'l-Fâtmiyye*, 338-339; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 154-155.

¹⁹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 176; Muhammed Abdullâh 'Înân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/427.

²⁰ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 166; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 394.

358/935-969) ile irtibat kurup Sunnî ulemayı buradaki Şîî yayılmacılığını isteyenlere karşı harekete geçirmeye çalıştığını ve Mâlikî fakihlere dağıtılması için on bin dinar gibi bir meblağ gönderdiği de bilinmektedir.²¹ Siyasî olarak hamlelerini yapmaya devam eden Halife Abdurrahmân bir taraftan da askerî olarak ilk harekâtını 344 (955) yılında donanmanın başında komutan Gâlib b. Abdurrahmân'ı (ö. 371/981)²² Mağrib sahillerine göndermek suretiyle gerçekleştirmiştir. Ancak Mu'izz bu saldırıdan önce Endülüs'e yakın yerlerde bulunan kıyı şeridinin önlemlerini almıştı.²³ Neticede Mağrib sahillerine çıkartma yapan Endülüs askerlerine karşı bölgede bulunan Fâtîmîler sert bir şekilde karşılık vermiş, birçok Endülüslü askeri öldürmüş ve esir almışlardır.²⁴ Bu başarısız hamleden sonra 345 (956) yılında Abdurrahmân bir kez daha komutan Gâlib'i 70 parçalık gemiden müteşekkil filonun başında Mağrib sahillerine göndermiştir. Donanma Harez²⁵ limanını ateşe vermiş, Sûse²⁶ şehri civarını ve ardından Taberka'yı²⁷ tahrip ederek geri dönmüştür.²⁸ Abdurrahmân gerçekleştirdiği bu saldırı ile Mu'izz'in Meriye saldırısına cevap vermiş, böylece iki devlet, birbirlerinin hâkimiyet alanlarına saldırarak ilk defa güçlerini test etme imkânı bulabilmişlerdir. Bununla birlikte bu saldırı ile birlikte iki tarafında ihtiyatla hareket ettiğini ve topyekûn bir şekilde birbirlerine karşı harekete geçmedikleri calibi dikkat bir husustur. Kuşkusuz bunun en önemli nedeni iki devletin sınırları arasında denizin bulunmasıydı. Fâtîmîler, Mu'izz döneminde her ne kadar deniz yönünden güçlü bir durumdaysalar da Bizans İmparatorluğu ile Sicilya ve Batı Akdeniz'de süren amansız mücadele filonun tamamen Endülüs'e teksif edilmesini

²¹ Ahmed Muhtâr el-Abbâdi, "Siyâsetü'l-Fâtîmiyyîn nahve'l-Mağrib ve'l-Endelüs", *Mecelletü'l- Ma'hedi'l-Mısri li'd- Dirasati'l- İslâmîyye* 5/1-2 (1957), 208; a.m.lf, *Dirâsât*, 78; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtîmiyyîn*, 161; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*.

²² Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Gâlib b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/328.

²³ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 166; Dâî İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 585.

²⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 167; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/2 (1836), 404; Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* (Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung., 1881), 100-101. Ayrıca bk. Ebu'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 2/101.

²⁵ Mağrib'de kıyı bölgesinde bulunan bir liman şehridir. Ayrıntılı bilgi için bk. el-Bekrî, *el-Muğrib*, 55, 83.

²⁶ İfrîkiye'nin doğusunda Akdeniz sahilinde bulunan bir şehirdir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/281-283.

²⁷ Mağrib bölgesinde kıyıya paralel kurulmuş bir şehirdir. Detaylı bilgi için bk. el-Bekrî, *el-Muğrib*, 55-57; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/16.

²⁸ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 4/479; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 4/59; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 404; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 394; Brett, *The Rise of the Fatimids*, 235; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtîmiyyîn*, 160; el-Abbâdi - Sâlim, *Târîhu'l-bahriyye*, 177; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 3/823-824; Kennedy, *Endülüs*, 28; Küçüksipahioğlu, *III. Abdurrahman Dönemi*, 42; Pryor - Jeffreys, *The Age of the Apomon*, 70; Asri Çubukçu, "Muiz-Lidînilâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/96.

engellemekteydi. Diğer bir önemli neden de Endülüs'ü ele geçirmek için gerçekleştirilecek muhtemel bir kara çıkarması çok ciddi bir askerî hazırlık yapmayı gerektirmekte bu da Fâtımîler'in merkezi olan İfrîkiye ve özellikle Mağrib'in genelinde önemli bir otorite boşluğu oluşturacağı anlamına gelmekteydi. Zira bölgede Fâtımîler'i istemeyen birçok kabile vardı ve bunlar ileride de göreceğimiz üzere Endülüs Emevîleri ile sürekli temas hâlindeydiler. Dolayısıyla böylesine hassas bir zeminde Mu'izz'in Endülüs'e genel bir saldırı düzenlemesi beklenemezdi. Diğer taraftan Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahmân'ın da sürekli kuzeydeki İspanyol Krallık ve Kontluklar ile mücadele hâlinde olması, Fâtımîler'e karşı daha ciddi bir askerî harekât düzenlemesine engel olmuştur. Dolayısıyla iki devlet arasında ani gelişen bu askerî mücadele daha fazla sürmemiş kısa süre sonra yerini diplomasi mücadelesine bırakmıştır.

Öte yandan Mu'izz'in Sicilya'da Bizans'ı zor durumda bırakmasının ardından Bizans'ın kendisine elçi göndererek ateşkes talep etmesini²⁹ haber alan Abdurrahmân, derhal barış yapmak için elçisini Mu'izz'e göndermiştir. Muhtemelen Abdurrahmân Bizans İmparatorluğunun Fâtımîler karşısında zayıf düşmesinin kendisini zor durumda bırakacağını düşünmüş ve alenacele elçisini göndererek barış talep etmek zorunda kalmıştır. Başkent Mansûriye'ye³⁰ gelen Endülüs elçisi, birbirleri ile mücadele içinde olmalarının Müslümanların kanını akıtmaktan başka bir işe yaramadığını ve Müslüman olmayanlarla mücadele etmeyi gölgelediğini bu yüzden barış antlaşması yapmalarının yerinde olacağını ifade etmekteydi.³¹ Buna mukabil Mu'izz, elçiye öncelikle emirlerinin kendilerine saldırdığını üstelik bir de Rûmlar'dan yardım isteyerek onlara hediyeler gönderdiğini ancak Allâh'ın onlara karşı kendilerine yardım ettiğini belirtmiştir. Diğer taraftan Mu'izz, ataları gibi Abdurrahmân'ın da haksız yere kendisini halife olarak gördüğünü, ancak onların hilafette haklarının olmadığını bilakis bu hakkın kendilerine ait olduğunu ve Allâh'ın kendilerine ait olan bu hakkın kim tarafından gasp edilmişse ona karşı savaşmayı üzerlerine farz kıldığını ifade etmiştir. Yine Mu'izz Hz. Peygamber'in, önceden Emevîler'den şirk ve küfür içinde ölenlere lanet ettiğini, onlarla savaştığını, bu yüzden onların torunlarının da intikam alma hırsıyla yanıp tutuştuklarını ve bu kadar şeyden sonra aralarında barış antlaşmasının söz konusu olamayacağını

²⁹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 167; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 394.

³⁰ Mansûriye şehri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım İbn Havkal, *Kitâbu sûrati'l-ard*, thk. Dâru Mektebeti'l-Hayat (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1996), 74.

³¹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 167; Dâî İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 598; Hasan - Şeref, *el-Mu'izz-Lidîmillâh*, 42.

“Allah’ın düşmanları” olarak nitelediği Abdurrahmân’ın elçisine söylemiştir.³² Aldığı bu cevap karşısında Abdurrahmân endişelenmiş, kâtiplerine cevabî bir mektup hazırlatmıştır. Abdurrahmân’ın gönderdiği ikinci bir elçi Mu’izz’in huzuruna gelmiş ve kendisine iki tane mektup uzatmıştır. Mu’izz bu iki mektupta da bir takım değişik ifadeler görmüş ve mektuptaki çelişiklere işaret ederek babası Mansûr’un önceki bir zamanda Bizans İmparatoruna bir mektupta “kılıç konuştuğunda kalem susar” dediğini ve aralarındaki husumetin devam edeceğinin işaretini vererek başka bir şey söylemeden elçiyi ülkesine göndermiştir.³³

Kuşkusuz Mu’izz’in aynı anda dönemin en önemli iki gücünü karşısına alarak mücadele etmesi ve neticede onları barışa zorlaması kendi hesabına büyük bir başarı olarak görülmesi gerekir. Öte yandan Mu’izz ile III. Abdurrahmân arasındaki mektuplardaki ifadelerle bakıldığında Mu’izz’in Abdurrahmân’a karşı emin bir duruş sergilediğini, onun barış talep etmesine mukabil bu noktada Bizans ile birlikte Endülüs Emevîleri’ni de karşısına alması pahasına geri adım atmadığını görmekteyiz. Öte yandan Abdurrahmân’ın kısa bir süre önce Bizans’ı da yanına çekerek mücadele ettiği Fâtımîler’e karşı bir anda barış teklifini öne sürmesi garip karşılanabilir. Ancak Abdurrahmân’ın o dönemde başta Leon Krallığı ve diğer İspanyol Krallık ve Kontlukları ile kıyasıya mücadele içinde bulunması onun Mu’izz’den neden barış antlaşması talep ettiğini açıklayabilir.³⁴

2. Mu’izz’in Bütün Mağrib’i Ele Geçirerek Endülüs Emevîleri Karşısında Hâkim Duruma Gelmesi (347-361/958-972)

Halife Mu’izz, Endülüs Emevî Devleti ile başlayan askerî ve siyasî mücadele çerçevesinde Halife Abdurrahmân’ın Mağribu’l-Evsat (Orta Mağrib) ve Mağribu’l-Aksâ (Uzak Mağrib) bölgelerindeki destekçilerini ve bağlantılarını yok etmediği takdirde bölgede hâkimiyetin tamamen kendisine geçmeyeceğinin farkındaydı. Zira bölgede Mu’izz’in otoritesini kabul etmeyip Endülüs Emevîleri’ne biat eden bazı Berberî kabilelerin varlığı, Fâtımîler’in Mağrib’in genelinde hâkimiyetlerini tam

³² Kâdî Nu’mân, *el-Mecâlis*, 168; Dâî İdrîs, *Târîhu’l-Hulefâi’l-Fâtımiyyîn*, 598-600. Mu’izz’in Endülüs Emevî Halifesi Abdurrahmân ve Ümeyyeoğulları için serdettiği zemmedici ifadelerin bütünü için bk. Kâdî Nu’mân, *el-Mecâlis*, 115-118, 253, 285. Ayrıca bk. Halm, *The Empire of the Mahdi*, 396-397.

³³ Kâdî Nu’mân, *el-Mecâlis*, 169-170; Dâî İdrîs, *Târîhu’l-Hulefâi’l-Fâtımiyyîn*, 600-601. Mu’izz ile Abdurrahmân arasında gidip gelen mektuplara şahitlik eden Fâtımî başkâdîsî Nu’mân b. Muhammed eseri *el-Mecâlis*’te ayrı bir bölümde mektupların içeriğine dair ayrıntıları olduğu gibi vermektedir. Bu ayrıntılar çalışmamızın kapasitesini aşacağı için yukarıda ana hatlarıyla vermeyi uygun gördük. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Nu’mân, *el-Mecâlis*, 173-180.

³⁴ ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü’l-Fâtımiyye*, 341; Takkûş, *Târîhu’l-Fâtımiyyîn*, 162.

anlamıyla sağlayamamalarını beraberinde getirmekteydi. Mu'izz nihai olarak Endülüs Emevîleri'nin bölgedeki etkisini kırmak ve hatta belki de bu seferin uzantısı olarak Endülüs'ü de topraklarına katmayı düşünerek kısa bir süre içerisinde geniş katılımlı bir Mağrib seferi hazırlıklarına koyulmuştur.³⁵

Mu'izz, bu büyük sefer öncesinde destekçisi olan Berberî Kutâme³⁶ kabilesi önde gelenleri ile görüşmüş onları sefere iştirak etmeye çağırmıştır. Kendilerine birçok tavsiye ve öğütlerde bulunmuş, cihadın öneminden bahsetmiş, ordu içerisinde birbirleriyle iyi anlaşmalarını ve hilafeti gasp edenlere karşı mücadele etmelerini istemiştir. Kutâme kabilesi önde gelenleri de Mu'izz'in bu çağırısına memnuniyetle iştirak etmişlerdir.³⁷

Nihayet Mu'izz, nezdinde itibarı büyük olan ve aynı zamanda mevlâsı olduğu ve vezirlik rütbesine yükselttiği³⁸ Rûm asıllı Cevher b. Abdullâh es-Sıkkî³⁹ adlı komutanını Kutâme ve Sanhâce⁴⁰ kabileleri başta olmak üzere diğer başka kabilelerden müteşekkil 20.000 kişilik bir ordu ile Mağribu'l-Evsat ve Mağribu'l-Aksâ'ya gönderdi.⁴¹ Cevher, 347 yılı Safer ayında (Nisan-Mayıs 958) harekete geçti ve önce Tahert⁴² ve İfkân⁴³ şehirlerinin hâkimi olan Zenâte⁴⁴ kabilesine bağlı

³⁵ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 170; Dâî İdrîs, *Târihu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 601; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 397; Brett, *The Rise of the Fatimids*, 235; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtîmiyye*, 342-343.

³⁶ Kutâme kabilesi hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/195-200.

³⁷ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 254-257; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtîmiyye*, 341.

³⁸ Ebu'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 2/101; Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyine'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li'ş-suûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/93; a.mlf, *el-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1997), 2/34; Quatremêre, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 403; Shainool Jiwa, *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'ın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2009), 54. Burada ifade edilen vezirlik rütbesi bildiğimiz şekilde idarî vezirlik anlamında değil rütbenin yüksekliğine vurgu yapar niteliktedir.

³⁹ Cevher'in hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Yalâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/83-111.

⁴⁰ Sanhâce kabilesi hakkında bilgi için bk. İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/201-205.

⁴¹ Alî b. Abdillâh İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib bi-ravdi'l-Kirtâs fi Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târihi Medîneti Fâs*, nşr. Dâru'l-Mansûr (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 89; Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Hatîb, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî fi asri'l-vasît*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrâhîm el-Kettânî (Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kitâb, 1964), 220; Quatremêre, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 405. İbnü'l-Hatîb metinde Tilkâte kabilesinin de adını vermektedir. Ancak biz bu kabileye dair bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

⁴² Mağribu'l-Evsat'ın kuzeyinde yer alan şehirdir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed İbn Abdülmunim el-Himyârî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975), 126-127.

⁴³ Ya'lâ b. Muhammed'in yöneticiliğini yaptığı şehir olup hakkında fazla bilgi yoktur. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/232.

⁴⁴ Zenâte kabilesi hakkında detaylı bilgi için bk. Lütfî Şeyban, "Zenâte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/246-247.

İfrenîler'in⁴⁵ lideri Ya'lâ b. Muhammed'in bulunduğu Mağribu'l-Evsat bölgesine gitti. Cevher buraya gittiğinde önceden Endülüs Emevîleri'ne biatını ilân eden Ya'lâ, muhtemelen Cevher'den çekindiği için onu karşıladı. Ancak daha sonra Ya'lâ'nın adamları ile Cevher'in askerleri arasında sıkıntılar baş gösterince Cevher onu tutuklamış ve öldürmüştür. Ya'lâ'nın adamları mukavemetlerini sürdürmeye devam ettikleri için Cevher onlar ile girmiş olduğu mücadeleleri kazanmış ve onları İfkân'a kadar takip etmiştir. 347 yılı Cemâziyelâhir ayında (Ağustos-Eylül 958) zorla şehre giren Cevher, burayı yağmalamış ve şehri yakmış, Ya'lâ'nın küçük yaştaki oğlu Yeddû'yu esir etmiştir.⁴⁶

Komutan Cevher, Mağribu'l-Evsat'ı hâkimiyet altına aldıktan sonra hızlı bir şekilde Fâs⁴⁷ şehrinin bulunduğu Mağribu'l-Aksâ'ya gitmiştir. Şehrin kapılarını kapatarak savunma yapan ve Fâtîmîler'e karşı ciddi bir mukavemet gösteren Ahmed b. Bekr (ö. 348/959 [?])⁴⁸ böylelikle Cevher'in şehre girmesine engel olmuştur.⁴⁹ Bunun üzerine Komutan Cevher, Fâs'ın alınmasını sonraya bırakarak hedefini Sicilmâse⁵⁰ şehri olarak belirlemiştir. Hâricî Midrârî (155-366/772-976) emirliğinin merkezi konumunda bulunan Sicilmâse şehrinde bu esnada Muhammed b. Feth İbn Vâsûl (ö. 348/959 [?]) hüküm sürmekteydi. İbn Vâsûl, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahmân'a biat etmiş ve bu vesileyle Hâricî mezhebini terk ederek Mâlikî mezhebine girmişti. İbn Vâsûl bir süre sonra Emîru'l-Mü'minîn Şâkir-Lillâh ünvanıyla halifeliğini ilân etmiş ve hatta Şâkiriyye denilen sikke bastırmıştı.⁵¹ Cevher, şehre gitmeden önce İbn Vâsûl'a biat etmeleri durumunda kendilerini affedeceğini bildirdi. Ancak o ve beraberindekiler bu teklifi kabule yanaşmadılar. Cevher'in şehre yaklaştığını haber alan İbn Vâsûl hemen şehirden kaçmış, Cevher de

⁴⁵ İfren kabilesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sabri Hizmetli, "İfren (Benî İfren)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/513-514.

⁴⁶ Alî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-düvelî'l-munkatî'a*, nşr. André Ferré (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 21; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 4/59; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 405; Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, *Kitâbu'l-İstiksâ li-ahbâri düvelî'l-Mağribi'l-Aksâ*, nşr. Ahmed en-Nâsirî (Dâru'l-Beyzâ: Dâru'l-Kütüb, 1954), 1/86; Wüstenfeld, *Geschichte*, 101; Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Sûriye ve Bilâdi'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981), 94.

⁴⁷ Mağribu'l-Aksâ'nın (Uzak Mağrib) tam ortasında kurulmuş bir şehirdir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/230-231.

⁴⁸ İbn Ebî Zer' Ahmed b. Ebî Bekr olarak vermektedir. Bk. İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 90.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 406; Wüstenfeld, *Geschichte*, 101.

⁵⁰ Fâs şehrinin gündeydoğusunda, vâdîzîz'in etrafında kurulmuş şehir. Detaylı bilgi için bk. el-Bekrî, *el-Muğrib*, 148-152.

⁵¹ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis*, 388; Yahyâ b. Sa'id el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Trablus: y.y., 1990), 82; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 406; Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye*, 94; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 397-398.

savaşız bir şekilde şehri ele geçirmiştir. Daha sonra şehirde olan bitenleri öğrenmek için kıyafet değiştirerek Sicilmâse'ye gelen İbn Vâsûl'u şehirdeki bazı kimseler tanıdımlar ve onu Cevher'e teslim etmişlerdir.⁵² Fâtümîler'in, kendi adına hutbe okutan İbn Vâsûl'u saf dışı bırakmalarıyla Mağrib'de Mu'izz'den başkası adına hutbe okunan bir yer kalmamıştır. Şüphesiz bölgede adım adım hedefe doğru ilerleyen Fâtümîler, Endülüs Emevîleri'ne bağlılık gösteren bölgeleri hâkimiyetleri altına aldıkça hem Fâtımî hilafetinin prestiji hem de kendilerine katılanların sayısı artmaktaydı. Tarihçilerin belirttiklerine göre Cevher, Sicilmâse'yi aldıktan sonra tekrar Fâs şehri üzerine yürümeden önce Atlas okyanusu sahillerine kadar ilerlemiş, burada okyanustan balık tutulmasını emretmiş, tutulan bu balıklardan ele geçirdiği yerlerin nişanesi olması için efendisi Mu'izz'e göndermeyi de ihmâl etmemiştir.⁵³

Cevher daha sonra ordusuyla birlikte ele geçiremediği Fâs şehri üzerine hareket etmiştir. Fâtımî askerleri önceki muhasarada olduğu gibi yine şehrin hâkimi Ahmed b. Bekr tarafından çetin bir mukavemetle karşılaşmış ancak Sanhâce kabilesi lideri Zîrî b. Menâd (ö. 360/971) ve askerlerinin üstün gayretleriyle 348 yılı Ramazân ayının 20'si Perşembe günü (24 Kasım 959) şehri düşürmeyi başarabilmiştir.⁵⁴ Halife III. Abdurrahmân tarafından önceden Fâs'a yönetici olarak atanan Ahmed b. Bekr, Cevher'in şehre girmesiyle birlikte kaçıp gizlenmiş ancak iki gün sonra yakalanarak birçok İdrîsî hanedanı önde geleniyle birlikte esir alınmıştır. Fâtımî ordusu şehirde yağma yaparak birçok kimseyi öldürmüş ve şehrin surlarını yıkmıştır.⁵⁵ Bu sırada İdrîsî hânedanı lideri olan Hasan b. Kennûn (ö. 375/985) ise Cevher'e mektup göndererek biat ettiğini açıklamış, Cevher de ona dokunmamıştır.⁵⁶ İbn Ebî Zer'in vermiş olduğu bilgiye göre Cevher, Fâs'ı aldıktan sonra bölgedeki Endülüs Emevî destekçisi kimselerin peşine düşerek bunları ortadan kaldırmış ve bu vesileyle birçok

⁵² Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 406; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 398; Ali İbrâhîm Hasan, *Târîhu Cevher es-Sikillî Kâidu'l-Mu'izz-Lidîmillâh el-Fâtımî* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdatî'l-Mısıryye, 1963), 16; Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *Târîhu'd-Devletî'l-Fâtımiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995), 32.

⁵³ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/225; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 28-29/75.

⁵⁴ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 82; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 4/59; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 407; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 399; Gibb, H, "Muizz Li-Dîni'llâh", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1960), 8/558.

⁵⁵ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 90; es-Selâvî, *Kitâbu'l-İstiksâ*, 1/86; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 398.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/291. İbn İzârî ise Hasan'ın Cevher'den kaçarak III. Abdurrahmân'ın yanına Kurtuba'ya gittiğini zikretmektedir. Ancak bu doğru değildir. Zira İbn Haldûn Hasan'ın Fâtümîler'e biat etmesinin ardından komutan Cevher'in İfrîkiye'ye geri dönmesini fırsat bilerek tekrar III. Abdurrahmân'a biat ettiğini açıklamaktadır. Krs. İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 1/236; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/291.

yeri daha ele geçirmiştir.⁵⁷ Onun bu hamleleri bölgedeki birçok kimseyi korkutmuş, özellikle Endülüs Emevî himâyesindeki Zenâte ve diğer başka kabilelerden olanlar çareyi kaçmakta bulmuşlardır. Nihayet 30 ay gibi bir süre tutan bu seferden sonra Cevher, Mağrib'in bütün bölgelerinde hutbenin efendisi Mu'izz adına okunmasını sağladıktan sonra başkente geri dönmüştür.⁵⁸ Cevher, ele geçirdiği Ahmed b. Bekr ve İbn Vâsûl'u kendileri için yaptırdığı iki ayrı ahşap kafese koyarak Mu'izz'e götürmüştür.⁵⁹ Bu iki esir Mu'izz'in emriyle şehirde teşhir edilmiş ve daha sonra ölene kadar kalacakları zindana atılmışlardır.⁶⁰

Cevher'in bu sefer neticesinde ele geçirdiği yerler Fâtîmîler'in nüfuz alanını bir hayli genişletmişti. Mısır'ın batısından Mağribu'l-Aksâ'ya kadar birçok önemli yer artık Fâtîmîler'in hâkimiyeti altındaydı. Ancak ele geçirilen bu yerler arasında Mağribu'l-Aksâ'nın kuzeyinde bulunan ve stratejik önemi haiz bulunan Endülüs Emevî Devleti'ne ait Sebte⁶¹ ve Tanca⁶² şehirleri için bir askerî harekât gerçekleştirilmemiştir.⁶³ Hâlbuki Cevher, Mağribu'l-Aksâ'nın neredeyse tamamını ele geçirmişti. Bu sefer neticesinde Tanca ve Sebte'yi de Fâtîmî topraklarına katabilseydi bu durum Endülüs Emevî Devleti'nin Mağrib'de hiç toprağı kalmayacağı anlamına gelecekti. Ancak Cevher bunu yapmamış, 349 (961) yılının sonunda seferini sona erdirerek geri dönmüştür. Neticede elde edilen bu başarı Mu'izz'in bölgede tek söz sahibi olmasına yetmiş, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahmân'a ise ölümüne yakın unutamayacağı bir ders olmuştur.

III. Abdurrahmân'ın ölümünün ardından II. Hakem'in (350-366/961-976) tahta çıkmasıyla Fâtîmî-Endülüs Emevî mücadelesi hız kaybetmeden devam etmiştir. II.

⁵⁷ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 90; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 407.

⁵⁸ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 90; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu'l-Mağrib*, 220. Tarihçi İbn İzârî ise komutan Cevher'in harekâtıyla ilgili genel kabulün dışında bir anlatım vermektedir. Buna göre 347 yılında harekete geçen Cevher öncelikle Fâs'ı ele geçirmiş daha sonra Tatvân'a yönelmiş ve Sebte boğazına ulaşmış ancak burayı ele geçiremeyerek geri dönmüştür. Daha sonra Sicilmâse'ye yönelen Cevher burayı ele geçirmiş ve emir Muhammed b. Feth'i ele geçirecek Receb ayında öldürmüştür. Akabinde Mağrib'de yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra geri dönmüştür. Bk. İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/235-236.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/262; Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Yalâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/86; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 407; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 399.

⁶⁰ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; es-Selâvî, *Kitâbu'l-İstîksâ*, 1/87; Hasan - Şeref, *el-Mu'izz-Lidîmillâh*, 33.

⁶¹ Mağribu'l-Aksâ bölgesinin kuzeyinde Cebel-i Târik boğazının Akdeniz'e açılan kesiminde bulunan şehir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiye ve'l-Mağrib*, nşr. Mac-Guckin De Slane (Algiers: y.y., 1857), 102-104.

⁶² Fâs şehrinin kuzeybatısında Cebel-i Târik ve Atlas okyanusu kıyısında bulunan şehir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/43.

⁶³ F. Dachraoui, "al-Mu'izz Li-Dîn Allâh", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1993), 486; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 399; Brett, *The Fatimid Empire*, 74.

Hakem'in Zenâte kabilesine bağlı Mağrâve⁶⁴ kabilesinin lideri Ebû Hazer Muhammed b. Hayr'ı (ö. 359/970) kendi tarafına çekmesi onun da Hakem'e biat etmesiyle⁶⁵ bir kez daha Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler karşı karşıya getirmiş oldu. Mu'izz'in Cevher kumandasındaki ordusunu 358 (969) yılında Mısır'e ele geçirmek için göndermesini fırsat bilen Muhammed b. Hayr hemen isyan bayrağını açmış ve adamlarıyla birlikte harekete geçerek Bâğâye'yi⁶⁶ kontrol altına almıştır. Mu'izz bu haberi alır almaz derhal kendisi Muhammed'in üzerine gitmiştir. Mu'izz'in geldiğini haber alan Muhammed adamlarıyla birlikte Cebel-u Evrâs'a⁶⁷ doğru kaçmıştır. Mu'izz, bir süre Muhammed'i takip etmiş ancak daha sonra takip işini Zîrî b. Menâd'ın oğlu Bulukkîn b. Zîrî es-Sanhâcî'ye (ö. 373/984)⁶⁸ bırakarak geri dönmüştür.⁶⁹ Ancak Bulukkîn de Muhammed b. Hayr'ın izini bulamamış bir süre sonra o da geri dönmüştür. Daha sonra isyanını sürdüremeyeceğini anlayan Muhammed b. Hayr, 359 yılı Rebûlâhîr ayında (Şubat-Mart 970) Mu'izz'in yanına gelerek emân dilemiş ve onun itaati altına girmeyi talep ettiğini bildirmiştir. Halife Mu'izz de onun bu talebini kabul etmiş, ona ve adamlarına hediyeler vermiştir.⁷⁰

Zenâte kabilesi lideri Muhammed b. Hayr, Mu'izz'e bağlılığını ilettikten kısa bir süre sonra yine isyan bayrağını açmış ve bu sefer Sanhâce kabilesi lideri Zîrî b. Menâd'ın hâkimiyetinde bulunan Tahert şehri civarına saldırmıştır. Bu saldırının nedeni Muhammed'in liderliğini yaptığı Mağrâve kabilesinin mensup olduğu Zenâte kabilesi ile Zîrî b. Menâd'ın kabilesi Sanhâce arasında uzun süredir devam eden mücadelenin her fırsatta kendisini göstermesiydi. Muhammed'in Tahert'e saldırması ise işte bu mücadelenin bir sonucuydu. Bu arada hilafet merkezini Mısır'a nakletmeyi planlayan Mu'izz isyan haberini alınca bir süre daha beklemek zorunda kaldı. Zira isyanı bastırmadan Mısır'a gitmesi durumunda isyanın daha da büyüüp birçok bölgeye sıçraması ihtimali mevcuttu. Zîrî b. Menâd, bölgesine saldırıldığını

⁶⁴ Mağrâve kabilesi hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Mağrâve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 27/169-171.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/204.

⁶⁶ İfrîkiye'nin batısında Meccâne ile Kustantîne arasında bulunan şehir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/325.

⁶⁷ İfrîkiye'de yer alan etrafında birçok belde ve Berberî kabilelerin bulunduğu dağın adıdır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/278.

⁶⁸ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkerim Özeydın, "Bulukkîn b. Zîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/414.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/315; Hâdî-Roger İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/62.

⁷⁰ Ebû Mansûr Alî el-Kâtib el-Cevzerî, *Sîretu'l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 108-109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/315; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/62.

haber alır almaz derhal oğlu Bulukkîn b. Zîrî'yi harekete geçirmiştir. İki ordu arasında ciddi çarpışmalar meydana gelmiş nihayet Bulukkîn'i karşısında gören ve bu esnada tedbirsiz yakalanan Muhammed hemen kılıcına sarılmış ve intihar etmiştir. Bulukkîn ise Muhammed'in önde gelen adamlarından on yedi kişiyle birlikte diğer isyancıları etkisiz hâle getirerek kısa süre içerisinde isyanı bastırmıştır. Mu'izz, amansız bir isyancının ortadan kaldırılmasına çok sevinmiş bu vesileyle üç gün boyunca tebrikleri kabul etmiştir.⁷¹ Bu isyanın Mu'izz tarafından başarılı bir şekilde bastırılması onun hâkimi olduğu Mağrib hâkimiyetini kolay kolay elden bırakmak istemediğini göstermektedir.

İsyancı Muhammed b. Hayr'ın bertaraf edilmesinden sonra rahatlayan Mu'izz bu kez de kendisine sâdık olan başka bir adamının çıkarmış olduğu problem ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Sözüünü ettiğimiz kişi Mesîle⁷² ve Zâb'ın⁷³ hâkimi İbnü'l-Endelüsî olarak bilinen Ca'fer b. Alî b. Hamdûn el-Endelüsî'dir (ö. 364/964-965). 360 (971) yılında Ca'fer, Sanhâce lideri Zîrî b. Menâd'ın prestijinin Fâtımîler nezdinde artması, Tahert ve civarının hâkimiyetinin kendisine tevdi edilmesi, önceden komutan Cevher tarafından öldürülen Ya'lâ b. Muhammed el-İfrenî'nin bütün iktalarının kendisine bağlanması gibi hususiyetleri bahane ederek Mu'izz'e tavrı koymaya başlamış ve Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem ile yakınlık kurmaya başlamıştır. Buna rağmen Mu'izz, Ca'fer ile arası açılan Zîrî'nin oğlu Bulukkîn'i bir araya getirerek aralarındaki problemi çözüme kavuşturmaya çalışarak bu noktada çaba sarfetmiş ve fakat başarılı olamamıştır.⁷⁴

Ca'fer kısa bir süre sonra ailesini de yanına alarak 360 yılında (971) Zenâte emirlerinin yanına gitmiş böylece Fâtımîler'e karşı isyan bayrağını açmıştır.⁷⁵ Bunu haber alan Mu'izz muhaliflerin güç kazanmadan ortadan kaldırılmasına karar vermiş bu sebeple Sanhâce lideri Zîrî b. Menâd'ı harekete geçirmiştir. Nihayet Sanhâceliler ile Zenâteliler ve beraberinde Ca'fer b. Alî'nin 10 Ramazân 360 Perşembe günü (7 Temmuz 971) karşı karşıya geldiği savaşı Zenâteliler kazanmış, büyük bozguna uğrayan Sanhâceliler'in lideri Zîrî b. Menâd savaşta öldürülmüş ve

⁷¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/327; Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâfe fi meâlimi'l-hilâfe*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Beirut: 1980), 1/311; Wüstenfeld, *Geschichte*, 116.

⁷² Şehir hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/130.

⁷³ Tilimsân ile Sicilmâse arasında bulunan bir yerdir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/124.

⁷⁴ el-Cevzerî, *Sîretu'l-Üstâz Cevzer*, 100-101; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımıyye*; 353.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/334; İbn 'İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 2/229; Farhad Daftary, *Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâililer Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001), 209.

kesik başı II. Hakem'e gönderilmiştir.⁷⁶ Ca'fer ve kardeşi Yahyâ da (ö. 373/983-984)) kısa süre içerisinde biat ettikleri II. Hakem'in yanına Endülüs'e gitmiş ve onun yanında son derece güzel bir şekilde ağırlanmışlardır.⁷⁷

Mu'izz haberi alır almaz Bulukkîn'i kalabalık bir orduyla Zenâte üzerine göndermiştir. Bulukkîn Zenâteliler ile yapmış olduğu savaşlarda onları ağır yenilgilere uğratmış, liderleri el-Hayr b. Muhammed ile birlikte birçok Zenâtelî'yi öldürerek kadın ve çocukları esir almıştır. İbnü'l-Esîr'in verdiği bir bilgiye göre ise Bulukkîn, Zenâte kabilesinden öldürdüğü kimselerin kesik başlarının üzerlerine tencereler koyulmasını ve bunlarda yemek pişirilmesini emretmiştir. Mu'izz, Bulukkîn'in bu başarısını haber alınca oldukça sevinmiş, Mesîle ve çevresinin iktalarını kendisine vererek ödüllendirmiştir.⁷⁸ Daha sonra Mısır'a gitmek üzere yola çıkan Mu'izz kendi adına Mağrib'i yönetecek olan Bulukkîn'den Endülüs Emevîleri ile müspet ilişkilere girmemesi için söz almıştır.⁷⁹ Nihayet bundan sonra Endülüs Emevî Devleti ile sahada mücadeleyi efendisi Mu'izz adına kendisi sürdürecekti.

3. Mu'izz'in Mısır'a Gitmesinin Ardından Mağrib'de Yaşanan Fâtımî-Endülüs Emevî Mücadelesi (362-365/973-975)

358 (969) yılında Mısır'ın ele geçirmesinin ardından Fâtımîler, dikkatini batıdan ziyade doğu tarafına çevirmiştir. Bu durum gayet doğaldı. Zira Mısır gibi stratejik önemi hâiz bir coğrafyanın ele geçirilmesi ve elde tutulmak istenmesi devletin buraya ciddi anlamda harcamalar yapmasını ve çok sayıda askerini teksif etmesini zorunlu kılmıştı. Dolayısıyla bu durum Fâtımî-Endülüs Emevî mücadelesinin şiddetinin azalmasına neden olmuştur. Özellikle de Mu'izz'in devletin başketini Kâhire'ye taşıdığı yıl olan 362'den (973) itibaren ikili ilişkiler daha da azalma göstermiştir. Ancak yine de Mu'izz davaları adına Endülüs Emevîleri'ne karşı sahada mücadeleyi yürütecek olan deneyimli birisini görevlendirmekten geri kalmamış, hasmına karşı tedbirini almayı ihmâl etmemiştir. Mu'izz'in Mısır'a gitmesinin hemen ardından Mağrib'de bazı bölgelerde isyanların patlak verdiğini kaynaklar haber vermektedir. Bu durum bölgede Şîî hâkimiyetine boyun eğmek istemeyen kabilelerin Fâtımî idaresine karşı ne derece tahammülsüz olduklarını

⁷⁶ Halef İbn Hayyân, *el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs*, nşr. Abdurrahmân Alî el-Haccî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965), 26-27; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/234; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/441.

⁷⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 32, 38; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/441.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/335; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/205; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/441; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtîmiyye*, 356.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/206.

gözler önüne seren önemli bir detaydır. Bununla birlikte kaynaklarımız bize bu isyanların Endülüs Emevîleri ile irtibatının olup olmadığı yönünde bir bilgi vermemektedir. Fakat Endülüs Emevî Devleti'nin bu bölgede aktif olarak bulunmayı istemesinden ve kabileleri Fâtımîler'e karşı harekete geçirmeyi devlet politikası hâline getirmesinden ötürü bu isyanların onlar ile irtibatlı olabileceği ihtimali uzak değildir.

Bulukân, Mu'izz'in gitmesinin ardından bölgede bulunan bazı yerlere vali ataması yapmıştı. Onun Bâğâya şehrine gönderdiği valiyi halk kabul etmemiş ve isyan etmişlerdir. Bunun üzerine isyancıların üzerine ordu gönderen Bulukkân istediğini elde edememiş, isyanı bastıramamıştır. Bu sefer kendisi ordunun başında harekete geçmeye karar vermiştir. Ancak bu esnada aldığı bir habere göre Tahert şehrinde de bir isyan patlak vermişti. İsyancılar valiyi şehirden çıkarmışlar ve Bulukkân üzerine doğru hareket etmişlerdir. Bulukkân bunun üzerine Bâğâyeye yerine Tahert'e doğru gitmiş, isyancıları yenerek şehirlerini tahrip etmiştir.⁸⁰ Bu sefer Zenâte kabilesine mensup bazı isyancıların Tilimsân⁸¹ şehrine giderek burayı ele geçirip isyan çıkardığı bilgisini alan Bulukkân derhal ordusu ile birlikte harekete geçmiş, onun bölgeye geldiğini haber alan isyancılar ise kaçmışlardı. Bulukkân de şehri muhasara altına almış ve nihayet halk baskıya daha fazla dayanamayıp yeni valiye itaatlerini bildirmiş o da onları affetmiş ve hepsinin Eşîr şehrine intikal etmelerini sağlamıştır. Daha sonra Bulukkân durumu efendisi Mu'izz'e bildirmiş, Mu'izz de kendisine Mağrib'de daha fazla ilerlememesine dair mektup göndermiştir.⁸²

Öte yandan Bulukkân'ın Mağrib genel valiliğine getirilmesiyle birlikte oluşan mevcut durumda II. Hakem'in, Mu'izz'in Mısır'a gitmesiyle elinin rahatladığını bölgede daha kontrollü hareket edebilecek potansiyeli bulabildiğini ifade etmek doğru olacaktır. Zira artık Şîi yayılcılığı Endülüs için tehlike olmaktan çıkmıştı.⁸³ Bununla birlikte iki taraf arasında mücadele kısa bir süreliğine İdrîsî hanedanlığı (172-375/789-985) üzerinden devam edecektir. İdrîsî hanedanlığının başında bulunan Hasan b. Kennûn,⁸⁴ Cevher'in büyük Mağrib seferi esnasında Mağribu'l-Aksâ

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/332.

⁸¹ Mağribu'l-Evsat bölgesinde Tahert ile Fâs şehri arasında yol üstünde bulunan bir şehirdir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/44.

⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/332; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/206; Wüstenfeld, *Geschichte*, 127-128.

⁸³ Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/441.

⁸⁴ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Atilla Çetin, "Hasan el-İdrîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/325.

bölgesinde bulunan Hacerünnesr⁸⁵ kalesine sığınmış ve Halife Mu'izz'e biat ettiğini bildirmişti. Bundan ötürü Cevher kendisine dokunmamıştı.⁸⁶ Ancak Fâtımî ordusunun 349 (961) yılının sonlarında bölgeden ayrılmasının ardından Hasan b. Kennûn bu sefer Endülüs Emevîleri'ne biat ettiğini açıklamıştır.⁸⁷ Daha sonra yukarıda bahsettiğimiz gibi Mu'izz, Bulukkîn'i babasının intikamını almak üzere Zenâte başta olmak üzere isyancı kabilelerin üzerine gönderince Hasan b. Kennûn safını değiştirerek Fâtımîler'e biat etmiş ve onlarla birlikte hareket etmiştir.⁸⁸

II. Hakem, Hasan'ın biatini bozduğunu öğrenince çok sinirlenmiş ve hemen bir orduyu Mağribu'l-Aksâ'ya sevk etmiştir. 362 yılı Rebûlevvel ayında (Aralık 972) Tanca şehri civarında yer alan Fahsu Mehrân'da meydana gelen Endülüs ordusu, Hasan karşısında ağır bir yenilgi almıştır.⁸⁹ II. Hakem haberi alır almaz hemen daha büyük bir orduyu Hasan'ın üzerine göndermiştir. Hasan bu sırada bulunduğu şehir olan Basra'yı⁹⁰ terk etmiş ve Sebte'ye yakın bir yerde bulunan Hacerünnesr kalesine gitmiştir.⁹¹ Hasan'ı destekleyen kabile liderlerinden bazıları büyük bir Endülüs ordusunun bölgeye geleceği haberini almasının ardından elçilerini II. Hakem'e göndererek kendisine biat etiklerini açıklamışlardır.⁹² Berberî kabilelerinin Hasan b. Kennûn'a olan desteklerini bırakarak Endülüs Emevî Devletine biat etmeye başlamaları Bulukkîn'in Hasan'a yardım etme noktasında adım atmaması ve böylece onu Endülüs Emevîleri ile tek başına mücadele etmeye terk etmesi ile izah edilebilir.

Daha sonraki süreçte Endülüs ordusunun gelen takviyeler ile birlikte Hacerünnesr kalesinde ciddi bir baskı uygulayarak kuşatmaya aldığı Hasan'ın etrafından birçok kimse onu yalnız bırakmışlardır.⁹³ Destekçilerinden birçok kimsenin II. Hakem'e biat etmesine rağmen Hasan sonuna kadar direnmeye devam etmiştir. Ancak askerî ve lojistik yönünden ciddi anlamda zayıflaması büyük Endülüs ordusu karşısında daha fazla direnmesine imkân tanımamıştır. Ayrıca

⁸⁵ Bilgi için bk. Renê Basset, "Hacerünnesr", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1950), 5/1/25.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/291. Onun Fâtımî askerleriyle mücadeleye girişmeyip Endülüs'e Halife Abdurrahmân'ın yanına kaçtığı ileri sürenlerde vardır. Bk. Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye*, 95.

⁸⁷ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; Mahmûd İsmâîl, *el-Edârise fi'l-Mağribi'l-Aksâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1989), 185; Muhammed Rezûk, "İdrîsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/496.

⁸⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 79; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/291.

⁸⁹ İbn hayyân, *el-Muktebes*, 96; İbnü'l-Hatîb, *Târîhu'l-Mağrib*, 221.

⁹⁰ Mağrib'de bulunan büyük bir şehirdir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/440.

⁹¹ İbnü'l-Hatîb, *Târîhu'l-Mağrib*, 221.

⁹² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 96, 103; İbn 'İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 2/234.

⁹³ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/291; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/443-444.

Bulukân'ın Fâtımîler adına Endülüs ordusuna karşı mücadele vermesine rağmen Hasan'a kayıtsız kalarak yardım etmemesinin de onun şevkinin kırılmasına yol açtığı aşikârdır. Neticede günlerce devam eden kuşatmada⁹⁴ Hasan 363 yılı Cemâziyelâhir ayında (Şubat-Mart 974) kendisi, ailesi, adamları ve mallarının emniyeti hususunda garanti olarak ve Kurtuba'ya gitmek istediğini ifade ederek teslim olmuştur.⁹⁵ Endülüs ordusu Hasan'ı teslim aldıktan sonra Fâs şehrine yürümüş ve buradaki bazı muhalif Berberî kabileleri yenerek şehri ele geçirmiştir.⁹⁶ Daha sonra Muharrem 364'te (Ekim 974) Endülüs ordusu Hasan ile birlikte başkent Kurtuba'ya dönmüş,⁹⁷ böylece Mu'izz'e bağlı olarak hareket eden İdrîsî hanedanı lideri Hasan b. Kennûn'un Endülüs Emevî Devleti aleyhindeki faaliyetleri sona erdirilmiştir. Endülüs ordusu bu sefer ile birlikte Mağrib'in önemli bir bölümünü ele geçirmiş, bölgedeki Fâtımî otoritesini ciddi anlamda sarsmış ve Halife Mu'izz adına okutulan hutbelere son verip hutbeyi efendisi II. Hakem adına okutmuştur.⁹⁸ 364 yılı Muharrem ayında (Eylül 974) II. Hakem'in yanına giden İdrîsî hanedanı lideri Hasan b. Kennûn halife tarafından affedilmiş ve birçok lütfâ nail olmuştur.⁹⁹ Bu son mücadelelerden sonra Mu'izz'in vefat ettiği 365 (975) yılına kadar Fâtımîler ile Endülüs Emevî Devleti arasında direkt ya da dolaylı bir şekilde başka bir hadise yaşanmamıştır.

SONUÇ

Fâtımî Devleti tarihinin en önemli dönemlerinden birisi olarak kabul edilen Halife Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975) dönemi çok önemli siyasî ve askerî hadiselerin yaşandığı bir süreç olarak dikkat çekmektedir. Birden fazla devlete karşı farklı cephelerde sürdürülen mücadelenin en önemli halkalarından birisi kuşkusuz Endülüs Emevî Devleti'ne karşı verileni olmuştur. Geçmişten gelen hesaplaşmaların yanında coğrafî olarak yakınlığın da söz konusu olması iki devletin sürekli birbirlerine karşı teyakkuz hâlinde bulunmalarına sebebiyet vermiştir. Halife Mu'izz

⁹⁴ Endülüs ordusunun Hasan'ı Haceru'n-Nesr kalesinde muhasara altına aldığı andan itibaren iki taraf arasında cereyan eden bazı olayların ayrıntılarıyla ilgili bk. Furkan Erbaş, *Endülüs Emevî Halifesi Hakem b. Abdurrahman Dönemi (350-366/961-976)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 53-57.

⁹⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 150-151; İbn 'İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 2/236; Erbaş, *Endülüs Emevî Halifesi Hakem b. Abdurrahman Dönemi*, 57.

⁹⁶ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/292.

⁹⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 194-195; İbn 'İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 2/236.

⁹⁸ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/292; es-Selâvî, *Kitâbu'l-İstiksâ*, 1/87-88; 'Înân, *Devletü'l-İslâm*, 1/497.

⁹⁹ İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 93; Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/444. Hasan daha sonra Endülüs'ten çıkarılmış ve Mısır'da bulunan Mu'izz'in oğlu Halife Azîz-Billâh'a sığınmış, Azîz-Billâh onu Mağribu'l-Aksâ'ya Endülüs Emevîleri ile mücadele etmesi için göndermiş ancak başarılı olamayarak İbn Ebî Âmir tarafından öldürülmüş böylece İdrîsî hanedanlığını sona ermiştir. Bk. İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, 6/292.

öncesi özellikle dâî ve casusları vasıtasıyla yarım adayı sürekli tehdit eder hâle gelen Fâtımîler bu anlamda Endülüs Emevîleri'ne büyük korku yaşatmıştır.

Halife Mu'izz'in başa gelmesiyle mücadele, yerini askerî harekâtlara bırakmıştır. Bu süreçte taraflar öncelikle kozlarını deniz üzerinden paylaşmışlar neticede Fâtımîler, Bizans İmparatorluğunu da yanına çekmesine rağmen elçi gönderip barış teklifinde bulunmak durumunda kalan Endülüs Emevî Devleti'ne karşı üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Daha sonra askerî hareketliliğin merkezindeki konum Endülüs Emevî Devleti'ne biat etmiş olan birçok bölge kabilelerin bulunduğu Mağribu'l-Evsat ve Mağribu'l-Aksâ olmuştur. Mu'izz deneyimli komutanı Cevher kumandasında göndermiş olduğu ordu ile bütün Mağrib'i Sebte ve Tanca şehirleri hariç itaat altına almış ve Endülüs Emevî Devleti'nin bölgedeki hâkimiyetini ciddi anlamda sona erdirmiştir. Sonraki süreçte başkenti, ele geçirdiği Mısır'a taşımayı düşünen Mu'izz yer yer Endülüs Emevî Devleti'nin desteklediği isyanları bastırmakta başarılı olmuştur.

Başkenti Mısır'a taşdıktan sonra Mağrib'de yerine Sanhâce kabilesi lideri Bulukkîn b. Zîrî'yi bırakan Mu'izz, onun Endülüs Emevî Devleti ile mücadeleye devam etmesini emretmiştir. Neticede Bulukkîn, efendisi Mu'izz'den aldığı talimatlar doğrultusunda hareket etmiş ve bölgede Fâtımîler'in hâkimiyetini devam ettirmiştir. Son olarak Endülüs Emevî Devleti'ne olan bağlılıklarından vazgeçip Fâtımîler'e biat eden İdrîsîler'in, Halife II. Hakem'e yenilmesi ve özellikle Mağribu'l-Aksâ'da birçok önemli şehrin Endülüs Emevîleri'nin eline geçmesi Mu'izz'in vefatına yakın Mağrib'in önemli bir bölümünde Fâtımîler'in hâkimiyetlerini kaybetmesine yol açmıştır. Elbette bu hezimetin yaşanmasında Mısır'ın ele geçirilmesinin ardından Fâtımîler'in yörüngesini diğer bir amansız hasmı olan Abbâsîler'in başkenti Bağdat'a çevirmesinin etkisi yadsınamazdır.

KAYNAKÇA

- el-Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Dirâsât fî Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbî'l-Câmia, ts.
- el-Abbâdi, Ahmed Muhtâr. *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdatî'l-Arabiyye, 1972.
- el-Abbâdi, Ahmed Muhtâr. "Siyâsetü'l-Fâtmiyyîn nahve'l-Mağrib ve'l-Endelüs". *Mecelletü'l-Mahedi'l-Mısri li'd-Dirasati'l-İslâmiyye* 5/1-2 (1957), 193-226.
- el-Abbâdi, Ahmed Muhtâr - Sâlim, Abdülazîz. *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'n-Nehdatî'l-Arabiyye, 1969.
- el-Adevî, İbrâhîm Ahmed. *el-Esâtîlü'l-Arabiyye fi'l-bahri'l-ebyadi'l-mütevassıt*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdatî'l-Mısriyye, 1963.
- el-Antâkî, Yahyâ b. Saîd. *Târîhu'l-Antâkî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Trablus: y.y., 1990.
- Basset, Renê. "Hacerünnesr". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 5/1/25. İstanbul: Maarif Basımevi, 1950.
- el-Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Muğrib fi zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. nşr. Mac-Guckin De Slane. Algiers: y.y., 1857.
- Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2017.
- Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids*. Leiden: Brill, 2001.
- el-Cevzerî, Ebû Mansûr Alî el-Kâtib. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- Çelik, Aydın. *Fâtîmîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Çetin, Atilla. "Hasan el-İdrîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/325. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çubukçu, Asri. "Muiz-Lidînilâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Daftary, Farhad. *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*. çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Dâî İdrîs, İmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmu'l-Hâs min Kitâbi Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Yalâvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.

- ed-Deşrâvî, Ferhât. *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrib*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Spanish Islam*. çev. F. Griffin Stokes. London: Chatto&Windus, 1913.
- Ebu'l-Fadl, Muhammed Ahmed. *Târîhu Medîneti'l-Meriyyeti'l-Endülüsiyye fi'l-asri'l-İslâmî*. İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1996.
- Ebu'l-Fidâ', İsmâîl b. Alî. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azeb-Yahyâ Seyyid Hüseyin. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.
- Erbaş, Furkan. *Endülüs Emevî Halîfesi Hakem b. Abdurrahman Dönemi (350-366/961-976)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- el-Feylâlî, Abdülazîz. *el-Alâkâtu's-Siyâsiyye beyne'd-Deoleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs ve Düveli'l-Mağrib*. Kahire: Dâru'l-Fecr, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Yezîd en-Nükkârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gibb, H. A. R. "Muizz Li-Dînillah". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 8/558-560. İstanbul: Maarif Basımevi, 1960.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.
- el-Hamdani, Abbas. "Some Considerations of the Fatimid Caliphate as a Mediterranean Power". *Atti Del Terzo Congresso Di Studi Arabi E İslamici* 38 (1967).
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. nşr. Dâru Sâdır. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Hasan, Alî İbrâhîm. *Târîhu Cevher es-Sikullî Kâidu'l-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1963.
- Hasan, Hasan İbrâhîm. *Târîhu'd-Deoleti'l-Fâtımiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Sûriye ve Bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981.
- Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *el-Mu'izz-Lidînillah İmâmu Şî'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisu'd-Deoleti'l-Fâtımiyye fi Mısır*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947.
- el-Himyerî, Muhammed İbn Abdülmunim. *er-Ravdu'l-Mi'târ fi haberi'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975.

- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Sabri. "İfren (Benî İfren)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Ebî Dînâr, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Mu'nis fi Ahbâri İfrîkiyyeti ve Tûnis*. nşr. Dâru'l-Mesîre. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1993.
- İbn Ebî Zer', Alî b. Abdillâh. *el-Enîsu'l-Mutrib bi-ravdi'l-Kirtâs fi Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târîhi Medîneti Fâs*. nşr. Dâru'l-Mansûr. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbu'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevî's-sultânî'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu sûrati'l-ard*. thk. Dâru Mektebeti'l-Hayat. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1996.
- İbn Hayyân, Halef. *el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs*. nşr. Abdurrahmân Alî el-Haccî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1965.
- İbn 'İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânu'l-Muğrib fi ahbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 1998.
- İbn Zâfir, Alî. *Ahbâru'd-düveli'l-munkatî'a*. nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdillâh. *Kenzü'd-dürer ve Cami'u'l-Ğurer*. thk. Gunhild Graf - Erika Glassen. Beyrut: y.y., 1994.
- İbnü'l-Esîr, Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebû'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh. *A'mâlu'l-a'lâm fi men bâyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. nşr. E. Lévi-Provençal. Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdillâh. *Târîhu'l-Mağribi'l-'Arabî fi asri'l-vasît*. thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrâhîm el-Kettânî. Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kitâb, 1964.

- İdrîs, Hâdî-Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- 'Înân, Muhammed Abdullâh. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- İsmâîl, Mahmûd. *el-Edârise fi'l-Mağribi'l-Aksâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1989.
- Jiwa, Shainool. *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'nın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2009.
- Kâdî Nu'mân, b. Muhammed. *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1996.
- Kâdî Nu'mân, b. Muhammed. *Kitâbu İftitâhi'd-Da've*. nşr. Ferhât ed-Deşrâvî. Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986.
- el-Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed. *Me'âsirü'l-Înâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 3 cilt. Beyrut: 1980.
- Kennedy, Hugh. *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasî Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. III. *Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi (300-350/912-961)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. "Ömer b. Hafsûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Lévi Provençal, Évariste. *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye mine'l-fethi ilâ sükûti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)*. çev. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 2002.
- el-Makrîzî, Ahmed b. Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1997.
- el-Makrîzî, Ahmed b. Alî. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtmiyyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- el-Makrîzî, Ahmed b. Alî. *Kitâbu'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Yalâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- el-Mekkî, Mahmûd Alî. *et-Teşeyyu' fi'l-Endelüs münzü'l-feth hattâ nihâyeti'd-devleti'l-Emeviyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.

- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz. 28-29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- O'leary, De Lacy. *A Short History of the Fatimid Khalifate*. Londra: Kegan Paul, 1923.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bulukân b. Zîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet. "Gâlib b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/328. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztürk, Murat. *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Pryor, John H. - Jeffreys, Elizabeth M. *The Age of the Apomon: The Byzantine Navy Ca 500-1204*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Quatremêre, Marc. "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/2 (1836), 401-439.
- Sâlih Ammâr, el-Hâc. *el-Mağribu'l-'Arabî min hilâli Hilâfeti'l-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî (341-362/952-971)*. Kahire: el-Mektebü'l-Mısırî, 2004.
- Sâlim, Abdülazîz. *Târîhu Medîneti'l-Meriyeti'l-İslâmiyye Kâ'idetu'l-Ustûli'l-Endelüs*. İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, 1984.
- es-Selâvî, Ahmed b. Hâlid. *Kitâbu'l-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. nşr. Ahmed en-Nâsirî. 8 Cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kütüb, 1954.
- Sürûr, Muhammed Cemâlüddîn. *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtımiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995.
- Şeyban, Lütfi. "Zenâte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/246-247. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-Fâtımiyyîn fî şimâli İfrîkiye ve Mısr ve Bilâdi's-Şâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- Wüstenfeld, Ferdinand. *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*. Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung., 1881.
- Yiğit, İsmail. "Mağrâve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/169-171. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Modern Şifacılık Yönelimleri

Modern Healing Trends

Handan YALVAÇ ARICI

Dr., Serbest Araştırmacı

Dr., Independent Researcher

İstanbul/Turkey

handanyalvac1453@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-4179-3919

Atıf: Yalvaç Arıcı, Handan. "Modern Şifacılık Yönelimleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 291-324

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.891911>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights
reserved

Modern Şifacılık Yönelimleri

Öz: Şifa maddi-manevi iyileşmeyi ifade eden bir kavramdır. Modern çağla birlikte dinden uzak bir şifa anlayışı inşa edilmektedir. Tarihsel süreçte inançlara göre şekillenen şifa kavramı sekülerleşmekte ve yeni modern şifacılık yönelimleri oluşmaktadır. Son yıllarda New Age inançları içerisinde kabul edilen, modern şifacılık yönelimlerinden enerji şifacılığı yaygınlaşmakta ve bu şifacılık uygulamaları maddi-manevi hastalıklar, anlam krizleri, değersizlik, aile içi çatışmalar gibi birçok probleme çözümler vaat etmektedir. Enerji şifacılığı geleneksel medya ve sosyal medya mecralarıyla sürekli reklam edilmekte ve hız çağının insanına, maddi-manevi problemlerinin birkaç seans enerji uygulaması yapılarak çözülebileceği imajı verilmektedir. Özellikle ülkemizde biyoenerji, theta healing, reiki, access bars, ho'oponopono ve EFT gibi enerji şifacılığı teknikleri popülerleşmekte ve hemen hemen her kesimden kişiler bu şifa tekniklerinin eğitimlerini almakta ve uygulamaktadırlar. Bu çalışmada şifacılığın ve enerji şifacılığının tarihçesi, biyoenerji, theta healing, reiki, access bars ve EFT gibi modern şifacılık teknikleri, ritüelleri ve sembolleri açıklanarak New Age inançları içerisinde yer alan bu uygulamaların ne oldukları, kökenleri, ritüelleri ve bu uygulamalarda hangi yöntemlerin nasıl kullanıldığı konuları değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Modern, Şifacılık, Yönelimler, New Age, Enerji Şifacılığı, New Age İnanışları

Modern Healing Trends

Abstract: Healing is a concept that expresses physical-spiritual treatment. With the modern age, an understanding of healing that is far from religion is being built. Energy healing, which is one of the modern healing tendencies accepted within New Age beliefs, has become widespread in recent years, and these healing practices claims to solve many problems such as material-spiritual diseases, meaning crises, worthlessness, family conflicts. The energy healing is constantly advertised through the traditional media and social media channels, and the humans of the age of speed have a perception that their material and spiritual problems can be solved by applying energy for a few sessions. Especially in our country, energy healing techniques such as bioenergy, theta healing, reiki, access bars, ho'oponopono and EFT are becoming popular and people from almost all segments of society receive and apply these healing techniques. In this study, the history of healing and energy healing, modern healing techniques, rituals and symbols such as bioenergy, theta healing, reiki, access bars and EFT are explained, and also these practices that are included in New Age beliefs are evaluated in terms of the origins, their purposes, rituals and methods.

Keywords: Religious Education, Modern, Healing, Tendencies, New Age, Energy Healing, New Age Beliefs

ميول المعالجة الحديثة

إن الشفاء مصطلح يدلّ على العفوية المادية و المعنوية. وظهرت مع القرن الحديث طرق ميول المعالجة البعيدة عن الدين مع تغير الزمان أصبح مصطلح الشفاء المعين حسب الإعتقادات علمانيا فتشكلت ميول معالجة حديثة جديدة. في السنوات الأخيرة شاع شفاء الطاقة الذي هو من ميول معالجة الحديثة و الذي هو داخل ضمن اعتقادات العصر الحديث. و أصبحت هذه التطبيقات الشفائية تعد حلولاً لمشكلات كثيرة كالأعراض المادية و المعنوية

و الأزمات المعنوية و قلة القيمة النفسية و النزاعات الأسرية. ثم إنَّ شفاء الطاقة أعلن باستمرار عبر الوسائط التقليدية و الحديثة و نشرت صوراً لأناس قرن السرعة مشيرة إلى أن مشكلاتهم المادية و المعنوية يمكن حلها بتطبيق الطاقة في جلسات عديدة. خاصة في بلادنا تعمم تقنيات شفاء الطاقة مثل طاقة حيوية و شفاء ثبتا و الريكي و قضبان الوصول و تقنية التأمل و إفت و يتلقون الأشخاص من كل جوانب الحياة تطبيقها و تعليمها. في هذه الدراسة تقدر تقنيات معالجة حديثة مثل الشفائية و تاريخ شفاء الطاقة و طاقة حيوية و شفاء ثبتا و الريكي و قضبان الوصول و إفت و شعائرها و رموزها تحدد و ما هي هذه التطبيقات التي هي داخل ضمن اعتقادات العصر الحديث و أصولها و شعائرها و موضوعات كيفية يتم استخدام الطرق المختلفة في هذه التطبيقات.

الكلمات : تعليم ديني، عصر حديث، الشفائية، الميول (الإتجاهات)، شفاء الطاقة، اعتقادات العصر الحديث، (العصر الحديث) New Age

المفتاحية

GİRİŞ

Antik Çağ'dan günümüze insanın maddi-manevi şifa arayışı olduğu görülmektedir. Tarihsel süreçte şifa arayışında şifa aracı olarak tanrılara, mistiklere, büyücülere anlamlar yüklendiği bilinmektedir. Modern çağ yeni dinselleşme temayülleri oluşturmakta, "New Age İnançları" adı altında yeni çağda yeni inanç sistemleri inşa edilmekte ve bireylerin hayatları yeni inançlar gölgesinde şekillenmektedir. Bu yeni inanış biçimlerinin hayatın her alanında etkili olmaya başladığı müşahede edilmektedir. Fizyolojik ve psikolojik hastalıklara yeni dünyanın belirlediği şifa aracı, enerji olarak kabul edilmekte ve şifa enerjisi uygulamaları yaygınlaşmaktadır. Modern şifacılık Doğu'nun mistik anlayışı ile Batı'nın modern söylemlerinden oluşan yeni bir şifa yöntemi olarak sunulmaktadır. Haz ve hız çağında teknolojinin imkanları, medya ve sosyal medya araçlarıyla fizyolojik ve psikolojik her türlü hastalığın tedavisine, geçmişte yaşanmış bilinçaltında kalan olumsuzlukları temizlemeye, bolluk ve bereket taleplerine birkaç seansla çözüm şeklinde sunulan yeni bir şifacılık anlayışı kabul görmektedir. Aynı zamanda şifa cemaati ya da şifa kültü oluşturularak belirli zamanlarda şifa grupları bir araya gelmekte ve bu gruplar modern şifacılık anlayışının oluşturduğu düşünce ve duyguları aynı seviyede tutabilmek için birbirlerini desteklemektedirler. Genellikle yaşanan problemin çözümüne odaklanıldığı için enerji şifacılığı uygulamalarının felsefesi, söylemleri, ritüelleri ve sembolleri değerlendirilmeden ve İslam inancıyla bağdaşır bağdaşmayacağı düşünülmeden bu uygulama ve tekniklere müracaat edilmektedir. Bu konuda din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi, kelim gibi alanlarda çalışmalar yapılması, bireylerin bu oluşumlara niçin ihtiyaç duydukları, bu uygulamaların İslam itikadına uygun olup olmadığı gibi konuların değerlendirilmesi gerekmektedir.

Batı'da New Age akımları konusunda çok fazla sayıda çalışma yapılsa da ülkemizde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Ülkemizde New Age inanışları ve bu inanışların kapsamındaki faaliyetleri anlatan çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Modern şifacılık yönelimlerinin popülerleşmesinin ve her kesimden insanın maddi-manevi sorunlarına çözüm arayışında modern şifacılık uygulamalarına yönelmesinin nedenleri ortaya konulmalıdır. Bu çalışmada modern şifacılık konusu ayrıntılı bir şekilde işlenmekte, çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi kullanılmakta, Antik Çağ'dan günümüze şifacılığın tarihi anlatılmakta, şifacılık konusu kategori ve alt kategorilere ayrılmakta, kaynaklar ve uzmanların görüşleri doğrultusunda modern şifacılık yönelimlerinden enerji şifacılığı uygulamaları açıklanmakta ve bu yeni şifacılık yönelimleriyle ilgili problemler detaylı şekilde değerlendirilmektedir. Araştırma sonucunda geleneksel şifacılıktan modern şifacılığa geçiş süreci analiz edildiğinde New Age inanışlarının şifacılık anlayışını etkilediği ve bireylerin şifa perspektifinde değişim ve dönüşümler olduğu görülmektedir. Bu yeni oluşumların bireylerin inançlarını, tasavvurlarını ve yaşantılarını etkilediği müşahede edilmektedir. Bu çalışmada modern şifacılık uygulamalarının tarihsel süreci anlatılmakta, New Age inanışları, ülkemizde revaçta olan biyoenerji, theta healing, reiki, access bars, ho'oponopono ve EFT gibi enerji şifacılık uygulamaları hakkında değerlendirmeler yapılmakta ve şifacılık okuryazarlığı konusunda öneriler sunulmaktadır.

Şifacılık Nedir?

Arapçadan Türkçeye geçmiş olan "şifa" kavramı "*bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma, onma*" olarak tanımlanmaktadır. Şifa vermek "*iyi etmek, sağlığına kavuşturmak*" manasına gelmekte, şifacı iyi eden, sağlığa kavuşturan kişi anlamında kullanılmaktadır.¹ Osmanlıcada şifa, hastalıktan sonra sağlığa kavuşmuş olmak manasına gelen iade-i afiyet kavramıyla, şifacı ise şifa ve afiyet veren, iyi eden kişi anlamına gelen şifâ-resân kavramıyla ifade edildiği bilinmektedir.² Şifa iyi olma ve iyi oluşa dönüşü ifade ederken, şifacılık şifa verme, iyileştirme durumunu ifade etmektedir. İngilizcede şifa "heal" kelimesi ile karşılanmakta, sağlığa veya sağlamlığa geri dönmek, tedavi olmak ve bir kişiyi manevi bütünlüğe geri döndürmek olarak tarif edilmekte, heal fiilinden türemiş olan

¹ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010), "Şifa", 2223.

² Mehmet Bahaettin Toven, *Yeni Türkçe Lügat*, ed. Abdülkadir Hayber (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl., 2004), "Şifa", 693.

“healer” kelimesi şifacı, şifa veren veya iyileştiren anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda healing kavramı şifacılık anlamında da kullanılmaktadır.³

Dinî bir kavram olarak şifa kavramı “şifa vermek, hastalığı iyileştirmek ve şifa istemek” manasındaki “ş-f-y” kökünden gelmekte ve aynı kökten türemiş olan “şâfi” adlı şifa veren, iyileştiren manasında kullanılmaktadır. Allah’ın sıfatlarından biri olarak kabul edilen “şâfi” ismi, şifayı ve devayı verenin, hastalıkları iyileştirenin, manevi sıkıntıları giderenin ve kişiye ferahlık verenin Allah olduğunu ifade etmektedir. Kur’an’da Allah’ın şifa verme vasfı “yeşfi” fiili ile zikredilmektedir. Kur’an maddi ve manevi şifayı verenin Allah olduğunu bildirmektedir.⁴ Kutsal Kitap sözlüğünde şifa “bedenen veya zihnen ya da her ikisi rahatsız olan bir kişinin tam olarak sağlığına kavuşmasıdır.” olarak tanımlanmakta, tüm hastalıkları iyileştirenin ve şifanın kaynağının Tanrı olduğuna inanılmaktadır. Hatta günümüzde tıbbi ve cerrahi alanlarda birçok gelişme olduğu hâlde Hristiyan teolojisi Tanrı’nın insanlar vasıtasıyla şifa verdiğini kabul etmektedir. Ayrıca kişinin herhangi bir tedavi yöntemi kullanmak yerine sadece Tanrı’dan şifa bekleyip şifa bulması Tanrı’nın o kişiye imanı vasıtasıyla verdiği şifa olarak görülmekte ve “mucize şifa” olarak isimlendirilmektedir. Kutsal Kitap’ta Hz. İsa’nın birçok hastaya şifa verdiği anlatılarak şifanın kaynağı Kutsal güce dayandırılmaktadır.⁵ Dolayısıyla şifa kavramının maddi-manevi iyileşmeyi ifade eden, kutsal kitaplarda kaynağı Allah olarak görülen ve kendisine manevi anlamlar yüklenen bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

Antik Çağ’dan Günümüze Şifacılık

Tarihsel süreçte şifacılık değerlendirildiğinde dünyanın hemen hemen her yerinde çeşitli inanç ve bu inançlar kapsamında şifa uygulamaları olduğu bilinmektedir. En ilkel toplumlardan günümüze maddi-manevi hastalıklara şifa arayışları bulunmaktadır. Günümüzdeki inançların ve uygulamaların birçoğunun kökleri Mısır, Yunan, Roma, Hindistan ve Çin’in eski şifa sistemlerine dayanmaktadır. İlkel toplumların yaşam gücü ve şifacılık yöntemleri inanç ve büyü üzerine temellenmektedir.⁶ Antik Çağ Dönemi (M.Ö 10.000-5.500) şifacılığıyla ilgili

³ William Morris - Peter E. Davies (ed.), *The American Heritage Dictionary* (Boston: American Mifflin Company, 1982), “Heal”, 599.

⁴ İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), “Şifa”, 607.

⁵ Behnan Konutgan vd., *Kutsal Kitap Sözlüğü*, ed. Debora (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), “Healing”, 622-623.

⁶ Peter Curtis - Susan Gaylord, *Concepts of Healing & Models of Care* (U.S.A.: University of North Carolina, 2004), 2-3.

uygulamalara bakıldığında şifa arayışının klanların hayatta kalma tarzlarına göre şekillendiği, rahiplerin veya şamanların hüküm sürdüğü toplumlarda dinsel unsurların öncelikli olduğu toplumlarda büyü ile tedavi, avcı, toplayıcı veya yağmacı toplumlarda cerrahi tedavi, tarım toplumlarında ise şifalı otlarla tedavi uygulamaları yapıldığı görülmektedir.⁷ Özellikle çok tanrılı dönemlerde insanlar hastalıkların nedenlerini ve tedavisini bulmada kendilerini yetersiz hissetmişler, hastalıkların nedenlerini tabiat olayları ile ilişkilendirerek hastalıkları ay ve güneş tutulmaları, yıldızlar, gök gürültüleri, fırtınalar gibi tabiat olaylarıyla izah etmeye çalışmışlardır.⁸ İlk Çağ insanları ürkütücü olarak kabul ettikleri doğa olaylarını büyüsel yöntemlerle açıklamaya çalışmışlar, hastalıkların büyüler ve cinler nedeniyle meydana geldiğine inandıkları için hastalıklardan kurtulmak düşüncesiyle şaman adlı din adamları ya da büyücüler üretmişlerdir.⁹ Dolayısıyla İlk Çağlarda mistik ve dinî inançların var olduğu toplumlarda hastalıklara şifacıların tanrısal güçleri kullanmak ve büyüler yapmak suretiyle şifa verdikleri anlaşılmaktadır.

Tarihte ilk büyük medeniyetlerden biri olan Mezopotamya medeniyetinde çok tanrılı din anlayışına göre, sadece tanrıların sağlık ve hastalık getirebileceğine ve hastalıkların, cinler, kötü ruhlar gibi görünmez güçlerin insan bedenine girmesiyle meydana geldiğine inanılmaktaydı. Hastalıklar, tanrılara karşı olan görevleri ihmal etme ve günah işleme nedeniyle tanrılar tarafından verilen bir ceza olarak kabul edilmekteydi. Hatta hayvan sokması veya ısırması gibi durumlar bile geçmişteki hatalı davranışların sonucu olarak görülmekteydi. Mezopotamya medeniyetinde şifacılar tanrıların temsilcisi olarak görülen üç rahip grubundan meydana gelmekteydi. Bârû adıyla anılan kahinler grubu karaciğer falı, zeytinyağı falı gibi yöntemlerle hastanın yaşayacağına veya şifa bulacağına ya da öleceğine dair gelecekte haber verirlerdi, ikinci grup tıp alanında görev yapan A-su isimli rahip veya hekimlerdi. A-su'lar bitki, hayvan ve maden kaynaklı ilaçlarla hastalıkları tedavi etmeye çalışırlardı. Bir diğer grup ise Aşıpu ismiyle anılan şifacılar grubuydu ve Aşıpu'lar üfürükçülük ve büyücülük yoluyla, hastalığa neden olan cinleri vücuttan kovarak şifalandırma seansları yaparlardı.¹⁰

⁷ Bektaş Murat Yalçın vd., "Anadolu tıp tarihi-Bölüm I", *Türk Aile Hekimliği Dergisi* 20/1 (2016), 34.

⁸ Sevgi Şar, "Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1988), 222.

⁹ Hafize Öztürk Türkmen, "Tarihsel Olarak Kadın Şifacılık Ve Tıbbın Değerleri", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 1/2 (2011), 21-22.

¹⁰ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016), 47-48.

Tarihteki ilk büyük medeniyetlerden bir diğeri Mısır medeniyeti olarak kabul edilmektedir. Mısır medeniyetinde tanrıların hemen hepsi şifa verici olarak görülmekteydi. Ama tüm tanrılar Güneş tanrısı Ra'nın yönetiminde kabul edilirdi. Kadim Mısır öğretisinde ruhsal şifa kutsal bir sanat olarak kabul edilir, dinden ayrı olarak düşünülemezdi. Bu nedenle şifacılık yapanlar rahiplerdi.¹¹ Eski Mısır'da hastalıklara şifa veren üç grup rahip bulunmaktaydı. Birinci grup Sekhmet rahipleridir. Tanrıça Sekhmet adına kurulan tapınaklarda Sekhmet rahipleri bulunur ve Hermetik adı verilen kitaplardaki bilgilere göre hastalara şifa verirdi. Hatta bu rahipler küçük cerrahi operasyonlar yapmaktaydılar. İkinci grup büyücülerdi ve günümüzdeki büyücüler gibi bazı büyüsel işlemler uygulayarak hastaya umut verip, iyileşeceklerine inandırıyorlardı. Üçüncü grup ise din adamı olmayıp ampirik tıp ve cerrahi uygulamaları yapan sinulardı. Sinular bitki, hayvan ve maden kaynaklı ilaçlarla hastaları tedavi etmeye çalışıyorlardı.¹²

Hititler şifacılıkta Mısır ve Babil uygulamalarını kullanmışlar, özellikle Mezopotamya tıbbını öncelemişlerdir. Hitit tıbbında hastalıklara neden olarak tanrıların ihmal edilmesi veya tanrılara karşı yapılmış isyan ve günahlar, bedensel ve ruhsal olarak kirlilik, mağaralar, düdenler ve yer çatlaklarından çıkan kötü güçler, ölü ruhların huzursuz edilmesi ve kara büyü olmak üzere beş neden gösterilmektedir.¹³ Hititler döneminde ritüeller ve majik uygulamalar yardımıyla kişiye fiziksel, psikolojik ve toplumsal olarak sıkıntı veren kötülükleri def etme çalışmaları yapılmaktaydı. Aile geçimsizliklerden kan davasına kadar her türlü problemin şifası için büyü ve ritüeller bulunmaktaydı. Bu ritüeller daha çok saray ve saray çevresinde yaşayan kraliyet, üst düzey saray görevlileri ve yüksek rütbeli memurlara uygulanmaktaydı. Şifacılık daha çok kadınlar tarafından yapılmaktaydı. Şifalandırma faaliyeti olarak yapılan büyü hastalığı başka bir nesneye veya bir canlıya özellikle hayvana aktarma yoluyla gerçekleştirilmekteydi. Böylece hasta olan kişi üzerindeki kirliliğin kuş, koyun, keçi gibi hayvanlara aktarılacağı düşünülmekteydi.¹⁴

Kadim Çin geleneğinde hastalıkların nedeni tabiat olayları ve Tanrı'ya olan isyan olarak kabul edilmekteydi ve tedavi için afyon, ravent kökü gibi bitkilerden

¹¹ Selman Gerçeksever, *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa* (İstanbul: Onbir Yayınları, 2009), 29.

¹² Bayat, *Tıp Tarihi*, 64.

¹³ Yalçın vd., "Anadolu Tıp Tarihi-Bölüm I", 35-36.

¹⁴ İlknur Taş, "Hititli Kadın Şifacılar-Şifalandırma Çalışmaları ve Bunların Birleştirici Coğrafya ve Jeokültürel Bellek Esasında Anadolu Kültüründeki Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 15 (2017), 50-52.

ayrıca cıva, kükürt gibi maddelerden yararlanılmaktaydı.¹⁵ Çin’de ilk şifacılık hareketinin M.Ö. 2900 yıllarında İmparator Fu Hsi tarafından başlatıldığı düşünülmektedir. İmparatorun formülüze ettiği şifa uygulamasının izleri günümüz Çin tıbbında hâlâ devam etmektedir. Bu felsefeye göre tüm yaşam formları Chi evrensel enerjisinin bünyesinde olan Ying ve Yang denilen güçlerden oluşmaktadır. Yin dişil, Yang ise eril gücü temsil etmekte ve bu iki güç arasında sürekli bir enerji akışı bulunmaktadır.¹⁶ Kâinatın yüce ruhu olarak görülen Tao’nun birbirine zıt iki güç olan Yin ve Yang ile kendini hissettirdiğine ve bu iki güçten biri arttığında diğersinin azaldığına inanılmaktadır. Bu öğretiyeye göre Yin-Yang, organlarda belli oranlarda ve dengeli bir şekilde bulunduğu zaman kişi sağlıklı olabilir. Aksi takdirde dengenin bozulması hastalıklara yol açmaktadır. Çin tıbbının en önemli yöntemi akupunktur olarak kabul edilmektedir. Latince acur (iğne) ve punctura (batırma) kelimelerinden meydana gelen, kökeni M.Ö. 2000’lere kadar uzanan felsefe-tıp karışımı bir sistem olduğu düşünülen bir tedavi yöntemidir. Bu yöntemde çakmaktaşı, kemik, bambu ya da altın ve gümüşten iğneler cilt üzerinde belirlenmiş noktalara batırılmakta ve parmakla baskı uygulanmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla kadim Çin geleneğinde de tanrılarla ilişkilendirilen şifacılık yöntemleri kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tarihte ilk medeniyetlerden biri olarak kabul edilen Hint medeniyetinde tanrıların toplum içerisindeki temsilcileri rahipler olarak görülmekteydi. Tanrılar sadece insanların eylemlerini yönetmezdi aynı zamanda onların geleceklerini de kontrol altında tutan güçlü varlıklardı. En eski Hindu dinsel metni olarak kabul edilen Rig-Veda’da hastalıklara şeytanımsı varlıklar olan demonların neden olduğu, şifa için demonların büyülerle def edilmesi gerektiği ve tanrıların gerektiği zaman günah işleyen kimseleri hastalık vererek cezalandıracağı bildirilmektedir.¹⁸ Hint mitolojisine göre, insanların hastalıklar nedeniyle acı çektikleri zaman dönemin bilgeleri Himalayalar’ın zirvesine çıkarak tanrılardan çare istemiştir. Baş tanrı olarak kabul edilen Brahma o günün bilgelerine 100.000 mısradan meydana gelen ve hayatın tüm alanlarında en üst düzey tekamülü amaçlayan yaşam bilgisi anlamına gelen Ayur-veda metinlerini vermiştir. Bu metinlerde sağlıklı yaşam biçimleri, beden-zihin-ruh sağlığını korumak için yapılması gerekenler ve hastalıklardan şifa

¹⁵ Şar, “Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü”, 223.

¹⁶ Gerçeksever, *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa*, 43.

¹⁷ Bayat, *Tıp Tarihi*, 85-87.

¹⁸ Gerçeksever, *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa*, 41.

bulma yolları bulunmaktadır. Veda'nın 40 dalından biri olan Ayur-veda, günümüze ulaşmış en eski tıp sistemi olarak kabul görmektedir. Her insanın kendisine özgü bir bünyesi, bu bünyenin farklı sıvı bileşimleri ve dengesi bulunmaktadır. Ayrıca evrenin sonsuz hayat enerjisini prana oluşturmaktadır ve insan bedenindeki prana'nın denetim altına alınabilmesinde nefesin önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Beden-zihin-ruh bütünlüğünün ancak nefes egzersizleriyle kazanılacağına inanılmaktadır.¹⁹

Antik Yunan'daki din gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu kabul edilmekte, hayatın her alanının tanrılar tarafından korunduğuna ve tanrıların çoğunun şifa verme gücü olduğuna inanılmaktaydı. Hippokrates'e kadar hastalıklara şifa dinî ve sihrî tedavi yöntemleri kullanılarak yapıldığı bilinmektedir. Hastalıklar tabiatüstü güçlere bağlanılmakta ve hurafelerle çözüm arayışına gidilmekteydi.²⁰ Özellikle şifa tanrısı Asclepios'a adak adamayı gerektiren ritüeller uygulanmaktaydı. Dönemin büyücülerini her türlü hastalığı iyileştirme konusunda şöhretlidirler. Öyle ki bu büyücüler tedavi edemedikleri hastayı şifa bulduğuna ikna ederek şifalandırmış olurlardı. Ayrıca Asclepios'un rahipleri şifalı bitkileri bulup getirdiklerine inandıkları sarı yılanlar beslerlerdi. Dolayısıyla Antik Yunan'da din adamlarının büyü ya da sarı yılan gibi yöntemlerle şifacılık yaptıkları anlaşılmaktadır.²¹ Roma İmparatorluğu döneminde ise şifa uygulamaları ilkel ritüeller ve adaklar yoluyla gerçekleşmekteydi. Kaynaklar Eski Romalıların şifacılık işleriyle ilgilenmeyi küçümsediklerini bildirmektedir.²² Bu nedenle hastalık tedavileri evde gerçekleştirilmekteydi ve ailenin reisi olan babanın şifacılık görevi bulunmaktaydı. Yunanistan fethedilip Yunan hekimleri Roma'ya gelinceye kadar Roma'da doktorluk şerefli bir meslek olarak görülmemiştir.²³

Orta Çağ Dönemi (M.S. 375-M.S.1453) Doğu'da İslam medeniyeti ve Batı'da Hıristiyan medeniyeti olmak üzere iki büyük medeniyeti temsil etmektedir. 1000 yıl boyunca muktedir olan Hıristiyan teolojisinin çizdiği sınırların tüm anlayışları etkisi altına aldığı bilinmektedir. Hıristiyan kültüründe şifacılığın büyü, manipülasyon biçimlerine öncelik veren unsurlar tarafından şekillendiği görülmektedir. Vebalar çağı olarak kabul edilen Orta Çağ'da din adamlarının halka sürekli veba salgınlarının

¹⁹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 90-91.

²⁰ Bayat, *Tıp Tarihi*, 101,110.

²¹ Gerçeksever, *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa*, 35-37.

²² Gerçeksever, *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa*, 38.

²³ Yalçın vd., "Anadolu tıp tarihi-Bölüm I", 40.

toplumsal günahların sonucunda Tanrı tarafından bir cezalandırma olarak geldiğini telkin ettikleri ve toplumdaki kral, soylu ve köylülerden oluşan tüm sınıfların bu düşüncüyü kabul ettikleri, dolayısıyla hastaların yaşadıkları durumu sabırla geçirmeleri ve tek çözümün kilisede yapılan dua ve ayinler olduğu görüşünün yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.²⁴ Dolayısıyla şifayı tabii sebeplerle açıklamanın büyük günahlardan biri olarak kabul edilmesi nedeniyle tedavi için mucizelere sığınmış, kiliselerde dua edilmiş, gerektiğinde kiliselerde yatılmış, şifa verici azizlerin mezarları ziyaret edilip eşyalarına dokunmak suretiyle şifa bulunulacağına inanılmıştır.²⁵

İslam medeniyetinden önce Arap kültüründe hastanın bedenine girdiği düşünülen kötü ruhların büyüsel yöntemlerle yani, okuyup üfleyerek, tanrılara kurbanlar adayarak veya muska yazarak uzaklaştırdıklarına inanmak suretiyle yapılan şifacılığın kâhin ve arraflar tarafından yapıldığı, ayrıca bitkiler, bitki tohumları, bal, kan aldırma gibi yöntemlerin kullanıldığı ilaç tedavilerinin uygulandığı bilinmektedir.²⁶ Kur'an nazil olmaya başladıktan sonra şifa anlayışına yeni perspektif kazandırdığı görülmektedir. Kur'an'da belirli ilkeler içerisinde insanların beden sağlığının korunmasına önem verildiği ve bedensel hastalıkların tedavisi için tıbbî müdahale, ilaç kullanımının gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Özellikle "Onda -balda- insanlar için şifa vardır." (en-Nahl 16/69) ayeti ve Eyüp Peygamber'e şifa için toprağa ayağını vurup çıkan suyu içmesinin ve yıkanmasının istenmesi (Sâd Suresi 38/42) fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavisinde izlenecek yöntemlere başvurulmasına yönelik bir arayışı ifade etmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in Allah'ın ihtiyarlık ve ölüm dışında her hastalık için bir şifa yarattığını bildirmiş olması tedavi arayışına teşvik etmekte olduğu düşünülmektedir.²⁷ Dolayısıyla Kur'an ve hadislerdeki şifa konusundaki ifadeler bedenî hastalıkların ilâcının maddî, ruhî hastalıkların ilâcının ise manevî olduğunu göstermektedir. Bu perspektifin İslam coğrafyasına yansıdığı görülmektedir. İslam medeniyeti, okumaya, araştırmaya yönlendirdiği için Orta Çağ Döneminde İslam coğrafyasında Doğu ve Batı dünyasını aydınlatan, hastalıkları tedavi konusunda yüzlerce hekimin

²⁴ Tolgahan Karaimamoğlu, "Ortaçağ Avrupası'nda Tıp Kültürü ve Gelişmeleri", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/2 (2017), 47,49.

²⁵ Bayat, *Tıp Tarihi*, 154.

²⁶ Bayat, *Tıp Tarihi*, 197.

²⁷ Adem Yerinde, "Şifa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/130.

yetişmesi ve ilaçlarla ilgili çalışmaların yapılması İslam'ın şifa anlayışını ortaya koymaktadır.²⁸

Avrupa'da sağlık alanında XIV. yüzyıldan itibaren yaşanan zihniyet değişimi hastalıkların Tanrı'dan bir ceza olarak görülmesi ve şifayı kiliselerde arama düşüncesini değiştirmeye başlamış, XV. yüzyılın entelektüelleri Orta Çağ'ın düşünür ve hekimlerinin aksine beden ve ruh sağlığını birbirinden ayrılmayacağını, sağlıklı olmanın öncelikli koşulunun iyi düzenlenmiş bir çevre ve kurallarla olabileceği görüşünü savunmuşlardır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle tıp biliminin büyük bir ilerleme kaydederek hastalıklara şifanın bilimsel yollarla olabileceği inancı yaygınlaşmaya başlamıştır.²⁹ XVIII. yüzyılın başlarında tıp ve cerrahide önemli ilerlemeler kaydedilmiş, anatomi önemsenmeye başlanmış ve deneysel çalışmalar başlamış, XIX. yüzyılda bu çalışmalar hızlanmıştır. XX. yüzyılda, başta fizik, kimya ve biyoloji olmak üzere birçok bilim dalındaki gelişmeler aynı zamanda teknolojik yeniliklerin bilim ve tıp alanlarında kullanılmasıyla hastalıkların nedenleri bilgisayar donanımlı cihazlarla değerlendirilmesi, tomografi, manyetik rezonans gibi aletlerle hastalıklarla ilgili net bilgilerin edinilmesi sonucunda, düne kadar çaresiz olduğu düşünülen hastalıklar artık başarılı şekilde tedavi edilebilmekte, en zor ameliyatlara dahi yapılabilmekte, yapay organlar takılabilmekte, organ nakilleri gerçekleştirilebilmekte, genlerle oynanabilmekte, canlılar kopyalanabilmektedir.³⁰

Modern Şifacılığı Temellendiren New Age İnanışları

21. yüzyıl büyük değişim ve dönüşümlerin çağı olarak tarihte yerini almaktadır. Yepyeni bir çağın eşliğinde, teknolojiyle donatılmış, parmak dokunuşlarıyla işlerin yapıldığı bir dönem yaşanmaktadır. Geçmişten gelen alışkanlıklar yeni çağın akımlarının etkisiyle yeni alışkanlıklara dönüşmektedir. Geçmişte inançtan bağımsız görülmeyen şifa anlayışı artık seküler bir yapının kavramı olarak var olmaktadır. Şifacılık ve sekülerliğin birbiriyle örtüştüğü ya da örtüştürüldüğü dünyada çağın özneleri yeni bir perspektifle inşa olmaktadır. Dünün kurşuncu, ocaklı, cinci hoca, üfürükçü gibi sıfatlarla tanımlanan şifacıları günümüzde modern dünyanın vaatlerine ihanet eden ve dolandıran kişiler olarak eleştirilmektedir. Geçmişte hatta günümüzde bu şifacıların din ve devletin sınırlarını ihlal ettiklerine inanılsa bile şifa

²⁸ Bayat, *Tıp Tarihi*, 213.

²⁹ Haydar Akın - Gümeç Karamuk, "Avrupa'da Antikçağ'dan Yeniçağ'a Beden Sağlığı ve Sağlık Kültüründe Yaşanan Değişim", <https://www.academia.edu/>, (Erişim 04.12.2020), 14-15.

³⁰ Bayat, *Tıp Tarihi*, 181, 184.

arayışında olan kişiler için bu şifacılar tedavi merkezi gibi kabul edilmektedir.³¹ Modernizm düşüncesi dünün şifacılarını modern bir kalıba yerleştirerek şifacılık hizmetini modernize etmektedir. Modern şifacılığın temellerini New Age inanışlarının inşa ettiği müşahede edilmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında “New Age hareketleri” adı altında yeni düşünce ve inanç akımlarının ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu akımlar dünyada “yeni dinler”, “sekt”, “kült”, “yeni dindarlık biçimleri”, “yeni dinî hareketler”, “zararlı örgütler” gibi birçok kavramla, Türkiye’de ise “tarikatlar”, “yeni çağın dinleri”, “kült grupları”, “yeni dinî hareketler” gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³² Ayrıca New Age gruplarının kitlesi 15 ile 25 yaş arasındaki, genel olarak lise ve üniversite çağındaki gençler olduğu için “gençlik dinleri” ya da “gençlik tarikatları” olarak da tanımlanmaktadır.³³ New Age inançları ya da yeni dinî hareketler, özellikle 1960’ların sonları ile 1970’li yılların başlarında İngiltere ve ABD’de ortaya çıkan ve 1970’li yıllarda Avrupa’da etkisini gösteren, geleneksel tek tanrılı (monoteist) ve çoktanrılı (politeist) dinlerden farklı bir söylemi olan aynı zamanda örgütsel bir yapı içerisinde varlık gösteren ve yaygınlık kazanan inançları tanımlayan bir kavram olarak kullanılmaktadır.³⁴

New Age söyleminin gelişimi ve toplumlara ulaşması ilk defa 1900’lü yıllarda Edgar Cayce tarafından olduğu düşünülmektedir. “Uyuyan Kâhin” olarak tanınan Edgar Cayce (1877-1945), yüzyılın en ünlü medyumlarından biri olarak kabul edilmektedir. Cayce’nin larenjit geçirip sesini kaybettikten sonra amatör bir hipnozcu vasıtasıyla transa girdiği, kendi hastalığını teşhis ettiği ve hastalığına çözüm bulduğu bilinmektedir. Kendi kendine şifa bulma tecrübesini yaşadktan sonra insanların hastalıklarına şifa önerileri getiren Cayce bir anda bir şifa fenomeni olarak şöhret kazandığı görülmektedir.³⁵ Böylelikle New Age söylemi dikkat çekmeye başlamaktadır. Her ne kadar bu kavram 21. yüzyıla ait bir kavram olarak görülse de aslında New Age dinlerinin geleneksel dinlerden ayrılmasının 19. yüzyılda başladığı, özellikle 19. yüzyılda Hıristiyanlıktan mülhem yeni dinlerin varlık gösterdiği bilinmektedir. New Age inançları, özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Batı emperyalizmine karşı aynı zamanda modernizm ve

³¹ Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 22-34-35.

³² M. Ali Kirman, “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/4(2003), 28.

³³ Süleyman Turan-Emine Battal, “Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences)* 1 (2015), 136.

³⁴ Nasuh Günay, *Türkiye’de Yeniçağ İnançları* (Isparta: Manas Yayınevi Yayınları, 2011), 1.

³⁵ Ardıç Uslu, *Packaging New Age Culture in Turkish Media* (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 53.

postmodernizm felsefeleriyle değerlerinden kopan gençliğin içine düştüğü buhranlardan kurtulma talebi, anlam arayışı, bireyi merkeze alan düşünce biçimlerinin etkisi sonucunda Uzak Doğu'dan mistik hareketlerin Avrupa toplumlarında yayılmasına imkân verdiği müşahede edilmektedir. Ayrıca İngiltere'nin sömürgeci olan ülkelerden İngiltere'ye gelenlerin mensup oldukları dinleri yeni bir anlayışla Batı toplumuna sunmalarının mistik inançlara olan talebi arttırdığı anlaşılmaktadır.³⁶

Dünyada barış talepleri, Vietnam savaşı karşıtı gösteriler, öğrenci ayaklanmaları gibi birtakım sosyal ve politik hareketlerin de yeni kültürlerin ortaya çıkmasına yardımcı olduğu, radikal söylemlerin zamanla mistik eğilimler ve bireysel tercihlerle farklı mecralara yöneldiği bilinmektedir. Altmışlı yıllarda geleneksel olan her şeyi reddetme, özgürlük, kişisel aydınlanma, kendini keşfetme, benliğin aşkınlaştırılması, aşk ve barış tutkunluğu gibi alternatif hayat tarzlarının kabul gördüğü müşahede edilmektedir. Aynı zamanda sosyal kargaşanın ve huzursuzluğun hâkim olduğu bu dönemde, Hare Krişnalar, The Children of God (Tanrı'nın Çocukları), The Love Family (Aşk Ailesi), The Divine Light Mission (İlahi Işık Misyonu), yüksek bilinç, Hinduizm, insan potansiyeli hareketi, Kabbalah, karma, Magick, Zihin Bilim, Kızılderili maneviyatçılığı, ölüm tecrübesi, neoputerstlik, nirvana, parapsikoloji, medyum, refleksoloji, reiki, reenkarnasyon, Dinsel Bilim, şamanizm, Silva Zihin Kontrolü, ruhçuluk, Tai Çi, Taoizm, tarot kartları, Teosofi, tedavi teması, Transandental Meditasyon, transpersonal psikoloji, The Ünification Church gibi neo-Hıristiyan ve Doğu kökenli kültürlerin oluştuğu, 1960'lı yılların sonunda yoga, meditasyon, transandans ve aydınlanma gibi mistik kavramların gündelik hayat içerisinde kullanıldığı görülmektedir.³⁷

1980'li yıllara gelindiğinde artık meditasyon, yoga, ruhlarla irtibat kurma (channelling), reenkarnasyon (ruh göçü), holistik sağlık, kristaller, bireyin ruhsal yeteneklerini dışa yansıtması anlamına gelen psişik deneyim, UFO gibi alt kültürleri ifade etmede New Age kavramı popüler olmaktadır. Günümüzde New Age inançları müzik, sanat, sinema, geleneksel medya ve sosyal medya, facebook, instagram gibi sosyal paylaşım siteleri, dernekler, holistik sağlık, alternatif tıp, enerji ile şifalandırma ve farklı terapi programları gibi birçok alt kategorilerle servis edilmektedir. Özellikle tıbbi olarak tedavi edilemeyen hastalıklar, varoluşsal

³⁶ Günay, *Türkiye'de Yeniçağ İnançları*, 2.

³⁷ Margaret Thales Singer, *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995), 37-39.

boşluklar, anlam arayışı, modernizmin dayattığı hayat algısına uymayan hayat formlarının reddedilmesi gibi birçok problemin çözümü için ortaya koyulmuş olan teknik ve uygulamaların toplumun farklı kesimleri tarafından takip sonucu New Age hareketi yaygınlaşma imkânı bulmaktadır.³⁸ New Age inançlarının ortaya çıkmasına neden olan sekülerleşme, küreselleşme, hazcılık, kayıtsızlık, gelecekteki 1000 yıllık bir saadet ve mutluluk dönemine inanç anlamına gelen Mesihçilik, (mesiyanizm-millenarianizm-binyılcılık) gibi birtakım düşünce dinamikleri bulunmaktadır.³⁹ Aynı zamanda bu inançların öğretileri arasında spiritüalizm, holistik yaklaşımlar, senkretizm,⁴⁰ panteizm,⁴¹ panenteizm⁴² ve monizm⁴³ gibi öz-tanrıçılık düşüncesi, evrimcilik, hermenötik yeniden inşa, faydacılık, deneyim, şifacılık ve kişisel gelişim/kendini gerçekleştirme gibi yaklaşımlar vardır.⁴⁴ Çok renkli bir yapısı olan, geleneksel dinlerden ve eklektik yapılardan meydana gelen New Age inanışların⁴⁵ ortak özellikleri: Monizm, her şey tektir, panteizm; her şey tanrıdır, hümanizm, insanlık tanrıdır, senkretizm, tüm dinler birdir, reenkarnasyon, devamlı yeniden doğuş vardır, ezoterizm, şuurda değişiklik özel bilgi ile, genel içsel birlik deneyimi, okültizm, tabiatüstü güçler ve enerji kontrolü, hedonizm; her şey zevk için olmalı, neo-witchcraft, toprak ana, canlıdır, neo-Shamanizm, büyüsel ayin ve ibadetler, neo-paganizm, her şey tabiatla uyumludur, düalizm, iyi kötüyü takip eder, kişisel sağlık, içsel sağlık esas olandır.⁴⁶ Netice itibariyle 21. yüzyılda insanların manevi beklentilerini karşılamak için oluşturulan, Asya, Uzak Doğu kökenli olanlar ve Hristiyan bünyesi içinde ortaya çıkanlar olmak üzere iki kategoride değerlendirilen New Age inanışları⁴⁷ seküler dünyanın temellendirdiği modernizmin yansıması olan inanışları ifade etmektedir. Kapitalizmin maneviyatı

³⁸ Elif Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38-39.

³⁹ Günay, *Türkiye’de Yeniçağ İnançları*, 19-27.

⁴⁰ **Senkretizm:** Farklı coğrafya ve medeniyetlerde ortaya çıkan dinlere ait düşünce ve pratiklerin bir araya getirilmesi sonucunda meydana gelen karma inanç sistemine denilmektedir.

⁴¹ **Panteizm:** Evren ve doğanın tanrının parçası veya yansıması olduğunu benimseyen düşünce akımı.

⁴² **Panenteizm:** Diyalektik teizm veya kamusal tanrıçılık, panteizmde olduğu gibi Evren’in kendisinin Tanrı olduğunu, panteizmden farklı olarak da ilk muharrik olan tanrının Evren ve tüm varlıkları özünden yarattığını ve Evren’e aşkın, Evren’in bilincinde mutlak ve değişmez bir varlık olarak egemen olduğu inancıdır.

⁴³ **Monizm:** Gerçekliğin temeli olarak yalnızca tek bir ilkeyi benimseyen dünya görüşüdür.

⁴⁴ Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 39-56.

⁴⁵ Muhammed Kızılgöçer-Aytaç Ören, "Psychological Reasons of Participation to New Religious Movements: Quest of the Individual or Success of the Movement?", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 51 (Haziran 2019), 448.

⁴⁶ Günay, *Türkiye’de Yeniçağ İnançları*, 34-35.

⁴⁷ Kirman, "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", 35.

ürün olarak gördüğü modern dünyada manevi arayışlar için çözüm modern şifacılık anlayışı olarak ortaya konulmaktadır.

Modern Şifacılık Anlayışı

Modernizm aklın egemenliğinin tartışmasız bir gerçeklik olduğunu, hayatın inanca ya da sezgiye dayalı olmadığını, objektif bir perspektif sunabilecek ve temel özgürleşme aracı olabilecek tek güç olan akla dayalı olması gerektiği düşüncesiyle dini toplumsal alandan uzaklaştırarak bireyin ve toplumun hayatından kutsal olanı çıkartmış, böylelikle kutsal ve sezgisel olanı dışlayarak pozitif akla dayalı aynı zamanda birey merkezli hatta bireyi kutsayan bir düşünceyi sistemleştirmiştir.⁴⁸ Sekülerleşme dinî kurumların itibarını değersizleştirmek ve bireyin zihnindeki dinî tasavvurların çöküşüne zemin hazırlamak suretiyle bireyin hem kendi hayatını hem de sosyal alandaki varoluşunu din olmadan sürdürebileceği inancını yerleştirerek modern insanı dizayn etmektedir.⁴⁹ Sekülerleşme sonucunda inanç dinamiklerinin sarsılması, manevi unsurların hayattan çıkarılması ve insanın maddeye indirgenmesi ile bireyin manevi yönü ihmal edilmektedir. Modernizm ve sekülerizm merkezli hayat anlayışının, modern bireyi tatmin etmediği daha çok arayışlara sürüklediği, anlam zafiyeti yaşamasına neden olduğu ve sosyal izolasyon yaşattığı görülmektedir. Çünkü maneviyat geleneksel olarak var olan bir dinin kolektif sembolizmine gömülmekte, New Age maneviyatları, seküler kültürün radikal sembolizmin tezahürü olarak fenomen bir hâle gelmektedir. Artık inanç sadece yorumlanan bir olgu niteliğindedir. Dolayısıyla seküler dünya bireyin hayatından maneviyatı çıkararak bireyde manevi boşluklar oluşmasına neden olmaktadır. Bireyin manevi boşluklarını doldurmaya yönelik yeni dünyanın yeni çözümü “Seküler Ruhsallıklar” adı altında toplanan modern manevi gruplardır.⁵⁰

Modern dünyanın maneviyattan yoksun hazlara ve hızlara endeksli hayat anlayışı manevi boşlukları büyüttüğü gibi maddi-manevi hastalıklara da zemin oluşturmaktadır. Dünyanın birçok yerinde seküler ruhsallıkların sağlık ile ilgili öğretisi ve pratikleri tıbbi tedavilerin yerine geçen ya da tıbbi tedavilerin yerine kullanılan modern biyotıp ya da medikal tedaviler tarafından kabul görmeyen her türlü sağlık bakım sistemi olarak tanımlanan alternatif tıp ile tedavi edilmekte ya da

⁴⁸ Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul, 2018), 69-70.

⁴⁹ Peter L. Berger - Thomas Luckman, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 53.

⁵⁰ Wouter j. Hanegraaff, “New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective”, *Social Compass* 46/2 (1999), 145, 152.

tıbbi tedavi ile birlikte, tıbbi tedaviye ek olarak uygulanan tedavi ve bakım sistemi olarak görülen tamamlayıcı tıpla tedavi yöntemleri ileri sürülmektedir.⁵¹ Tamamlayıcı tıpla birlikte kullanılan bir diğer kavram da bütüncül anlamına gelen holistik tıptır. Holistik tıp fiziki, duygusal, sosyal ve manevi tüm boyutların dikkate alındığı, arzulan bir sağlık yaklaşımı olarak tanımlanmaktadır.⁵² Dolayısıyla tamamlayıcı tıp, alternatif ya da holistik tıp olarak adlandırılmakta, geleneksel olan tıbbın modern dünyada modern biçimde var olmasını ifade etmektedir. Tamamlayıcı tıp geleneksel tıbbın değişim ve dönüşümüyle ortaya çıkan modern bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle geleneksel tıbbın tüm uygulamaları modernizmin araçları ile yeniden formülize edilerek “icat edilmiş gelenek” veya tıp yaklaşımına karşı muhalif bir yaklaşımı gösteren “karşı- modern tıp” formunda modernliğin içerisinde yer almaktadır.⁵³

Tamamlayıcı tıp yaklaşımındaki pratiklerin çoğunun geleneksel Doğu tıbbının uygulamalarını içerdiği, özellikle Hindistan, Çin, Tibet gibi Uzak Doğu ve Hint ülkelerindeki geleneksel ve mistik tıp anlayışının Batı ülkelerinde sentezlenerek modern bir şekle getirilerek kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Tamamlayıcı tıp anlayışı fitoterapi, aromaterapi gibi “geleneksel tıp uygulamaları”, akupunktur, ayurveda, kiropratik ve refleksoloji gibi “icat edilmiş gelenek” ve homeopati ve holistik tıp gibi karşı “karşı-modern tıp” olmak üzere üç kategoriden meydana gelmektedir.⁵⁵ Batı dünyasında modern söylemlerle birlikte gelişen şifa uygulamalarının dünyadaki yeri genişlemektedir. Özellikle yaygınlaşan tamamlayıcı tıp uygulamaları İslam dünyasında şifa kavramı ile pazar oluşturularak tüketiciye sunulmaktadır. Şifa kavramı sekülerliğin yüklediği yeni bir imajla modern hayatta yer almaktadır.⁵⁶ Öyle ki inancın sınırlarını aşan aynı zamanda inancın kaynağından bağımsız çelişik bir şifa ritüeli oluşturulmaktadır.⁵⁷ Netice itibarıyla modernizm hayatın her alanını etkilediği gibi sağlık alanında da “sağlık yaşam” söylemiyle yeni oluşumlara yer açmaktadır. Hız ve haz çağının şifacılık anlayışıyla örtüşen “Hayatı

⁵¹ Gonca Karayagiz Muslu - Candan Öztürk, “Tamamlayıcı ve Alternatif Tedaviler ve Çocuklarda Kullanımı”, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 51 (2008), 61.

⁵² Recep Aslan, “Hekimlikte Alternatif ve Tamamlayıcı Tıbbi Yaklaşımlar”, *Kocatepe Veteriner Dergisi* 9/4 (2016), 364.

⁵³ Mehmet Aysoy, *Şifa Bu Değil: Modernliğin Ara Yüzü: Alternatif Tıp* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 8.

⁵⁴ Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 65.

⁵⁵ Aysoy, *Şifa Bu Değil: Modernliğin Ara Yüzü: Alternatif Tıp*, 118-129.

⁵⁶ Aysoy, *Şifa Bu Değil: Modernliğin Ara Yüzü: Alternatif Tıp*, 158.

⁵⁷ Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, 192.

7 Günde Değiştirmek”,⁵⁸ “21 Günde Bilinç Formatlama”,⁵⁹ iyileşme şifreleri gibi birçok uygulama tekniği paket şeklinde sunulmaktadır. Gelenekseli dönüştürüp New Age inançlarının potasında eriterek modern şifacılık uygulamaları toplumda yer bulmaktadır.

Modern Şifacılıkta Enerji Şifacılığı

Tamamlayıcı tıbbın sunduğu geniş yelpazenin içersinde enerji şifacılığı bulunmaktadır. Enerji uygulamaları açısından şifa, bedendeki hastalık nedenlerinin tespit edildikten sonra ortadan kaldırılması ve bireyin fiziksel sağlığına kavuşması sonucunda bedeninin tekrardan denge ve uyum sürecine geri dönmesi olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰ Antik Çağ itibariyle enerji tedavilerinin şifa yöntemleri olarak kullanıldığı bilinmektedir. Günümüzde modern enerji şifacılığının Einstein’cı bir paradigma üzerine temellendirildiği bilinmektedir. Bu paradigmaya göre madde enerji ve titreşimden ibaret olduğu gibi insanın da enerji ve titreşimlerden ibaret olduğu düşünülmektedir. Bu yaklaşım geleneksel ilaç ve cerrahi müdahalelerin aksine saf enerjiyle tedavi yapılabileceği görüşünü savunmaktadır. Aynı zamanda bu tedavi yaklaşımında fiziki vücudun moleküler düzenlenişini anlama ve çözümüleme esas kabul edilmekte ve hastalıkların enerji sistemlerinin dengesi bozulduğu zaman ortaya çıktığı, böylelikle fiziksel, duygusal, zihinsel ve ruhsal düzlemlerde patolojik semptomlar meydana geldiğine inanılmaktadır.⁶¹

Enerji şifacılığında insanın sadece fiziki bedenden meydana gelmediği aynı zamanda eterik, astral, mantal ve spiritüel olmak üzere ruhsal bedenlere de sahip olduğu kabul edilmekte ve süptil yani enerjisi en yoğun taşıyan bedenlerden hasta olan bedenlere enerjinin girerek vücudu dengelediği düşünülmektedir. Bir başka ifadeyle şifacı tarafından evrende bulunan enerjinin alınması, hasta olan bedene aktarılması ve vücutta yeniden bir dengenin meydana gelmesidir. Enerji şifacılığının temel ilkesi, evrendeki enerji deposunun insanın kullanımına açık olduğunu kabul etmektir. Bu şifacılıkta temel kural ise hastanın gerçek ihtiyaçlarının Tanrı tarafından bilindiğinin kabulüdür. Şifa kanalı olarak kabul edilen şifacının görevi; hastanın bedenindeki enerjisi çakralar aracılığıyla uyumlu hâle getirmek ve hastanın kendi kendini tedavi edebilme gücünü aktifleştirmektir. Ruhsal şifacılıktan yararlanmak

⁵⁸ Paul McKenna, *Hayatımızı 7 Günde Değiştirin*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2013).

⁵⁹ Debbie Ford, *21 Günde Bilinç Formatlama*, çev. Merve Duygun (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2012).

⁶⁰ Keith Sherwood, *Ruhsal Şifa Teknikleri*, çev. Semra Ayanbaşı (İstanbul: Akaşa Yayıncılık, 2017), 8.

⁶¹ Zeynep Erdoğan - Sezgi Çınar, “Reiki: Eski Bir İyileştirme Sanatı – Modern Hemşirelik Uygulaması”, *Kafkas Tıp Bilimleri Dergisi*, 1/2 (2011), 87.

isteyen kişi öncelikle bu uygulama için gönüllü olmalıdır. Aksi takdirde kişi, şifacı ile arasındaki enerji alışverişini engellemektedir. Şifacı ve şifacının eğitim verdiği birey bu evrensel enerjiyi ihtiyaç olan bölgeye yönlendirebildiğinde ruhsal şifalanma gerçekleşmiş olmaktadır.⁶²

Çakra kavramının kökeni Hindistan ve Tibet'e dayanmakta, her insanda omurga kökünden başın tepe noktasına kadar olmak üzere yedi çakra bulunduğu düşünülmektedir. Kök çakrasının enerji sağladığı, göbek çakrasının yenileyici olan her şeyle ilgili olduğu, mide çakrasının kimliklerin ve kişisel duyguların odak noktası olduğu, kalp çakrasının sükûnet merkezi olduğu, boğaz çakrasının yüksek düzeyde üreticilikle ilişkili olduğu, alın çakrasının yüksek zihin ve ruhla ilgili bölümleri yönettiği, tepe çakrasının ruhsal varlıklarla temas düzeyi ifade ettiği kabul edilmektedir. Geçici olarak enerjisi tükenmiş olan bir çakranın diğer çakralardan enerji alarak uyumlanacağı düşünülmektedir.⁶³ Süptil bedenler arasındaki enerji akışının dengelenmesini sağlayan çakraların mükemmel çalışması ve kendisini dengelemesi sonucunda bireyin fiziksel ve ruhsal olarak daha sağlıklı ve mutlu olacağına inanılmaktadır.⁶⁴ Günümüzde enerji şifacılığı genel sağlık, iyilik hâli, iyi hissetme, relaksasyonun sağlanması, birçok kronik hastalığın semptomlarının giderilmesi, stres, depresyon, anksiyete, yorgunluk, astım, hipertansiyon, kanser, bağışıklık sistemini güçlendirme, artrit, akut ya da kronik ağrılar, yaraların iyileşmesi gibi birçok sağlık probleminin çözümünde uygulandığı görülmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla yeni dünyanın yeni şifacılık uygulamaları dünün egzoterik şifacılıklarının modernize edilerek ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

Enerji Şifacılığı Uygulamaları

Modern şifa yöntemlerinden biri olan enerji şifa yöntemleri gün geçtikçe özellikle medya ve sosyal medya kanalları vasıtasıyla yaygınlaşmaktadır. Özellikle ülkemizde theta healing, reiki, access bars, biyoenerji, ho'oponopono ve EFT gibi enerji şifa uygulamalarına ilgi artmakta ve gelenekselin modernize edildiği bir anlayış toplumda kabul görmektedir. Genel olarak popüler olan enerji şifacılığı

⁶² Lorna St. Aubyn, *New Age / Yeni Çağ Akımı*, çev. Nuray Mines - Ercan Arısoy (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998), 47-51.

⁶³ Aubyn, *New Age / Yeni Çağ Akımı*, 39-45.

⁶⁴ Özer Uçuran Çiller, *Yeniçağ'da Düşünce Gücü ve Holistik Sağlığa Açılan Pencere* (İstanbul: Truva Yayınları, 2005), 90.

⁶⁵ Erdoğan - Çınar, "Reiki: Eski Bir İyileştirme Sanatı – Modern Hemşirelik Uygulaması", 87.

uygulamaları tamamlayıcı tıp başlığı altında değerlendirilmekte ve bu uygulamalarda birbirine benzer özellikler ve pratikler olduğu görülmektedir.

Access Bars: 1990 yılında Gary Douglas'ın keşfettiği ve Dr. Dain Heer ile birlikte geliştirilerek ortaya koyduğu, vücudun baş bölgesinde 32 noktaya hafif dokunuşlarla yapılan bilinçaltı temizliği çalışmasıdır. 173 ülkede on binden fazla eğitimci tarafından uygulandığı söylenen bu teknikte, hafif dokunuşlarla beyin aktive edilmekte, stres, düşünce ve duyguların elektromanyetik bileşenleri düzenlenmektedir. Access bars enerji uygulamasının fizyolojik ve psikolojik olarak iyileştirdiği, daha fazla zihinsel netlik kazandırdığı, stresi azalttığı, motivasyonu arttırdığı, kişiler arası iletişimi kolaylaştırdığı, sevinç, mutluluk, nezaket, barış gibi olumlu duyguları aktive ettiği, huzurlu hissettirdiği, depresyon, panik atak gibi hastalıkların semptomlarını azalttığı, sezgisel farkındalığı arttırdığı düşünülmektedir.⁶⁶ Yapılan bazı bilimsel çalışmalar, bir enerji terapisi tekniği olarak kabul edilen Access Bars'ın öznel öz bildirim ve nesnel beyin tarama ölçümleri kullanılarak anksiyete ve depresyon üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.⁶⁷

Biyoenerji, EFT gibi tekniklerde olduğu gibi vücuttaki enerji blokajlarının düzenlenmesi ve bilinçaltı temizliği yapılan bir tekniktir. Gary Douglas'ın "Nasıl Para Olunur Çalışma Kitabı" ayrıca Dain Heer birlikte kaleme aldıkları "Para Problem Değil, Sizsiniz" gibi kitaplarda kanallık yaparak elde ettikleri bilgileri paylaşmaktadırlar ve hayatın akışının yollarını değiştirmek için kullanabilecek bakış açıları ve yöntemleri ayrıntılı bir şekilde göstermektedirler. Kitaplarda maddi anlamda gelişim ve dönüşüm üzerine birçok bilgilendirme bulunmaktadır. Son yıllarda ülkemizde de popülerleşen Access Bars uygulamasının diğer enerji şifacılık uygulamalarının farklı bir versiyonu olduğu görülmektedir.

Biyoenerji: Biyoenerji Latince canlı ve hayat manalarına gelen biyo ve enerji kelimelerinden meydana gelen bir kavramdır.⁶⁸ Holistik tıp anlayışını savunan, hastalıkların tedavisinin beden, zihin ve ruh olmak üzere bütüncül bir şekilde yapılabileceğini kabul eden özellikle bağışıklık sisteminin güçlendirilmesi ve bedendeki enerjinin dengeli bir biçimde enerji merkezlerine yönlendirilmesine yönelik şifa tekniği olarak görülmektedir.⁶⁹ Türkçede "hayatiyet ilmi" manasına

⁶⁶ Consciousness (AC) , "To Access Consciousness", "(21.Ocak.2021 erişim)

⁶⁷ Terrie Hope, "The Effects of Access Bars on Anxiety and Depression: A Pilot Study", *Energy Psychology* 9/2 (Kasım 2017), 26.

⁶⁸ Metanet Oğuz, *Hastalıkların Duygusal Sebepleri ve Mental Tedavi* (Ankara: Hayat Yayınları, 2017), 26.

⁶⁹ Şuayip Dağıstanlı, *Biyoenerji* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2010), 103.

gelen biyoenerjinin 18.000 yıl önce ortaya çıktığı, Orta Asya'da Tibet Bölgesi'nde eski Şaman Türklerinin keşfettikleri ve uyguladıkları bir teknik olduğu düşünülmektedir. Ruh, enerji ve madde konularında derin bilgiye sahip olan Tibetlilerin bedenlerini iyileştirmek için enerjiyi kullanarak ruhlarını dengeledikleri bilinmektedir. Özellikle Şaman rahiplerinin özel kıyafetler giyerek ve mumlar alarak bir mağaranın içerisine girdikleri, o mağarada enerjiyi dengelemek suretiyle hastaların ruhlarını uyumlu hâle getirmek ve hastaları iyileştirmek için bir takım törensel aktivitelerde buldukları ve bu şifa işlemine "biyoenerji" ismini verdikleri kabul edilmektedir. Biyoenerji tekniğinin Tibet'ten sonra Doğu Asya, Çin, Hindistan, Japonya ve Rusya gibi doğu bloku ülkelerinde daha sonra Mısır, Yunanistan ve Roma'da kullanıldığı görülmektedir. 21. yüzyılın başlarında Amerika'da Dr. Eric Pearl bu tekniği başarılı bir şekilde kullandığı ayrıca Rusya'da biyoenerji uzmanı Davitaşvili'nin Başkan Birejvin'in hastalığını bioenerji ile tedavi ettiği aynı zamanda Moskova'da Davitaşvili Biyoenerji Akademisi açarak bioenerji uzmanları yetiştirdiği bilinmektedir. Günümüzde Rusya'da birçok Avrupa ülkesinde ve Amerika'da hastanelerde biyoenerji uzmanları çalışmaktadır. Türkiye'de biyoenerji alternatif tıp olarak kabul görmektedir.⁷⁰ Bazı araştırmacılar elle tedavi yöntemi olan biyoenerjinin ilk insandan itibaren var olduğunu ve farklı isimlerle kullanıldığını iddia etmektedir. Hatta Hz. Adem'den itibaren kullanıldığını, bu tekniğin Hz. İsa zamanında zirveye taşıdığını savunmaktadırlar. Öncelikle Hz. İsa'nın Havarilerinin daha sonra papazların elle şifalandırma tekniğiyle hastalıkları tedavi ettiği düşünülmektedir.⁷¹ Dolayısıyla biyoenerjinin tarihiyle kesin bir bilgi bulunmamakta ama birçok medeniyetin elle şifa uygulamasını uyguladığı kabul edilmektedir.

Biyoenerji tekniğinde insanın fiziki bedeninin dışında titreşimlerden oluşan, gözle görülmeyen enerji bedenleri olduğu düşünülmektedir. Modern bilim kabul etmese de⁷² evreni enerji üzerinden değerlendirenler her insanın bedeninde ve canlıların çevresinde kendilerini koruyan, 3 milimetre eninde bir elektromanyetik alan bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu manyetik alan "aura" ismiyle adlandırılmaktadır. Yunanca bir kelime olan aura soluk manasındaki avra kökünden gelmektedir. Bireyde küre ya da elips şeklinde bulunan aura fiziksel, ruhsal ve

⁷⁰ Beyzanur Güney, "Bioenerji'nin Tarihçesi", <https://prezi.com/nereudv5wxig/bioenerjinin-tarihcesi/> (Erişim 28.12.2020)

⁷¹ Doğan, *Türkiye'de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 92.

⁷² Enis Doko, *Bilimsel Gizemler ve Yalanlar* (İstanbul: Destek Yayınları, 2018), 59.

zihinsel olarak kişiyi etkilemektedir.⁷³ Aynı zamanda insanı çevreleyen atmosferle birlikte insan varlığının tüm parçalarından iç enerjilerin akışına katılan birçok aura olduğu sanılmaktadır.⁷⁴ Auranın dışında ether, astral, mental, sebep ve ruhsal olmak üzere beş çeşit enerji bedeninden bahsedilmektedir. Fizik bedeninin üzerine giydirilmiş olan ve fiziki bedenle aynı şekil ve boyuta sahip olan enerji bedenine “ether beden”, diğer bedenlere göre daha yüksek bir titreşime sahip olan ve kişinin bütün ile bağlantısını simgeleyen bedene “astral beden”, zihin ve düşüncelerden oluşan bedene “mental beden”, bireyin karakter özelliklerinin bulunduğu ve kişinin hayat tarzını belirleyen fikirlerin köklerinin olduğu enerji bedenine “sebep beden”, enerji bedenleri içerisinde en yüksek frekansa sahip olan beden “ruhsal beden” olarak isimlendirilmektedir.⁷⁵ Biyoenerjide tedaviler bu bedenlerdeki enerji uyumlanarak yapılmaktadır.

Biyoenerjide aura ve enerji merkezleri olarak kabul edilen çakraların uyumlanmasıyla şifalandırma yapılmaktadır. Şifalandırmayı sadece biyoenerji eğitimi almış olan biyoenerjist yapabilmektedir. Biyoenerjistin düzenli enerji çalışma yapması, enerjisini temizlemesi aynı zamanda kıskançlık, şüphe, başkalarını eleştirme, hırs gibi olumsuz duygulardan arınması gerekmektedir.⁷⁶ Şifa uygulaması için biyoenerjist, ellerini tedavi olmak isteyen kişinin bedeninden 20-25 cm. uzakta tutar ve kişiye pozitif enerji gönderir. Enerji, şifa bulmak isteyen kişinin vücuduna farklı bölgelerden girer ve enerji merkezlerine dengeli bir şekilde dağılarak çakralardaki tıkanıklıklar giderilmiş olur. Böylelikle bedeninin enerji dengesi düzenlenir ve aktif duruma getirilen çakralar vasıtasıyla fiziksel ve psikolojik hastalıkları tedavi edilmiş olur. Dolayısıyla aura düzenlenerek şifa verme seansı tamamlanır.⁷⁷ Sonuç olarak biyoenerji, enerji şifacılığı içerisinde yer alan bir uygulamadır. Son yıllarda şöhretini kaybetmiş olsa da şifa için kullanılan teknikler arasındadır.

EFT (Duygusal Özgürleşme Tekniği): Son yıllarda dünyanın birçok ülkesinde milyonlarca kişi tarafından uygulanmakta olduğu söylenen EFT, İngilizce Emotional Freedom Techniques kelimelerinin ilk harflerinden oluşmakta, Türkçede “Duygusal Özgürleşme Tekniği” manasına gelmektedir. EFT, yaşamda başarının, sağlığın ve iş

⁷³ Chislaine D. Martel, *Ben Enerjyim*, çev. Arzu Ünel (İstanbul: Arion Yayınevi, 1995), 33.

⁷⁴ W.E. Butler, *Aura Nasıl Okunur*, çev. Ömer K. Çavuşoğlu (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, ts.), 11.

⁷⁵ Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 94-95.

⁷⁶ Oğuz, *Hastalıkların Duygusal Sebepleri ve Mental Tedavi*, 80.

⁷⁷ Oğuz, *Hastalıkların Duygusal Sebepleri ve Mental Tedavi*, 78.

hayatının önündeki engelleri yok etmeye yönelik aynı zamanda insanın içsel gücünü ve kaynaklarını, enerjik duruma getiren bir teknik olarak tanımlanmaktadır. Bu teknikte enerji bedenlerinin enerji blokajları kaldırılmak ve enerji akışının iyileşmesine yönelik çalışmalar yapılmaktadır.⁷⁸ Günümüzde doktor, psikolog ve terapistler tarafından ayrıca bireysel olarak da uygulanan EFT, parmakların akupunktur noktalarına vurularak uygulandığı için iğnesiz akupunktur olarak görülmektedir. EFT'nin köklerinin M.Ö. 5000 yıl öncesine dayandığı, Antik Çin, Shaolin ve Taoist Manastırları'nda enerjilerin ilk kez tanımlandığı ve bedendeki enerji merkezlerinin haritalandırıldığı düşünülmektedir.⁷⁹

Günümüzde EFT'yi keşfedip uygulama alanına taşıyan kişi Amerikalı Klinik Psikolog Dr. Roger Callahan'dır. Callahan, çok yoğun su fobisi olan, su korkusu yüzünden şiddetli baş ağrıları çeken, suya bakmaya dahi tahammül gösteremeyen Mary adındaki danışanına bir buçuk sene terapi verdiğini, terapiye rağmen bir sonuç elde edemediğini fark eder. O sırada Callahan, Çin Tıbbı ve bedendeki enerjiler üzerine çalışmaktadır. 1980 yılında Mary'e yaptığı bir seansta ondan gözünün alt kısmına dokunmasını ister. Mary parmak uçlarıyla gözünün altındaki bölüme birkaç defa vurur ve su korkusunun bir anda yok olduğunu hisseder. Callahan enerji bedeninden kaynaklanan olumsuz duyguların enerji alanındaki meridyen noktalarına dokunularak kolayca giderildiğini keşfeder ve bu keşfine "Düşünce Alanı Terapisi" (Thought Field Therapy - TFT) adını verir. 1993 yılında Callahan'ın öğrencilerinden mühendis Gray Craig her problem için tüm noktalara dokunma tekniğini geliştirir ve bu tekniğe "EFT-Duygusal Özgürlük Yöntemleri" adını verir. 1997 yılı itibarıyla EFT tüm dünyada yaygınlaşmaktadır.⁸⁰ EFT'nin temel felsefesi, tüm problemlerin bedenin enerji sistemindeki tıkanıklıklar nedeniyle oluşmasına dayanmaktadır. EFT tekniğinde enerji meridyenlerinin uç noktalarının yakınına dokunularak duygusal ve fiziksel sağlıkta iyileşmeler olacağına inanılmaktadır.⁸¹

EFT'de biyoenerjide olduğu gibi enerji bedenleri bulunmaktadır. Bedenin enerji başına enerji aklı, enerjiden oluşan ellere iyileştirici eller, kalpteki enerjiye kalp merkezi, enerjiyi taşıyan kanallara enerji kanalları denilmektedir. Enerjinin enerji

⁷⁸ Silvia Hartmann, *Enerji EFT (Dvd Ekli) Yeni Nesil Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 13-14.

⁷⁹ Zeynep Esmey, *Duygusal Özgürleşme Tekniği'ni (Emotional Freedom Technique-EFT) Öğrenen Uygulayıcıların Tekniği Algılayışları* (İstanbul: Yedi Tepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 12.

⁸⁰ Hartmann, *Enerji EFT (Dvd Ekli) Yeni Nesil Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, 253-254.

⁸¹ Gary Craig, *The EFT manual* (Santa Rosa, CA: Energy Psychology Press, 2010), 16.

bedeninin içine girmesi, onu baştan başa dolaşması ve dışarı akması enerji akışının işlevsel olduğunu göstermektedir. Şayet enerji akışı engellendiğinde ya da enerjinin önünde bir blokaj oluştuğunda fizyolojik ve psikolojik problemler başlamaktadır. Bu problemleri çözebilmek için başın üst kısmı, üçüncü göz noktası, kaşın başlangıcı, göz ucu, göz altı, burun altı, ağız altı, köprücük kemiğinin altı, başparmak, işaret parmağı, orta parmak, yüzük parmağı, serçe parmak ve karate kesme noktası (ellerin yan kısmında, yaşam çizgisinin hizasındaki alan) olmak üzere 14 ana meridyen noktasına vuruş yapılmaktadır.⁸² Son zamanlarda EFT ile ilgili bilimsel çalışmalar yapıldığı, fizyolojik ve psikolojik problemlere iyi geldiği söylenmektedir.⁸³ EFT'nin ilişkiler, aile sorunları, sağlık, iş, para ve manevi konulara çözüm getirdiği,⁸⁴ ayrıca depresyon gibi hastalıkları tedavi edici olduğu, bilinçaltındaki anıları düzenleyebildiği, şans enerjisini arttırdığı, para kazanma yollarını açtığı düşünülmektedir.⁸⁵ Netice itibarıyla günümüz enerji şifacılık tekniklerinden biri olan EFT biyoenerji ile ortaklıkları olan bir teknik olduğu anlaşılmaktadır.

Ho'oponopono: Hatalı olanı düzeltmek ya da doğru şekle getirmek anlamına gelen "Ho'oponopono" insanın evrenle bir bütün olduğunu, şifanın enerjisiyi doğru kullanarak olabileceğini savunan ve kökenleri kadim Hawaii medeniyetine dayandırılmakta olan bir felsefedir. 20. yüzyılda önce Şaman Mornah Simeona, ardından Dr. Ihaleakala Hew Len ve Joe Vitale tarafından geliştirilmiş bir tekniktir.⁸⁶ Ho'oponopononun fiziksel gerçekliği yaratanın kişinin düşünceleri olduğu, düşünceler yanlışsa yanlış bir fiziksel gerçeklik oluşacağı, düşünceler kusursuzsa sevgi dolu bir fiziksel gerçeklik meydana geleceği, her şeyin zihinde var olduğu ve fiziksel evrenin yaratıcısı kişinin kendisi olduğu şeklinde beş temel ilkesi bulunmaktadır. Joe Vitale'nin sıfır sınır anlamına gelen "zero limit" ulaşılacak hedef olarak görülmektedir. Bireyin öncelikle her şeyin insanın kontrolünde olmadığını bilmesi, hayatta karşılaşılabilecek her sorunun iyileştirilebileceğine inanması, insanın başına gelenlerden suçlu olmadığı ama deneyimlerinden sorumlu olduğunun bilincinde olması, Tanrı'dan bildiri olan ilhamın dinlenmesi ve sevginin

⁸² Hartmann, *Enerji EFT (Dvd Ekli) Yeni Nesil Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, 16-18, 24.

⁸³ Dawson Church, *The EFT Manual* (Fulton, CA: Energy Psychology Press, 2013), 63.

⁸⁴ Church, *The EFT Manual*, 115.

⁸⁵ Hartmann, *Enerji EFT (Dvd Ekli) Yeni Nesil Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, 191-205.

⁸⁶ Luc Bodin - Maria-Elisa Hurtado Graciet, *Ho'oponopono: Hawaiili Şifacıların Sırrı*, çev. Zeynep Ece (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 26, 9-11.

sonsuz gücünün kullanılmasıyla sıfır limite yani sonsuz huzura kavuşulacağına inanılmaktadır.⁸⁷

Ho'oponopono eğitimini alan kişi bu uygulamayı bireysel olarak yapabilmekte, kendi kendini iyileştirebilmektedir. Seansa başlamadan önce ön seans olarak temizlik yapılmakta, içe bakış uygulanarak kişinin yüksek benliğe bağlanması, hatalı düşüncelerinin ışığa dönüşmesi, Tanrı'dan talepte bulunması ve tüm beklentilerini serbest bırakarak özgürleşmesi gibi konular çalışılmaktadır. Temizlik seansından sonra ana seansta hastalığa ya da probleme odaklanılmakta, sorunun varlığı kabul edilmekte, Tanrıyla bağlantı kurulmakta, "Ha" nefesi çalışması yapılmaktadır. "Ha" nefesi, sırt dimdik bir pozisyona getirilerek, dört aşamalı soluk alıp verme egzersizi olarak tanımlanmaktadır. Nefes egzersizlerinden sonra tekrar soruna odaklanıp "Özür dilerim", "Beni affet", "Teşekkür ederim", "Seni seviyorum." gibi cümleler tekrar edilerek bir enerji boyutuna geçilmektedir. Her şey Tanrıya bırakılmakta ve böylelikle içteki enerji düzenlenmeye başlanmaktadır. Böylelikle problemin oluşturduğu durum yüksek bir enerjiyle şifa bulmuş olmaktadır.⁸⁸ Bu şifacılık tekniğinde sadece fizyolojik ve psikolojik hastalıklar tedavi edilmemekte access bars, reiki, theta healing gibi tekniklerde olduğu gibi bolluk, bereket elde edilmesine yönelik çalışmalar da yapılmaktadır.⁸⁹

Reiki: Japonca bir kelime olan Reiki, "Re" ve "Ki" kelimelerinden meydana gelmekte, genel olarak "Rei" her yerde var olan, "Ki" ise yaşam enerjisi anlamına gelmektedir.⁹⁰ Bazı kaynaklarda "Rei" evrensel anlamında kullanılırken, spiritüel olarak tanrının tüm varlığı⁹¹ ve ruh ya da can manasında kullanılmaktadır.⁹² Yaşam enerjisi anlamına gelen "Ki" Rei'nin bir parçası olarak görülmekte ve tüm canlı varlıklarda olduğu düşünülmektedir.⁹³ Reiki felsefesinin temeli, baş, boyun, göğüs, karın boşluğu, kasıklar gibi enerji merkezi olarak kabul edilen bölgelerde blokaj ve

⁸⁷ Joe Vitale - İhaleakala Hew Len, *Zero Limit: Antik Hawaii Ho'oponopono Öğretisi*, çev. Zeynep Esin (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 235-237.

⁸⁸ Bodin - Graciet, *Ho'oponopono: Hawaii Şifacıların Sırrı*, 64-69.

⁸⁹ Vitale - Len, *Zero Limit: Antik Hawaii Ho'oponopono Öğretisi*, 157-168.

⁹⁰ Ulviye Özcan Yücel vd., "Reiki ve Diyabet", *Acta Medica Alanya* 1/2 (2017), 50.

⁹¹ Esin Ateş - Rüya Ateş, *Geleceğimiz Ellerimizin Arasında Reiki ile Türkiye'de Büyük Dönüşüm* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2002), 13.

⁹² Maureen J. Kelley, *Reki ve Şifa Veren Buda*, çev. Fevziye Peker (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005), 11.

⁹³ Dilek Yücel, *Reiki'nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007), 9.

tıkanıklığın giderilerek fiziksel ve psikolojik hastalık veya dengesizliklerin tedavi edilmesidir.⁹⁴

Reikinin tarihçesini prehistorik döneme dayandıranlar Antik Çağ'da şamanlar tarafından geliştirildiğini düşünmektedirler. Bazı çalışmalar "elleri kullanarak şifa verme" şeklinde ortaya koyulmuş olan bu tekniğin eğitim faaliyeti olarak ortaya çıktığını bildirmektedir. Japonya'da varlık bulmadan yüzyıllarca önce Tibet'te de uygulandığı hatta ilk dönem medeniyetlerinden biri olan ve günümüzde "Mu" adıyla bilinen bir toplumda ilkokul çocuklarına Reiki 1, ortaokul çocuklarına Reiki 2 eğitimi verildiği ayrıca öğretmenlerin zorunlu olarak Reiki 3 eğitimi aldıkları bilinmektedir. Bununla birlikte halktan bu eğitimi almak isteyen herkesin ücret ödemediği alma hakkına sahip olduğu görülmektedir. Yeryüzünde meydana gelen coğrafi değişiklikler sonucu Mu kıtasının kaybolduğu, fakat bu kıtadan Tibet ve Hindistan'a göç edenlerin gittikleri bölgeye Reiki tekniğini götürdükleri anlaşılmaktadır. 19. yüzyılda Japon bir araştırmacı Buda ve Hz. İsa'nın şifa tekniklerini araştırırken Şiva Kültüründe ve Hindistan'ın ezoterik belgelerinde reiki şifacılığını keşfettiği müşahede edilmektedir.⁹⁵

Günümüzde uygulanan reiki şifa tekniğini sistemleştiren kişi 1865'te Japonya'da dünyaya gelen, küçük yaşlarda Budizm felsefesi ve spiritüel eğitimler alan Mikao Usui'dir. Usui'nin 1990'lı yıllarda ağır bir hastalık sürecini yaşarken bazı yöntemler kullanarak sağlığına kavuştuğu, keşfettiği şifa tekniğini yaşadığı toplumla paylaştığı ve bu paylaşımları nedeniyle manastırdan kovulduğu bilinmektedir. Usui manastırdan kovulsa da Budizm metinleriyle ilgili çalışmalarını özellikle şifa konusundaki araştırmalarına devam etmiştir. Bu çalışmalar esnasında Yeni Ahit ile karşılaşmış, Hz. İsa'nın mucizelerini Budist geleneklere göre çözümlenmeye çalışmış, Hıristiyan öğretilerini Budizm ile bir araya getirerek yeni bir oluşuma imza atmıştır.⁹⁶ Çalışmalarını belli bir seviyeye getirdikten sonra Koriyama Dağı'nda üç hafta boyunca meditasyon yapmış, meditasyonun yirmi birinci günü aydınlandığını, daha önce Sanskrit metinlerindeki sembolleri gökyüzünde gördüğünü, Buda ile Hz. İsa'nın güçlerinin anahtarını bulduğunu ve kendisine reiki sembollerinin gösterildiğini bildirmektedir.⁹⁷ Böylelikle Usui şifa enerjisinin nasıl aktive edileceğini

⁹⁴ Özcan Yücel vd., "Reiki ve Diyabet", 50.

⁹⁵ Diane Stein, *Bir Şifa Sanatı Kılavuzu Reiki Esasları*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2002), 17.

⁹⁶ Ali İhsan Yitik, "Hint Menşe'li İnançların Türkiye'deki Faaliyetleri", *Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri Tartışmalı İlimi Toplantı*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 258-259.

⁹⁷ Brigitte Müller - Horst H. Günther, *Reiki / Uygulamalı Şifacılık Teknikleri*, çev. Gül Öner (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998), 27.

öğrenmiş ve ilk uyumlamayı almıştır. Öğrenmiş ve deneyimlemiş olduğu bu şifa tekniğine “reiki” ismini vermiştir.⁹⁸ Dolayısıyla çok eski dönemlerde uygulanan, bir şifa tekniğinin Usui tarafından Budist ve Hristiyanlık öğretilerinden harmanlanarak güncellendiği anlaşılmaktadır. Usui birçok öğrenci yetiştirmiş, halefi olan Chujiro Hayashi de birçok öğrenciye reiki eğitimi vermiştir. Hayashi’nin halefi olarak ilan ettiği öğrencisi Hawayo Takata sayesinde reiki Batı dünyasında da uygulanmaya başlamıştır.⁹⁹

Reiki şifacı, alıcı ve Tanrı/Kaynak arasındaki bir anlaşma olarak görülmektedir. Reikinin tümüyle pozitif bir şifa tekniği olup şartlar ne olursa olsun hiçbir canlıya zararı olmadığı, buna mukabil yaşlı, genç, bebek hatta hayvanlara ve bitkilere uygulanabileceği düşünülmektedir. Reiki pozisyonlarının beynin sağ ve sol yarımkürelerini, enerji alanını ve tüm çakraları dengelediği kabul edilmektedir. Çünkü reiki canlı bedeninin yaşam gücü olan Reı’nin parçası olarak görülen Ki’nin akışını arttırmaktadır. Her uygulamada reikiye niyet edilmektedir. Reiki uygulamasında şifanın şifacıdan gelmediğine, şifacı aracılığıyla evrenden geldiğine inanılmaktadır. Bir başka ifadeyle şifa sürecinde meydana gelen durumlardan şifacı kendine pay çıkarmamaktadır. Çünkü şifa kanaldan gelmekte alıcının özgür iradesiyle oluşmaktadır. Aynı zamanda uyumlama ile elde edilen şifanın kalıcılığı, Reiki yolu açıldıktan sonra şifanın ortadan kalkmayacağı hatta reiki tekniği kullanılsa bile şifalı enerjinin aynı düzeyde kalacağı inancı bulunmaktadır.¹⁰⁰

Geleneksel reiki olarak kabul edilen Usui Reiki, Sho-den (Giriş), Oku-den (Derin bilgi) ve Shinpi-den (gizem) olmak üzere üç seviyeden oluşmakta, Batı’da geliştirilen reiki ise geleneksel üç seviye ve Reiki-ho (üstünlük) ile birlikte dört seviyeden meydana gelmektedir. Birinci seviye iki gün yapılan bir seminerle gerçekleştirilmekte ve daha çok fiziki bedeninin enerji seviyesinin artırılmasına yönelik çalışılmaktadır. Aynı zamanda reiki enerjisinin tanımını, kökenleri, tarihçesi, kuralları ve şifa vermede el pozisyonları anlatılmaktadır. İkinci Seviyede daha ileri derecede bilgilendirme yapılmakta, ilk çağlardan günümüze gelmiş olan şifa sembolleri, şifaya odaklanma, enerjinin gücünü arttırma aynı zamanda uzak mesafelere enerji gönderme ve enerji transferi yapma gibi konular

⁹⁸ Stein, *Bir Şifa Sanatı Kılavuzu Reiki Esasları*, 17-18.

⁹⁹ Yücel, *Reiki’nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye’deki Yansımaları*, 20-21.

¹⁰⁰ Stein, *Bir Şifa Sanatı Kılavuzu Reiki Esasları*, 31-33.

açıklanmaktadır.¹⁰¹ Üçüncü seviyede inisiyasyon uygulanmakta, master¹⁰² olacak kişiye reiki sembollerinin kullanımı öğretilmekte ve daha yüksek enerjilere ulaşmasına destek olunmaktadır. Böylelikle alıcı ile kaynak arasında kanal olacak şifacıya şifayı en yüksek seviyede kullanabilme imkânı verilmektedir.¹⁰³ Reiki tekniğinde semboller evrensel enerjiye uyumlanmaya vasıta olan antenler olarak kabul edilmekte, bu teknikte güç sembolü “ellerdeki yıldırım”, zihinsel ve duygusal sembol olan “tanrıça”, uzaklık sembolü olan “uzaktan şifa”, üstatlık sembolü olan “spritüel soyun taşıyıcısı” olmak üzere dört sembol kullanılmaktadır.¹⁰⁴

Günümüzde reiki enerji şifacılığı olarak yaygınlaşmaktadır. Her ne kadar bir şifa tekniği olarak gösterilse de temellerinin Budizm ve Hristiyanlık öğretilerine dayandığı, senkretik bir yapısı olduğu ve Budizm’den beslenmeye devam ettiği görülmektedir. New Age inançları içerisinde yer alan bir uygulama olarak kabul edilmekte olan reikin insanlara şifa olup olmadığı tartışması devam etmektedir.¹⁰⁵ Netice itibarıyla reiki New Age inanışları arasında yer alan bir enerji şifacılığı olarak dünyanın birçok yerinde kabul görmektedir.

Theta Healing: Günümüz enerji şifacılığında çok popüler bir uygulama olarak görülmektedir. Theta Healing, “*Var Olan Her Şeyi Yaradan aracılığıyla fiziksel, psikolojik ve ruhsal şifayı; odaklanmış dua ile sağlayan meditasyonel süreç*” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶ Bu enerji şifacılığı Amerika Birleşik Devletleri’nin Idaho Eyaleti’nde yaşayan Vianna Stibal tarafından kurulmuştur. Stibal, 1990 yılında eşinden ayrılıp üç çocuğuyla yaşamaya başladığı dönemde sağlık sorunları naturopatik yani hastalıkların önlenmesi ve iyileştirilmesi için doğal ilaç yöntemi olan tıp alanına yoğunlaşır, bu konuda kurslar aldıktan sonra beslenme danışmanlığı ve naturopatik uygulama sunan bir işletme açar. Bu sırada bir medyum ile tanışır, para kazanmak için şifa okumaları yapmaya başlar. Tanrı’nın kendisini yönlendirdiğini hisseder ve sezgisel şifacı olarak hayatına devam eder.¹⁰⁷ 2003 yılında karanlık bir gecede evine giderken bir aydınlanma yaşar, Yaraticının sesini duyduğunu, Yaraticının kendisine öğrenme sürecinin bittiğini ve artık öğretmenlik

¹⁰¹ Erdoğan-Çınar, “Reiki: Eski Bir İyileştirme Sanatı – Modern Hemşirelik Uygulaması”, 88.

¹⁰² **Reiki Master:** Reiki uygulayan şifacıya verilen isimdir.

¹⁰³ Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 75; Müller - Günther, *Reiki / Uygulamalı Şifacılık Teknikleri*, 44-45.

¹⁰⁴ Yücel, *Reiki’nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye’deki Yansımaları*, 68.

¹⁰⁵ Yücel, *Reiki’nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye’deki Yansımaları*, 105.

¹⁰⁶ Vianna Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, çev. Begüm Karace (İstanbul: Nemesis Kitap, 2018), 15.

¹⁰⁷ Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 17-19.

döneminin başladığını bildirdiğini hisseder. Hatta Yaratıcının kendisiyle konuşarak kendisinde olan yeteneklerin insanlığın kolektif bilincine yayılacağını ve insanlığın gizli kalmış yeteneklerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıkacağını söylediğini belirtir.¹⁰⁸

Theta Healing tekniğinde amaç var olan her şeyin yaratıcı enerjisine ulaşmaktır. Yaratıcı enerjisine ulaşabilmek için yedinci seviyeye çıkmak gerekmektedir. Yedinci seviyeye çıkmak için uygulama seviyeleri bulunmaktadır. Öncelikle kişi dünyanın merkezinden gelen enerjinin ayaklarından yukarı doğru çıktığını ve başının üzerine gelerek bir ışık topu hâline geldiğini hayal eder. Kişi bu ışık topunun içinde olduğunu tahayyül ederek evrenin yukarısına doğru gittiğini, evrenin üstündeki ışığa girdiğini, daha sonra ışığın içinden yukarı doğru yol aldığını, pek çok parlak ışık gördüğünü hisseder. Parlak büyük altın ışıktan geçtikten sonra gökkuşağının renklerinden oluşan jöle gibi bir maddeyi görür, renklerin değişimini fark eder. Bu seviye yasaların olduğu seviyedir. “Şefkat Yasası” vasıtasıyla incimsi beyaz ışığa doğru gidilir. İncimsi beyaz ışık bir pencere gibi görüldüğünde Yedinci Seviyeye girilmiş olur. Tüm beden o parlak ışıktan geçtiğinde öz enerji hissedilir. Kişi her şey hâline gelmiş olur. Bu seviyede sadece enerji bulunmaktadır ve Var Olan Her Şeyi Yaratıcı’nın anda şifalar yapacağı alandır.¹⁰⁹ Yedinci seviyenin yaratımın saf enerjisi olduğuna, Yaratıcı enerjinin, anda şifaların, koşulsuz sevginin, saf bilgeliğin ve en yüce hakikatin bu seviyede bulunduğu inanılmaktadır. Öyle ki bu seviyenin yaratımın atomunun çekirdeği olduğu ve yaşamı yaratan elektron, proton ve nötronların bu alanda olduğu kabul edilmektedir.¹¹⁰ Bu seviyede Yaratana kişinin iyileşmesi için emir verilmekte ve “oldu, oldu, oldu” diyerek tüm problemlerin çözüldüğü kabul edilmektedir.¹¹¹

Theta Healing enerji şifacılığında okuma, anda şifa, ileri şifa, topraklama, kazma, inanç çalışması, his yaratımı, DNA aktivasyonu, gen yenilenmesi gibi teknikler kullanılmaktadır. Okuma; var olan her şeyin yaratıcıyla bağlantıya geçebilmek için beyin dalgalarına ulaşılma çalışmasıdır. Okuma çalışmasında öncelikli olan Tanrı’ya inançtır. İnsan kutsal bir varlık olarak görülmekte ve kutsallığını Tanrıdan aldığına inanılmaktadır.¹¹² Kişinin şifa uygulamasında hemen

¹⁰⁸ Vianna Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, çev. Begüm Karace (İstanbul: Nemesis Kitap, 2018), 15-16.

¹⁰⁹ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 28-29.

¹¹⁰ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 202.

¹¹¹ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 58-59.

¹¹² Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 70-71.

şifa bulmasına ya da şifa bulduğuna inanmasına “anda şifa”,¹¹³ enerji bilincinin dünyanın merkezine gönderilip tekrar kişinin alanına girmesine “topraklanma”,¹¹⁴ bilinçaltında şifa verme ve yaratım sürecini olumsuz etkileyen kök inançları bulma çalışmasına ise “kazma çalışması”¹¹⁵ denilmektedir. İleri şifa; Theta Healing uygulayıcısının Yaratan’dan koşulsuz sevgi enerjisini alıp danışanın bedenine yerleştirmesiyle bedende gerçekleşmesi istenen değişikliklerin yapılması durumudur. Şifayı verenin Yaratan olduğu, şifanın gerçekleşmesi için uygulayıcının şifa sürecine şahit olması gerektiği düşünülmektedir.¹¹⁶ İnanç çalışmasında bilinçaltı yeni davranış ve alışkanlıklar için programlama faaliyetleri yapılmakta, bu çalışma davranış değiştirme aracı olarak görülmektedir.¹¹⁷ Ayrıca kişiye nasıl iyi hissedebileceği “his yaratımı” uygulamasıyla gösterilmekte,¹¹⁸ sezgisel yeteneklere bir açılım olarak görülen DNA aktivasyonu, kromozomların canlanması, mitokondrinin etkinleşmesine yönelik çalışmalar yapılmaktadır.¹¹⁹ Gen yenilenmesi tekniği, DNA’daki fiziksel genetik bir kusurun doğrudan değiştirilmesi faaliyetidir. Bu teknikte fiziksel bedenin her türlü kusurdan uzaklaştırılması aynı zamanda mükemmel bir duruma gelmesi ve kusurlu duygusal enerjilerden arındırılması amaçlanmaktadır. Özellikle yaşlanmayan bir beden için yapılmaktadır.¹²⁰ Netice itibarıyla New Age inançları içerisinde yer alan Theta healing enerji şifacılığının Vianna Stibal tarafından ortaya koyulduğu, bu şifacılık anlayışında enerjiye kutsallığın atfedildiği ve mistik inançlarla bütünlük arz eden bir yapısının olduğu anlaşılmaktadır. ABD, İtalya, İspanya, Fransa, Türkiye gibi 180’den fazla ülkede uygulanmakta¹²¹ olduğu söylenen Theta healing enerji şifacılığı Tanrı’ya inancı ortak bir inanç bağı olarak ortaya koymakta böylelikle her inançtan kişiye hitap etmektedir.

SONUÇ

Batı toplumlarında ortaya çıkan New Age inanışları dünyanın her yerinde yaygınlaşmakta ve popülerleşmektedir. New Age inanışları bireyi merkeze alarak

¹¹³ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 62.

¹¹⁴ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 31.

¹¹⁵ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 122.

¹¹⁶ Stibal, *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*, 59.

¹¹⁷ Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 125.

¹¹⁸ Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 197.

¹¹⁹ Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 367-378.

¹²⁰ Stibal, *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*, 379-381.

¹²¹ Doğan, *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, 79.

kutsallaştırmakta ve bireye sınırsız özgürlük vaadinde bulunan seküler kutsallıklar inşa etmektedir. Aynı zamanda maneviyattan uzak kalan modern insana Şamanizm, Budizm, okültizm gibi birçok yapıyı bir arada sunarak senkretik ve hibrit bir model ortaya koymaktadır. Özellikle eski Hint dinleri ve Uzak Doğu din ve mistik felsefeleri yeniden formülize edilerek modern topluma modern pratikler şeklinde sunulmaktadır. New Age inanışları ve bu inanışların içerisinde enerji şifacılığı, UFO gibi birçok yapı bulunmakta ve bu oluşumlar küreselleşen dünyada her türlü inanca hitap etmektedir. Enerji şifacılığı uygulamalarının dinlerden bağımsız olduğu düşünülse de aslında Uzak Doğu'nun mistik öğretileri ve Batı'nın modern söylemleriyle harmanlanarak din kavramı kullanılmadan yeni bir din anlayışı sunulmaktadır. Ayrıca modern enerji şifacılığı muhafazakâr kişilere kendi inançlarına uygun üsluplar üretmekte hatta kitabi dinlerin kaynaklarından öğretiler sunmakta ve böylece sunduğu yeni anlayışın tüm kesimler tarafından kabul görmesini sağlamaktadır.

Modern dünya insanların inanç zeminlerini kayganlaştırmakta ve manevi boşluklar üretmektedir. Kâinat boşluk kabul etmediği gibi maneviyat da boşluk kabul etmemektedir. Manevi boşluklarını doldurmak ve manen tatmin olmak isteyen kişiler modern kutsal rehberlere yönelmektedir. Enerji şifacılığı rehberleri bireylerin, inançlarına göre enerji şifacılığını yorumlayarak hizmet vermektedir. Aynı zamanda hızlı olmanın ilkeleştiği modern dünyaya pratik ve hızlı çözümler üretmektedirler. Bu çözümler psikolojik terapi yaklaşımları tarzında yapılarak güven boyutu da oluşturulmaktadır. Manevi boşluklarını doldurmak, kendisini değerli hissetmek ve maddi konfor içerisinde yaşamak isteyen kişilere değerli hatta kutsal oldukları, hatalarının ya da kötü hissetmelerinin atalarının gerçekleştirmiş oldukları yanlış eylemlerden kaynaklı olduğu mesajı verilmektedir. Ayrıca bolluk, bereket kavramları kullanılarak tamamen seküler dünyanın kapital talepleri ortaya konulmakta ve maddi zenginlikler için bolluk, bereket seansları düzenlenerek kanaat yerine sürekli isteme üzerine destekleme yapılmaktadır. İslam inancıyla bağdaşmayan New Age inanışları ve New Age inanışları arasında kabul edilen şifacılık yönelimlerini, bu yönelimlerin kökenlerini, tarihçelerini ve İslam akaidine uygun olup olmadığı konusunda çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmaların sonucu toplumla paylaşılmalı, gerekiyorsa el kitapçıkları yapıp dağıtılmalıdır.

KAYNAKÇA

- AC, Access Consciousness. "To Access Consciousness", "(21.0cak.2021 erişim) <https://www.accessconsciousness.com/en/micrositesfolder/accessbars/video-testimonial/>
- Akalın, Şükrü Haluk. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2010.
- Akın, Haydar - Karamuk, Gümeç. "Avrupa'da Antikçağ'dan Yeniçağ'a Beden Sağlığı ve Sağlık Kültüründe Yaşanan Değişim". <https://www.academia.edu/> (Erişim 04.12.2020) https://www.academia.edu/37734951/Avrupada_Antikdan_Yeniçaga_Beden_Sagligi_1_ve_Saglik_Kulturunde_Yasanan_DeGISim.
- Aslan, Recep. "Hekimlikte Alternatif ve Tamamlayıcı Tıbbi Yaklaşımlar". *Kocatepe Veteriner Dergisi* 9/4 (2016), 363-371.
- Ateş, Esin - Ateş, Rüya. *Geleceğimiz Ellerimizin Arasında Reiki ile Türkiye'de Büyük Dönüşüm*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Aubyn, Lorna St. *New Age / Yeni Çağ Akımı*. çev. Nuray Mines - Ercan Arısoy. İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998.
- Aysoy, Mehmet. *Şifa Bu Değil: Modernliğin Ara Yüzü: Alternatif Tıp*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016.
- Berger, Peter L. - Luckman, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bodin, Luc - Graciet, Maria-Elisa Hurtado. *Ho'oponopono: Hawaiiili Şifacıların Sırrı*. çev. Zeynep Ece. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Butler, W.E. *Aura Nasıl Okunur*. çev. Ömer K. Çavuşoğlu. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, ts.
- Church, Dawson. *The EFT Manual*. Fulton, CA: Energy Psychology Press, 3. Basım, 2013.
- Craig, Gary. *The EFT Manual*. Santa Rosa, CA: Energy Psychology Press, 2010.
- Curtis, Peter - Gaylord, Susan. *Concepts of Healing & Models of Care*. U.S.A.: University of North Carolina, 2004.
- Dağistanlı, Şuayip. *Biyoenerji*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2010.

- Doğan, Elif. *Türkiye’de New Age Hareketi: Şifacı Grupların Sosyo-ekonomik ve Kültürel Tabanı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doko, Enis. *Bilimsel Gizemler ve Yalanlar*. İstanbul: Destek Yayınları, 2018.
- Dole, Christopher. *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Erdoğan, Zeynep - Çınar, Sezgi. “Reiki: Eski Bir İyileştirme Sanatı – Modern Hemşirelik Uygulaması”. *Kafkas Tıp Bilimleri Dergisi*, 1/2 (2011), 87. <https://doi.org/doi:10.5505/kjms.2011.70288>
- Esmey, Zeynep. *Duygusal Özgürleşme Tekniği’ni (Emotional Freedom Technique-EFT) Öğrenen Uygulayıcıların Tekniği Algılayışları*. İstanbul: Yedi Tepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ford, Debbie. *21 Günde Bilinç Formatlama*. çev. Merve Duygun. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2012.
- Gerçeksever, Selman. *Dünden Bugüne Şifacılık ve Ruhsal Şifa*. İstanbul: Onbir Yayınları, 2009.
- Güney, Beyzanur. “Bioenerji’nin Tarihçesi”. <https://prezi.com/nereudv5wxig/bioenerjinin-tarihcesi/> (Erişim 28.12.2020)
- Günay, Nasuh. *Türkiye’de Yeniçağ İnançları*. Isparta: Manas Yayınevi Yayınları, 2011.
- Hanegraaff, Wouter J. “New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective”. *Social Compass* 46/2 (1999), 145-160.
- Hartmann, Silvia. *Enerji EFT (Dvd Ekli) Yeni Nesil Duygusal Özgürleşme Teknikleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Pegasus Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Hope, Terrie. “The Effects of Access Bars on Anxiety and Depression: A Pilot Study” *Energy Psychology* 9/2 (Kasım 2017), 26–38. <https://doi.org/10.9769/EPJ.2017.9.2.TH>
- Karagöz, İsmail vd.. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Karaimamoğlu, Tolgahan. “Ortaçağ Avrupası’nda Tıp Kültürü ve Gelişmeleri”. *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/ 2 (2017), 47,49. <https://doi.org/DOI:10.21551/jhf.316625>
- Karayagiz Muslu, Gonca - Öztürk, Candan. “Tamamlayıcı ve Alternatif Tedaviler ve Çocuklarda Kullanımı”. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 51 (2008), 61.
- Kelley, Maureen J. *Reki ve Şifa Veren Buda*. çev. Fevziye Peker. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2005.

- Kirman, M. Ali. "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/4 (2003), 11.
- Konutgan, Behnan vd. *Kutsal Kitap Sözlüğü*. ed. Debora. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Kızılgeçit, Muhammed , Ören, Aytaç . "Psychological Reasons of Participation to New Religious Movements: Quest of the Individual or Success of the Movement?". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 51 (Haziran 2019): 445-456 . <https://doi.org/10.29288/ilted.539805>
- Martel, Chislaine D. *Ben Enerjiyim*. çev. Arzu Ünel. İstanbul: Arion Yayınevi, 1995.
- McKenna, Paul. *Hayatınızı 7 Günde Değiştirin*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul, 2018.
- Morris, William - Peter E. Davies (ed.). Boston: American Mifflin Company, 2. Basım, 1982.
- Müller, Brigitte - Günther, Horst H. *Reiki / Uygulamalı Şifacılık Teknikleri*. çev. Gül Öner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998.
- Oğuz, Metanet. *Hastalıkların Duygusal Sebepleri ve Mental Tedavi*. Ankara: Hayat Yayınları, 2017.
- Özcan Yücel, Ulviye vd. "Reiki ve Diyabet". *Acta Medica Alanya* 1/2 (2017), 49-53.
- Öztürk Türkmen, Hafize. "Tarihsel Olarak Kadın Şifacılık Ve Tıbbın Değerleri". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 1/2 (2011), 21-27.
- Sherwood, Keith. *Ruhsal Şifa Teknikleri*. çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Singer, Margaret Thales. *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- Stein, Diane. *Bir Şifa Sanatı Kılavuzu Reiki Esasları*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2. Basım, 2002.
- Stibal, Vianna. *İleri Theta Healing: Var Olan Her Şeyin Gücünü Kullanmak*. çev. Begüm Karace. İstanbul: Nemesis Kitap, 2. Basım, 2018.
- Stibal, Vianna. *Theta Healing Sıra Dışı Enerji Yaklaşımına Giriş*. çev. Begüm Karace. İstanbul: Nemesis Kitap, 2018.
- Şar, Sevgi. "Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1988.

- Taş, İlknur. "Hititli Kadın Şifacılar-Şifalandırma Çalışmaları ve Bunların Birleştirici Coğrafya ve Jeokültürel Bellek Esasında Anadolu Kültüründeki Yansımaları". *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 15 (2017), 48-60.
- Toven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. ed. Abdülkadir Hayber. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl., 2004, 693.
- Turan, Süleyman , Battal, Emine . "Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 / 1 (Nisan 2015): 135-149 .
- Uçuran Çiller, Özer. *Yeniçağ'da Düşünce Gücü ve Holistik Sağlığa Açılan Pencere*. İstanbul: Truva Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Uslu, Ardiç. *Packaging New Age Culture in Turkish Media*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Vitale, Joe - Len, İhaleakala Hew. *Zero Limit: Antik Hawaii Ho'oponopono Öğretisi*. çev. Zeynep Esin. İstanbul: Pegasus Yayınları, 12. Basım, 2017.
- Yalçın, Bektaş Murat vd. "Anadolu Tıp Tarihi-Bölüm I". *Türk Aile Hekimliği Dergisi* 20/1 (2016), 33-44.
- Yerinde, Adem. "Şifa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39/130. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Yitik, Ali İhsan. "Hint Menşe'li İnançların Türkiye'deki Faaliyetleri". *Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Ömer Faruk Harman. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Yücel, Dilek. *Reiki'nin Oluşumu, Gelişimi ve Türkiye'deki Yansımaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Loneliness Orientation Scale: Validity and Reliability Study

Fatma Betül EKTİ

Doktora Öğr., Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Anabilim Dalı
PhD Student, Atatürk Uni. Institute of Social Sciences, Department of Psychology of Religion
Erzurum/Turkey

fatmabetulturan@gmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0003-1097-6675

Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Atatürk Uni. Divinity Faculty, Department of Psychology of Religion
Erzurum/Turkey

mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0002-8914-5681

Atf: Ekti, Fatma Betül - Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 325-342

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.893330>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Öz: Bu çalışmada, çeşitli yaş aralığında olan bireylerin yalnızlık his niteliğini ölçmek için geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmek amaçlanmıştır. Elektronik olarak hazırlanmış deneme formları, yaşları 15 ila 66 arasında değişen 782 kişilik katılımcı grubuna uygulanmıştır. Ölçek geliştirme çalışmalarına ilk olarak alanyazın taramasından elde edilen 80 madde ile başlanmıştır. Geçerlik çalışmasında kapsam geçerliğini sağlamak için Türk dili, felsefe ve din bilimleri, psikoloji ile ölçek geliştirme alanlarında uzman görüşüne başvurulmuştur. Ölçeğin uygulanmasıyla elde edilen veriler, SPSS 22.0 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Yapı geçerliğini test etmek amacıyla açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analizler sonucunda alt faktörleri psiko-sosyal yalnızlık, varoluşsal yalnızlık ve dinî/tasavvufî yalnızlık şeklinde isimlendirilen üç faktörlü ve 30 maddeden oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Bu faktörler toplam varyansın %44,57'sini oluşturmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılığını ifade eden Cronbach Alpha katsayısı ,92 olarak bulunmuştur. Yapılan analizler sonucu elde edilen sonuçlar Yalnızlık Yönelim Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık, Din Psikolojisi, Ölçek Geliştirme, Birey, Toplum, Yalnızlık, Tek Başlılık, Dini/Tasavvufî Yalnızlık

Loneliness Orientation Scale: Validity and Reliability Study

Abstract: In this study, it was aimed to develop a valid and reliable scale in order to measure the loneliness of individuals in various age range. Electronically prepared trial forms were applied to a group of 782 participants aged between 15 and 66. Scale development studies were first started with 80 items obtained after the literature review. Expert opinions in Turkish language, philosophy and religious sciences, psychology and scale development were consulted to ensure the content validity in the validity study. The data obtained were analyzed using the relevant modules of the SPSS 22.0 statistical package program. Exploratory and confirmatory factor analysis was performed to ensure construct validity. As a result of the analysis, a scale consisting of 30 items and three factors, whose sub-factors were named as psycho-social loneliness, existential loneliness, and religious / mystical loneliness, was developed. These factors make up 44,57% of the total variance. The Cronbach Alpha coefficient, which is an internal consistency criterion for the overall scale, was found to be .92. The results of the analyses show that the Loneliness Orientation Scale is a valid and reliable scale.

Keywords: Health, Religious Psychology, Scale Development, Individual, Society, Loneliness, Singularity, Religious/Mystical Loneliness

مقياس التوجه الانفرادي: دراسة الصلاحية والموثوقية

ملخص: تهدف هذه الدراسة الي تطوير مقياس صالح وموثوق به يمكن به قياس الشعور بالانفراد لدى الأفراد في مختلف المراحل العمرية. تم تطبيق نماذج الاستبيان المعدة إلكترونياً على مجموعة من 782 مشاركاً تتراوح أعمارهم بين 15 و 66 عاماً. بدأت دراسات تطوير المقياس لأول مرة بـ 80 عنصراً تم الحصول عليها بعد مراجعة الأدبيات. استشير آراء الخبراء في مجالات اللغة التركية والفلسفة والعلوم الدينية وتطوير المقاييس لضمان صحة المحتوى في دراسة الصلاحية. أُجري تحليل البيانات التي تم الحصول عليها باستخدام الوحدات ذات الصلة من SPSS لبرنامج الحزم الإحصائية. 22.0 تم اجري تحليل عامل استكشافي وتأكيدي لضمان صحة البناء. نتيجة للتحليلات ، أمكن من تطوير مقياس مكون من ثلاثة عوامل و 30 عنصراً تحت اسم الوحدة النفسية والوحدة الوجودية والوحدة الدينية / الصوفية. تشكل هذه العوامل 44,57% من إجمالي التباين. عثر على معامل كرونباخ ألفا ، وهو معيار تناسق داخلي للمقياس العام ، ليكون 0.928. تظهر نتائج التحليلات أن مقياس توجه الانفراد هو مقياس صالح وموثوق

الكلمات المفتاحية: الصحة ، الفرد ، المجتمع ، علم النفس الديني ، تطور الميزان ، الوحدة ، التفرد ، الوحدة الدينية / الصوفية.

GİRİŞ

Yalnızlık, dünyanın hemen her yerinde ve tüm sözlü ve yazılı kültürlerde, uzun yıllardır işlenmekte olan bir temadır. Birçok insan tarafından yaşamın bazı dönemlerinde ya da genelinde hissedilse de hem yalnızlığa dair kesin bir tanım getirmek hem de yalnızlık hissini ölçmek oldukça zordur. İnsanların çoğu, bir başkasına yalnızlığını ifade etmeyi acı veren bir durum olarak görebilir.¹ Bireyler yalnızlığı anlatırken çoğunlukla farklı bir dil kullanır ve genelde bu fenomenin olumsuz yönüne odaklanırlar. İnsanlar kişisel yetersizlik olarak gördükleri bu tür konuları tartışma konusunda isteksiz olabilirler fakat belki de bu duygularının başkalarında da olduğunu fark ettiklerinde, kendilerinin yalnızlık duygularını tanımlamak kolaylaşabilir. Dahası, yalnızlığı kendine has bir duygu olarak görmektense yalnızlık hissini evrenselliğine maruz kalmayı daha olumlu algılayabilir.²

Türk Dil Kurumuna göre yalnızlık: “Yalnız olma durumu, kimsesizlik, kimse bulunmama durumu, ıssızlık, tenhalık” gibi anlamlara gelmektedir.³ Yalnızlık İngilizce’de, özellikle "loneliness" ayrıca “solitude”, “desolation” ve “privacy” gibi kelimelerle ifade edilmektedir.⁴ Arapça’da ise, “infirâd”, “vahdet”, “uzlet”⁵ ve “halvet” kavramları ile karşılanmaktadır.⁶

Yalnızlık, sosyal hareketliliğin artması, değişen değer yargıları ve seküler bir yaşam tarzının benimsenmesiyle birlikte gün geçtikçe büyüyen bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Yalnızlık kişinin sosyal ilişkilerinde niceliksel ya da niteliksel bir şekilde ortaya çıkan, hoş olmayan bir tecrübedir. Kişinin diğer insanlar tarafından anlaşılmadığı ya da onlar tarafından dışlandığı durumlarda ortaya çıkar.⁸ Bu tanımlamada bilimsel bakış açısıyla uyuşan üç temel nokta vardır. Birincisi: “Yalnızlık, bireyin gerçekte olan sosyal yaşamı ile olmasını istediği sosyal yaşamı arasındaki farklılıklardır.” İkincisi: “Yalnızlık, kişiye özgü bir tecrübedir ve toplumsal soyutlanmayla aynı anlamı taşımaz. Kişi tek başına değilken de yalnız

¹ Diane Brage - William Meredith, “A causal model of adolescent depression.”, *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied* 128/4 (1994), 458.

² Paula Karnick vd., “Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/3 (2011), 217.

³ TDK *Türkçe Sözlüğü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988), 2/1586; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 3/3356.

⁴ *Redhouse Yeni İngilizce-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 2008) Loneliness; *Redhouse Yeni İngilizce-Türkçe Sözlük*, 1/432 Solitude.

⁵ Muhammed Kızılgeçit, “Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 132.

⁶ Kızılgeçit, “Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık”, 133.

⁷ Karnick vd., “Yalnızlık Hissi”, 217.

⁸ Muhammed Kızılgeçit, “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 519.

olabilir veya kalabalıklar içinde yalnızlığı hissedebilir.” Üçüncüsü: “Yalnızlığı tecrübe etmek, kişisel gelişime fayda sağlasa bile itici, acıtıcı ve bunaltıcıdır.”⁹

Yalnızlığın tüm yönlerini kapsayan ve açık seçik bir tanımını vermek zordur. Sosyoloji ve psikolojide yalnızlığın sekiz ayrı yönü tanımlanmaya çalışılmıştır. Yalnızlık olgusu birbirine tamamen zıt, kabul edilebilir/pozitif ya da kabul edilemez/negatif olarak ele alınabilmektedir. Bazen yaratıcı, üretken ve olgunlaştırıcı bazen de toplumsal yabancılaşma ve diğerlerinden soyutlanma olarak da yorumlanabilmektedir.¹⁰

Yalnızlık, tek başına olma ya da sosyal soyutlanmayla aynı anlamı taşımaz. Bireyler tek başına kaldıklarında yalnızlığı hissetmeyip, kalabalıklar içinde kendilerini oldukça yalnız hissedebilirler. Larson, tek başına olmayı ve yalnızlığı şöyle ifade etmiştir: “Tek başına olma, başkalarıyla sosyal iletişimin olmadığı ayrılık anlamındaki tek başınalıktır. Yalnızlık ise, tek başına olma veya olmamadan bağımsız olarak ortaya çıkan daha öznel koşullardır. Tek başına olmanın objektif durumu, diğerlerinden rahatlıkla ayrılabilme, sübjektif durumu ise yalnızlıktır. Tek başına olma, bireyin kendini tanımasına ve kendi özüne dönmesine fayda sağlayabilir ve kişinin varlığına anlam katar.” Fakat Larson, tek başına geçirilen zamanın çok fazla olmasının yalnızlığa neden olabileceğini de ifade etmektedir.¹¹ Rook ise yalnızlığı, “sosyalleşmeye ve duygusal yakınlık kurmaya imkan tanıyan, yapılması istenen eylemleri gerçekleştirmek için gerekli olan sosyal arkadaşlıkların olmaması haline yaşanan, süregelen duygusal zorlanma/rahatsızlık veren durum” olarak tanımlamaktadır.¹²

Gün içinde kısa süre tek başına kaldığımız zamanlar, sosyal etkinliklere kısa bir ara vermek, kendimizi dinlemek ve geleceğe dair düşünmek için kendi başımıza kaldığımız zaman dilimleridir. Kısa süre tek başına kalmak, “kendini yenileme” veya “duygusal yenilenme” olarak da tanımlanabilir. Fakat bazen insanlar kısa bir süreden daha fazla tek başına kalma ihtiyacı hissederler. Çoğunlukla kişisel sorunları çözmek için ya da kişisel kimlik ve ulaşılmak istenen amaçlar ve din gibi meselelerde önemli kararlar vermek için tercih edilen bir tek başınalığa ihtiyaç duyarlar. Ancak tek başına kalınan zaman, kısa vadede bireye pozitif yönde etki etse de, bu zamanın

⁹ Muhammed Kızılgeçit, “Din Psikolojisi Kavram Alanının İz Düşümü: Teoloji-Psikoloji Arasında Din Psikolojisi Kavramlarını Çalışma İmkânı”, *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, ed. Yahya Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 10.

¹⁰ Erol Göka, *Yalnızlık ve Umut* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 17.

¹¹ Muhammed Kızılgeçit, “Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık”, 135.

¹² Karen Sue Rook. “Social support versus companionship: Effects on life stress, loneliness, and evaluations by others”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52,(1987). 1132-1147. akt. Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Bireylerin Umutsuzluk ve Yalnızlık Düzeyinin Kestirilmesi”, *EJER Congress 2020 Bildiri Kitabı*, ed. Şakir Çınkır (EJER Congress 2020, Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 1199.

fazla olması her zaman yararlı olmayabilir. Çünkü kendi başına uzun zaman geçiren bireylerin sosyal iletişimin sağlayacağı yararlılardan mahrum kalacağı söylenebilir.¹³

Yalnızlığın psikoloji alanında araştırılması 1900'lü yıllara denk gelmektedir. Bu kavram ilk olarak 1950'li yıllar ve sonrasında sistematik olarak ele alınmıştır.¹⁴ Yalnızlığı psikolojik açıdan araştıran ilk kuramcı olarak literatürde yerini alan Zilboorg, psikanalitik açıdan yalnızlığı ilk kez zamansal olarak değerlendirerek, tek başına olma ve yalnızlık kavramlarını birbirinden ayırmış ve bunu açıklamak için "lonesome" kavramını kullanmıştır. Zilboorg "lonesome" kavramını, olumsuz anlam içermeyen, "normal" bir yalnızlık tecrübesi ve "zihnin geçiş durumu" olarak tanımlamıştır, yalnızlık (loneliness) hissini ise, daha ağır, boğucu ve süregelen bir tecrübe olarak ifade etmiştir.¹⁵ Kierkegaard'a göre, birey, var olmanın hazzına ulaşabilmek için yalnızlık korkusuyla yüzleşmelidir.¹⁶ Plato'ya göre bireyin yalnızlık veya soyutlanma hissine sürüklenmesinin sebebi, davranışsal ve bilişselliğinin baskın olmasıdır. Aristo ise insanın sosyal bir varlık olduğuna ve başkalarıyla birliktelik kurmak istediğine inanmıştır. Ona göre kimse arkadaşsız olmayı seçmez hatta her şeye sahip olup arkadaşsız olmayı kimse düşünemez.¹⁷ Modern psikolojide ise yalnızlık hissine karşı olumsuz bir bakış açısı vardır. Yalnızlık sadece acı veren ve mutsuzluğa yol açan bir durumdur. Bu olumsuz bakış açısının ortaya çıkmasında, yalnızlık hissini psikolojik hastalıklarının temelinde yatan bir neden olarak görülmesi önemli bir etken olarak görülebilir.¹⁸

17. yüzyıla kadar filozoflar ve bilim insanlarına göre yalnızlığın objektif ve subjektif niteliği arasında fark yoktu. May'e göre (1967) yalnızlık ve hayatın anlamsızlığı hissi birlikte hissedilen duygulardır. Ona göre yalnızlık Batı toplumunun yaygın bir durumudur. Çünkü insanlar çoğunlukla kendi kişisel dünyalarında yaşamayı tercih ederler ve bu dünyada yaşama anlam katan tahammül edilebilir bağların olmaması, yalnızlık korkusuna, bu durumda belirsizliğe ve hatta felakete yol açmaktadır.¹⁹ Psikoloji alanyazınında yalnız olmak, bireylere acı veren ve tecrübe edilmek istenmeyen bir durum olarak tanımlanmış ve bu boyuta yalnızlık algısı adı verilmiştir. Yalnızlık algısından daha az dikkat çeken, keyif verici, arzu edilen boyutuna ise "yalnızlık tercihi" denmiştir.²⁰

¹³ Kızılgeçit, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", 521.

¹⁴ Karnick vd., "Yalnızlık Hissi", 223.

¹⁵ Claude C. Bowman, "Loneliness and Social Change", *American Journal of Psychiatry* 112/3 (1955), 194-198.

¹⁶ Semra Sarı, *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 58.

¹⁷ Karnick vd., "Yalnızlık Hissi", 220.

¹⁸ Göka, *Yalnızlık ve Umut*, 18.

¹⁹ Karnick vd., "Yalnızlık Hissi", 223.

²⁰ Behmen Çelikbaş, *Yalnızlığa Çok Boyutlu Yaklaşım: Yalnızlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 4.

Batı düşüncesinde yalnızlığın olumlu yanına vurgu yapanlar genellikle varoluşçular olmuştur. Onlara göre yalnızlık özgür olmak için bir temeldir ve bir kimsenin kendini gerçekten ifade edebilmesi başkalarından ayrı olmasına bağlıdır.²¹ Varoluşçu kuramcılar, yalnızlığın bireyler için ne anlam ifade ettiği ile paradoksal yapısını daha derin bir şekilde araştırmış ve yalnızlığı acı vermesi, kaçınılmaz olması gibi sebeplerle olumsuz; bireye olgunluk kazandırması ile gelişim için gerekli olması gibi sebeplerle de olumlu olarak değerlendirmişlerdir.²² Varoluşsal bakış açısına göre kişi zaten yalnızdır. Bu nedenle yalnızlık, kişinin kendisine dair derin bir farkındalık kazanmasını sağlayan, olağan ve sağlıklı bir yaşantıdır. Önemli olan, kişinin “yalnızlıkla nasıl yaşadığı”dır.²³ Varoluşsal yalnızlık, insan hayatının olmazsa olmaz bir parçasıdır ve bireyin kendisi ile yüzleşme sürecini içerir. Varoluşsal yalnızlık, kişilik gelişimine de katkı sağlayarak insanların yalnızlık ile ilgili endişelerinin üstesinden gelmelerini ve bu durumu olumlu bir yaşantı olarak görmelerini sağlar. Varoluşçular’a göre yalnızlık acı verici bir durum değildir. Onlara göre yalnızlık, üretkenliğimizi ve yaratıcılığımızı geliştirir. Bu yalnızlık türü bireyin farkındalığını ve kendisini keşfetmesini sağlar.²⁴ Varoluşsal süreç olan tek başına ve yalnız olma hali, tüm insanlar için yaşam boyu devam edebilecek bir durumdur.²⁵

Yalnızlık kavramını açıklayan en önemli bilişsel yaklaşımcı kuramcılar Peplau ve Perlman’dır. Peplau, Miçeli ve Morasch (1982) yalnızlığın bilişsel süreçlerini araştırmış ve yalnızlığın duygusal ve davranışsal yönünün yanında bilişsel süreci de ön plana çıkarmışlardır. Yalnızlığın oluşumu bireyin mevcut ilişkileriyle olmasını istediği ilişkiler arasındaki farkın algılanmasıyla ilişkilidir. Aynı sosyal ortamda bulunan iki kişiden biri kendini yalnız hissederken diğeri yalnızlığı hissetmeyebilir.²⁶

Sosyolojik yaklaşımın temsilcilerinden birisi olan Bowman, gelişmiş toplumlarda, yalnızlığın giderek artmasına sebep olan üç ana itici unsurun varlığından söz eder. İlki, birincil gruplar arasındaki ilişkilerin azalması; ikincisi, aile yapısının değişmesi; üçüncüsü, sosyal yapıdaki değişim veya aile ve sosyal yapıdaki çeşitli nedenlerden ötürü yaşanan değişikliklerdir.²⁷ Ayrıca sosyolojik kuramın

²¹ Göka, *Yalnızlık ve Umut*, 19.

²² Bowman, “Loliness and Social Change”, 195; Muhammed Kızılgöç, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 18.

²³ Nesim Anuştekin, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 30.

²⁴ İlyas Pür, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat İle Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Mersin Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 36.

²⁵ Tunahan Erpay, *Tek Başına Olma ve Tek Başına Olmayı Tercih Etmenin Yalnızlık, Yaşamda Anlam ve Utangaçlıkla İlişkisinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

²⁶ Anuştekin, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 32.

²⁷ Bowman, “Loliness and Social Change”, 196; Muhammed Kızılgöç, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 21.

temsilcileri, yalnızlığın nedenlerini temel olarak bireyin dışındaki sosyal etkenlere bağlamışlardır.²⁸ Adler'e göre birey çevresindekilerle bağ kurma yetisine doğuştan sahiptir. İnsanın birey olmasının yolu toplumla kaynaşmasından geçer. İnsanlar olumlu toplumsal dürtülerle motive olur. İnsanın toplum yararı için kendi menfaatinden vazgeçmesi içgüdüleri sayesinde olur. Sosyal ilişkiler herkes için gereklidir. İnsan kültürel bir varlıktır ve başkalarıyla ilişki kurmaya ihtiyaç duyar. İçinde bulunduğu toplumu etkiler ve ondan etkilenir. Bireyin davranışlarını içinde bulunduğu sosyal çevre şekillendirir. Yalnızlık birey ve bireyin çevresindeki sistemlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkar. İnsanı bilişsel ve duygusal açıdan zorlayarak acı verir ve umutları yok eder.²⁹

Yalnızlık, ilâhî kaynaklı olsun veya olmasın hemen hemen tüm dinlerde, mitolojilerde ve peygamberlerin yaşamlarında karşılaşılan bir olgudur.³⁰ İlk yalnızlık tecrübesi kutsal metinlerde aktarıldığı haliyle Hz. Adem'in (a.s.), günahının bedeli olarak yalnız kalmasıyla karşımıza çıkar ve bu durum eşini bulmayla son bulur. İlk insanın affedilmesinin ifadesi olarak yalnızlığının son bulması dikkat çekmektedir. Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda ve Hz. İsa'nın da Filistin çöllerinde kırk gün boyunca inzivaya çekilmesi de,³¹ diğer dinlerde de yalnızlık tecrübesinin yaşandığına bir örnektir. İslâm geleneğinde ise yalnızlık, tasavvufî bir eğitim metodu olarak görülmüş ve olumlu anlamda işlenmiştir. Kaynağını Hz. Peygamber (a.s.)'in peygamberlik öncesi dönemindeki uzleti, peygamberliği döneminde Kur'anî emirle³² yaptığı itikaf uygulamaları³³ ve uzleti tavsiye eden hadislerinden alan yalnızlık, uzlet, halvet, çile, erba'in ve vahdet-infirâd gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir.³⁴

Hz. Peygamber (a.s.m.)'in bazen gecenin üçte birini, bazen yarısını bazen de üçte ikisini teheccüd/gece namazıyla geçirmesi, Medine'ye hicret etmesinden vefatına kadar, Ramazan ayının son on gününde mescitte itikâfta bulunması gibi uygulamaları, İslâm dinine özgü manevi bir yaşam şeklinin doğuşuna öncülük etmiştir. Böylece tasavvuf, yalnızlığı âdeta pozitif anlamda yoğurmuş ve kendi yolunun yolcuları için, adım adım aşılması ve her bir aşamanın farklı tecrübe

²⁸ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 70.

²⁹ Oğuzhan Avan, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Tek Başına Olmayı Tercih Etme Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Mersin: Çaç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5.

³⁰ Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 21-23.

³¹ Matta, Bap 4/1-3; Luka, Bap 4/1-2 *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997).

³² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hayrettin Karaman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013) el- Bakara, 2/125.

³³ Muhammed bin İsmail Buharî, *el-Câmius-Sahih* (Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 1407).

³⁴ Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", 137.

yoğunluğunda yaşanması için yalnızlığı, uzlet, halvet, çile, erba'in gibi farklı isimlerle ifade etmiştir.³⁵

Çocuklukta, gençlikte, yetişkinlikte ya da yaşlılıkta hissedilmesi fark etmeksizin yaşamın her döneminde bireye acı veren, psikolojik iyi oluşu olumsuz etkileyen ve istenmeyen bir ruh hali olarak tanımlanan yalnızlık, tüm insanlar için ortak bir tecrübedir. İnsanlar hayatlarının çeşitli dönemlerinde, az ya da çok, bir şekilde yalnızlık duygusunu yaşarlar.³⁶

Günümüzde özellikle de gelişmiş ülkelerde yalnızlığın hızla artması, hatta İngiltere'de yalnızlıktan sorumlu bir bakanlığın varlığı, yalnızlık olgusunun gelecekte ne denli önemli bir noktaya ulaşacağına dair ipuçları vermektedir. Gelecek toplumları böylesine etkileyeceği düşünülen yalnızlık olgusunun daha derin ve sürekli analiz edilmesi, yalnızlık üzerinde olumlu etkiler sağlayabilecek faktörlerin tespiti, gelecekteki toplumların ruh sağlığı ve psikolojik iyi oluşu ve mutluluğu açısından büyük önem taşımaktadır.³⁷

Alanyazında yalnızlık ile ilgili farklı çalışmalar olsa da yalnızlık düzeyini çok yönlü olarak ölçen ve geniş bir yaş aralığına uygulanabilecek fazla sayıda çalışma bulunmamaktadır. Yurt dışında UCLA (1978) ve Burger (1995) tarafından geliştirilen yalnızlık ölçeklerinin uzun zaman önce geliştirildiği görülmektedir. Yalnızlığı ölçebilecek bir ölçeğin olması ihtiyacını duyan Russell, Peplau ve Ferguson 1978'de UCLA (University of California, Los Angeles) yalnızlık ölçeğini geliştirmişlerdir.³⁸ Ölçekte yer alan maddelerden, 10'u olumlu, 10'u ise olumsuzdur. 20 maddeli ve tek boyutlu olan ölçek ilk olarak 1984 yılında Yaparel tarafından daha sonra da 1989 yılında Demir tarafından Türkçe 'ye uyarlanmıştır.³⁹ Bu ölçek, psikometrik özellikler ve başka olgularla elde edilen ilişkiler açısından eleştirilmektedir.⁴⁰

Burger (1995) tarafından geliştirilen ölçekte ise bireylerin tek başına olma durumunu hangi sıklıkta tercih ettiği ölçülmüştür. 12 maddeden oluşan ölçeğin her maddesi iki seçenekten oluşmaktadır. Maddelerdeki seçeneklerden biri tek başına olmayı tercih etmeyi ölçerken (ör.; "Kendi başıma olmaktan hoşlanırım.") diğeri başkalarıyla olmayı tercih etmeyi ölçmektedir (ör.; "İnsanlarla birlikte olmaktan hoşlanırım.").⁴¹

³⁵ Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", 139.

³⁶ Hanife Akgül- Binnur Yeşilyaprak, "Yalnızlığı Azaltma Psiko-Eğitim Programının Yaşlıların Yalnızlık Düzeyine Etkisi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (25 Nisan 2018), 13.

³⁷ Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 395-434.

³⁸ Ayhan Demir, "U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği", *Psikoloji Dergisi* 7/23 (1989), 14-18.

³⁹ Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*.

⁴⁰ Çelikbaş, *Yalnızlığa Çok Boyutlu Yaklaşım: Yalnızlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi*, 41.

⁴¹ Jerry M. Burger, "Individual Differences in Preference for Solitude", *Journal of Research in Personality* 29/1 (1995), 40.

Yalnızlık algısını ölçen bir başka ölçme aracı ise Jong-Gierveld'in (1987) geliştirdiği yalnızlık ölçeğidir. Ölçekte, bireylerin yalnızlıkla ilgili düşünce, tecrübelerini, sosyal ilişki azlığını değerlendiren maddeler bulunmaktadır. Ölçekte yoğunluk, zaman perspektifi ve duygusal özellik boyutları altında yapılandırılmış; "şiddetli yoksunluk, vazgeçme, arkadaşlık, sosyallik ve anlamlı ilişkiler eksikliği" alt boyutlarından oluşmaktadır.⁴²

Çelikbaş (2020) tarafından yapılan çalışmada, öncelikle, yalnızlıkla ilgili farklı boyutlar olarak değerlendirilen yalnızlık algısı, yalnızlık tercihi ve sosyal izolasyonun ölçülmesi için bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışmada psikolojik sözcük temelli yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda ölçülmek istenen özellikleri (üç alt faktör temsil ettiği düşünülen sıfat ya da sözcüklerin bir araya geliştirilmiştir.⁴³ Toplamda 39 maddeli (Sevilmeyen, Mesafeli, Hüzünlü vb.) bir ölçek elde edilmiştir. Bu çalışma yalnızlığı psikolojik sözcük temelli bir yaklaşımla ölçmesi ve dini yalnızlık ile ilgili maddeleri içermemesi yönleriyle Yalnızlık Yönelim Ölçeği'nden ayrılmaktadır.

Alanyazında incelenen ölçek çalışmaları, bu çalışmada geliştirilen ölçeğe ilişkin hem maddelerin oluşturulması sürecine hem de faktörlerin oluşturulmasına katkı sunmuştur. Ölçekte belirlenen alt boyutlar, hem incelenen çalışmalardan, hem de alanyazındaki boşluktan yararlanılarak oluşturulmuştur. Alanyazında incelenen ölçeklerde belirlenen maddelere ve boyutlara ilişkin eksiklikler ve boşluklar dikkate alınarak ölçeğin geliştirilme süreci yürütülmüştür. Bu çalışmada psikolojik yalnızlık ve dinî/tasavvufî yalnızlık ve tek başlılık arasındaki farkın da ortaya konacağı düşünülmektedir. Özellikle Türkiye'de din psikolojisi alanında yalnızlık ile ilgili geliştirilmiş bir ölçek bulunmaması ve alanyazında yalnızlık ile ilgili ölçeklerde dinî/tasavvufî boyutun ölçülmemesi bu ölçeği diğerlerinden farklı kılmaktadır. Yapılan bu çalışmayla, kültürümüze has ve tercüme olmayan bir yalnızlık ölçeği oluşturulması ve yalnızlık ile ilgili tespit edilemeyen yönlerin aydınlatılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır.

1.YÖNTEM

Yalnızlık Yönelim Ölçeği'ne ilişkin ölçek geliştirme çalışmasının aşamaları ve çalışma grubuna ilişkin bilgiler aşağıda sunulmuştur.

1.1.Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu, yaşları 15 ila 66 arasında değişen 782 kişi oluşturmaktadır. Ölçeğin ilk hali, açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve güvenilirlik analizlerinin yapılması için 408 kişiye uygulanmıştır. Uygun olarak doldurulmayan 35 form incelemeye alınmamıştır. Daha sonra doğrulayıcı faktör analizi (DFA) için

⁴² Çelikbaş, *Yalnızlığa Çok Boyutlu Yaklaşım: Yalnızlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi*, 21.

⁴³ Çelikbaş, *Yalnızlığa Çok Boyutlu Yaklaşım: Yalnızlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi*, 41.

elde edilen form, yaşları 15 ila 60 arasında değişen 409 kişiye uygulanmıştır. Örneklem grubunun cinsiyete göre dağılım özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Örneklem Grubunun Analizler Açısından Dağılımı

Değişkenler	f	AFA		DFA	
		f	%	f	%
Cinsiyet	Kadın	319	78,2	321	78,5
	Erkek	89	21,8	88	21,5

Örneklemin seçiminde maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu örneklem grubu, incelenen konuya ilişkin farklı görüşlere sahip olan veya çalışılan özelliklere ilişkin olabilecek en geniş kapsamı oluşturan kişileri içerir.

1.2. Ölçeğin Geliştirilmesi

Ölçeğin tasarlanma sürecine ilişkin olarak De Vellis’in (2017)⁴⁴ önerileri dikkate alınarak süreç tasarlanmıştır. Bu kapsamda ölçülecek yapı ve özellikleri belirlenmiştir. Daha sonra ilgili alanyazın incelenerek, yalnızlık üzerine yapılmış olan çalışmalar ve bu alanda yapılmış olan belli başlı ölçekler incelenmiştir. Bu doğrultuda 80 maddeden oluşan madde havuzu oluşturulmuştur. Madde havuzu psikolojik, sosyal, felsefi ve tasavvufi yalnızlık başlıkları altında yapılan incelemeler sonucunda oluşturulmuştur. Bu doğrultuda ölçeğe tahmini dört alt boyut ile başlanmıştır. 21 madde psikolojik, 25 madde sosyal, 16 madde dinî/tasavvufi, 18 madde felsefi yalnızlığa ilişkindir. Ayrıca ölçekte “Hiç katılmıyorum (1)”, “Katılmıyorum (2)”, “Kısmen Katılıyorum (3)”, “Katılıyorum (4)” ve “Tamamen katılıyorum (5)” şeklinde beşli Likert tipi derecelendirme kullanılmıştır. 80 maddelik deneme formu 1 ölçek geliştirme uzmanı, 2 Türkçe dil uzmanı ve 7 alan uzmanı (2 din psikolojisi, 2 tasavvuf, 2 din felsefesi, 1 psikoloji bölümü) tarafından alınan görüşler doğrultusunda düzenlenmiştir.

Uygulama internet ortamında gönüllülük esasına dayalı olmak üzere gerçekleştirilmiştir. Geri gönderilen formlardan 782 tanesi değerlendirmeye alınmıştır. Uygulama sonucu elde edilen veriler, SPSS 22.0 istatistik paket programında analiz edilmiştir.

1.3. Verilerin Toplanması

Elektronik olarak hazırlanmış deneme formları katılımcılara elektronik yazışma grupları aracılığıyla ulaştırılmıştır. İlk olarak AFA yapmak için ulaşılan örneklem grubunda, formların 35 tanesi uygun şekilde doldurulmadığından ayıklanmış ve 373 adet ölçek formuna ilişkin demografik veriler ile ölçek maddelerine verilen puanlar SPSS istatistik programıyla veri setine dönüştürülmüştür.

⁴⁴ Robert De Vellis, *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 73.

1.4. Verilerin Analizi

İlk olarak veriler normallik analizine tabi tutulmuş ve araştırma yapmaya uygun olduğu görülmüştür. Bryman ve Cramer (2005)'e göre çalışma grubu, ölçek maddelerinin sayısının en azından beş katı kadar kişiden oluşmalıdır. Pallant (2017) ise örneklemin 150 kişiden fazla olmasını ve her değişkene karşılık en az beş kişi bulunmasını önermiştir.⁴⁵ Bu öneriler dikkate alınarak AFA için madde sayısının 5 katı (408), DFA için madde sayısının yaklaşık 13 katı (409) büyüklüğe ulaşılmıştır.

2. BULGULAR

2.1. Geçerliliğe İlişkin Bulgular

Ölçme aracı geliştirme sürecinde açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) olmak üzere iki faktör analizi yaklaşımı bulunmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi genel olarak ölçek geliştirme sürecinde ölçme aracının örtük yapısının belirlenmesi için kullanılırken, doğrulayıcı faktör analizi, açımlayıcı faktör analizi ile belirlenen örtük yapının doğrulanması amacıyla kullanılır.⁴⁶ Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 150 iken, en düşük puan 30'dur.

80 maddeyle başlanan ölçekte Cronbach Alpha katsayısı .836 olarak hesaplanmıştır. .30' un altında değer gösteren 40 madde ölçekten çıkarılmıştır. Çıkarılan maddelerden sonra yeniden yapılan güvenilirlik analizinde Cronbach Alpha katsayısı .92 olarak hesaplanmıştır. Bu veriler doğrultusunda elde edilen verilerin güvenilirlik seviyesinin oldukça yüksek olduğu görülmüştür.⁴⁷

2.1.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Açımlayıcı faktör analizi, bir ölçme aracında yer alan çok sayıdaki değişkeni faktör adı verilen daha az sayıdaki değişken altında toplamayı ve bu faktörler arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlar. AFA sonucunda, ölçme aracındaki değişken sayısı azalmakta ve kuramsal yapı ile elde edilen yapının karşılaştırılması mümkün hale gelmektedir.⁴⁸ Madde- toplam korelasyonuna dayalı madde analizi sonucunda .20'den düşük değere sahip maddeler ölçekten çıkarılmalı; .20 ve .30 arasında değer gösterenler zorunlu ise ölçekte kalmalı; .30'dan yüksek değere sahip maddeler ölçekte kalmalıdır.⁴⁹ Bu bilgiler doğrultusunda AFA'ya ilk olarak 40 maddeyle başlanmıştır. Daha sonra binişik madde özelliği gösteren 7 madde ölçekten çıkarılmıştır. Ayrıca yapı geçerliği sırasında 25 derecelik maximum likelihood eksen döndürmesi yapılmıştır.

⁴⁵ Vahit Ağa Yıldız - Adnan Taşgin, "Öğretmen Motivasyon Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 9/4 (15 Aralık 2020), 1746.

⁴⁶ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015).

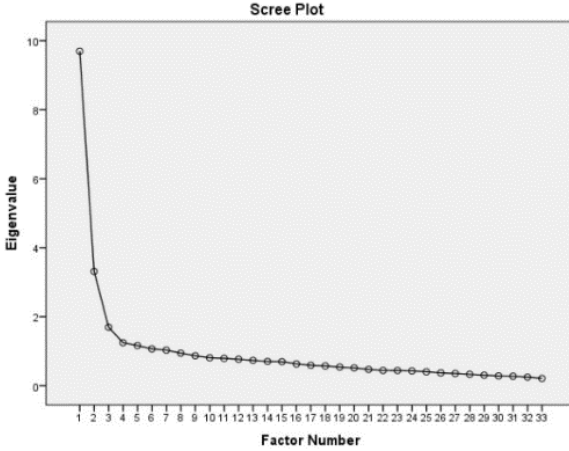
⁴⁷ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 19.

⁴⁸ Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 78.

⁴⁹ Yalçın Karagöz, *SPSS- AMOS- META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 1044.

Örneklem büyüklüğünün AFA için uygun olup olmadığını belirlemek için ise KaiserMeyer-Olkin (KMO) testine bakılmıştır. KMO değeri 0 ile 1 arasında bir değer alır ve elde edilen değer 1'e yaklaşması örneklem büyüklüğünün yeterliği hakkında ilişkin bilgi sunar. Hutcheson ve Sofroniou, KMO değerinin 0.7 ile 0.8 arasında değer alması halinde, örneklem büyüklüğünün iyi düzeyde; 0.8 ile 0.9 arasında değer alması halinde örneklem büyüklüğünün çok iyi;

Şekil 1. Scree-plot Grafiği Faktör Yapısı



0.9'dan yüksek çıkması halinde ise mükemmel düzeyde örneklem büyüklüğüne işaret ettiğini belirtmektedirler. KMO değeri ,913 olarak elde edildiğinden AFA yapılabileceği kararlaştırılmıştır. Veri setinin çok değişkenli normalliğe sahip olduğunu belirlemek için ise Barlett's Test of Sphericity değerinin anlamlılığı incelenmelidir.⁵⁰ Bu doğrultuda Barlett's değerinin ($\chi^2=5094,140$, $p=,000$) olduğu görülmüştür. Elde edilen veriler anlamlı farklılık gösterdiğinden, değerlerin faktör analizi yapmak için uygun olduğu belirlenmiştir. Scree Plot Grafiği, ölçeğin üç faktörden oluşan bir yapıda olduğunu göstermiştir. Maddelere ait faktör yükleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

⁵⁰ Seçer, *Psikolojik test geliştirme ve uyarlama süreci: SPSS ve LISREL uygulamaları*, 79.

Tablo 2: Yalnızlık Yönelim Ölçeği AFA Sonuçları

Madde	Faktör		
	1	2	3
11. Yalnızlık güvende olmaktır	,501		
13. Yalnızlık, kendimize zaman ayırmak için bir fırsattır	,488		
53. İnsanlardan uzak kaldığımda kendimi iyi hissediyorum	,558		
64. Yalnızlığın olumsuz bir duygu olmadığını düşünüyorum	,616		
65. Yalnızlık öze döndürür	,549		
68. İnsanlardan ayrı yaşamaktan mutlaklık duyarım	,724		
69. Doğada yalnız yürüyüş yaparım	,616		
70. Yalnızlık varoluşsal bir düşündürmedir	,646		
71. Yalnızlığın hayatı anlamak olduğunu düşünürüm	,614		
72. Tek başına kalmak hayatıma anlam katıyor	,642		
73. Kalabalık bir ortamda vakit geçirdikten sonra yalnız kalma isteği duyarım	,514		
74. Önemli işlerime karar verirken genellikle yalnız kalmayı tercih ediyorum	,340		
76. Yalnızlığın insana katdığı ayrı bir keşif vardır	,679		
77. Yalnız kaldığım bazı zamanlarda yerlendiğimi düşünüyorum	,527		
49. Allah'la birlikte olmak için yalnız kalmayı tercih ederim		,718	
54. Yalnızlık bütün peygamberlerin hoş karşıladığı bir tecrübedir		,432	
55. Her insanın Allah ile yakınlaşmak için bazen yalnız kalması gerektiğini düşünüyorum		,751	
58. Yalnızlık kâmil (Olgun) insan olmak için gereklidir		,545	
59. Hayatımı sorgulamak istediğim zamanlarda yalnız kalmayı tercih ederim		,504	
60. Manevi olgunluğumu sürdürmek için yalnız kalmaya ihtiyaç duyarım		,785	
66. Her insan rütelikli bir eser oluşturma sürecinde yalnız kalmalıdır		,390	
75. İnsan hayatın anlamlarını düşünürken yalnız kalmalıdır		,466	
78. Yalnız kalmayan insan üretken değildir		,312	
79. Yalnızlık ölümlerin bir alışmasıdır		,416	
10. Hiç kimsenin beni gerçekten iyi tanıdığını düşünmüyorum			,531
18. Kalabalık ortamlarda bile kendimi yalnız hissediyorum			,590
22. Yarımda gibi görünen insanların beni gerçekten önemsediklerini düşünmüyorum			,575
25. Çevremdeki insanlarla zaman geçirdiğimde sıkılırım			,386
26. Hiç arkadaşım yok ancak hayatımdan memnunuzum			,450
28. Kendimi diğer insanlardan soyutlanış hissediyorum			,622
31. Bir derdim olduğunda yardımına gelecek kimsenin olmadığını düşünüyorum			,588
38. Duygu ve düşüncelerimin çevremdekilerce kabul görmediğini düşünüyorum			,700
80. Önceden yaptığım hataları tekrar yapacağımı düşündüğümden insanlarla iletişim kurmaktan korkarım			,560

Tablo 2 incelendiğinde birinci faktörün 11,13, 53, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77. maddelere sahip olduğu görülmektedir. Bu faktörün yük değerlerinin ,34 ve ,84 arasında değiştiği görülmektedir. Birinci faktör toplam varyansın % 29,38'ini açıklamaktadır. Bu faktörün örnek maddesi olarak "Yalnızlık, kendimize zaman ayırmak için bir fırsattır." verilebilir.

İkinci faktörün 49, 54, 55, 58, 59, 60, 66, 75, 78, 79. maddelere sahip olduğu görülmektedir. Bu faktörün yük değerlerinin ,31 ve ,78 arasında değiştiği görülmektedir. İkinci faktör toplam varyansın %10,05' ini açıklamaktadır. Bu faktörün örnek maddesi olarak "Allah'la birlikte olmak için yalnız kalmayı tercih ederim." verilebilir.

Üçüncü faktörün 10, 18, 22, 25, 26, 28, 31, 38, 80. maddelere sahip olduğu görülmektedir. Bu faktörün yük değerlerinin ,39 ve ,70 arasında değiştiği görülmektedir. Üçüncü faktör toplam varyansın %5,14' ünü açıklamaktadır. Bu

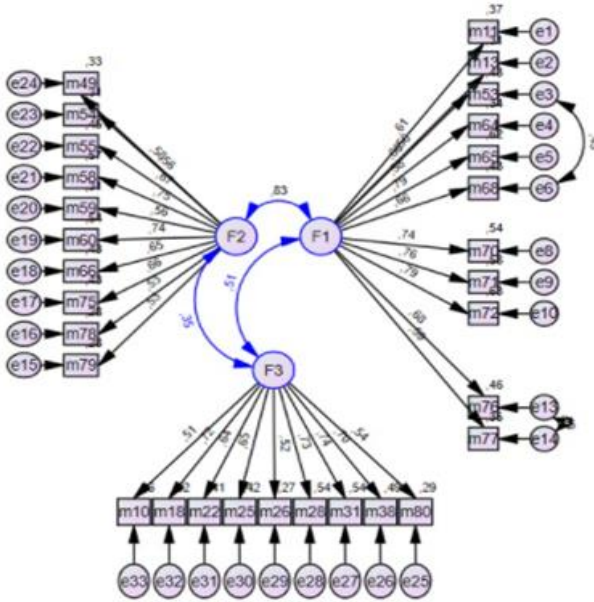
faktörün örnek maddesi olarak “Kendimi diğer insanlardan soyutlanmış hissediyorum.” verilebilir.

2.1.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Doğrulayıcı faktör analizi, elde edilen faktörler arasında hangi düzeyde ilişki olduğunu, hangi değişkenlerin hangi faktörlerle ilişkili olduğunu, faktörlerin birbirinden bağımsız olup olmadığını, faktörlerin modeli açıklamakta ne derece yeterli olduğunu test etmek için kullanılır.⁵¹ AFA ile elde edilen yapı DFA ile test edilmiştir. Analizler sonucunda 30 maddelik 3 faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Ayrıca m53 ile m68 ve m76 ile m77 arasında modifikasyon yapılmıştır.

DFA sonucunda, uyum indeksi değerleri, CMIN: 1122.077, DF: 400 ($p = ,000$), CMIN/DF= 2.805, SRMR= .074, RMSEA= .070, GFI= .83, TLI= .85 AGFI= .80, CFI= .86, NFI=0.80 olarak bulunmuştur.

Şekil 2. Yalnızlık Yönelim Ölçeği DFA Sonuçları (Faktör Yapısı)



Maddelere ilişkin faktör yapısını gösteren Path Diyagramı Şekil 2’de görülmektedir. Doğrulayıcı faktör analizi sonrasında elde edilen üç faktörlü yapının birinci faktörüne “Varoluşsal Yalnızlık” adı verilmiştir ve bu faktörün maddeleri 11,13, 53, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 76, 77. maddelerdir. İkinci faktöre “Dini/Tasavvufi Yalnızlık” adı verilmiştir ve bu faktörün maddeleri 49, 54, 55, 58, 59, 60, 66, 75, 78, 79. maddelerdir. Üçüncü faktöre “Psiko-sosyal Yalnızlık” adı verilmiştir ve bu faktörün maddeleri 10, 18, 22,

25, 26, 28, 31, 38, 80. maddelerdir. Madde-faktör ilişkisini gösteren path diyagramında, elde edilen değerlerin madde-faktör uyumu açısından uygun olduğu görülmüştür.

⁵¹ Ünal Erkorkmaz vd., “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 33/1 (2013), 211.

2.2. Güvenirliğe İlişkin Bulgular

2.2.1. İç Tutarlık Katsayısı

Analizler sonucunda ölçeğin son halinin iç tutarlık kat sayısı .92 olarak bulunmuştur. Varoluşsal yalnızlık alt boyutunda .90, psiko-sosyal yalnızlık alt boyutunda .86, dini/ tasavvufi yalnızlık alt boyutunda .86 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bu değerler ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

2.2.2. İki Yarı Güvenirlik Katsayısı

Ölçeğin son haline ilişkin 30 maddeye uygulanan iki yarı güvenirlik analizinde (Split- Half), testin iki yarısı arasındaki güvenirlik katsayısı .82 olarak hesaplanmıştır. Spearman- Brown korelasyon değerinin ise .82 olduğu görülmüştür. Bu değerler ölçeğin iki yarı güvenirlik katsayısının da uygun değerde olduğunu göstermektedir.⁵²

SONUÇ

Yalnızlık hissi, insan sağlığını etkileyen, yaşamın kalitesini belirleyen ve ona anlam katan bir fenomendir. İnsan için bazen bir tercih bazen de bir mecburiyetin sonunda ortaya çıkan bu his, kimileri için acı veren bir duygu, kimileri için kendini gerçekleştirmek için bir gereklilik, kimileri için de Yüce Varlığa ulaştırıcı bir yoldur. Bu çalışmada yalnızlık hissini farklı boyutlarını belirlemek için geçerli ve güvenilir bir çalışma yapılması amaçlanmıştır. İlk örneklem üzerinde yapılan Açımlayıcı Faktör Analizi sonucunda düşük değerde ve binişik olan maddeler çıkarılmış ve 33 maddelik üç faktörlü bir form elde edilmiştir. Elde edilen verilere uygulanan açımlayıcı faktör analizinde üç faktörlü yapının toplam varyansın % 44,57'sini açıkladığı görülürken, doğrulayıcı faktör analizi sonrasında elde edilen üç faktörlü yapının toplam varyansın %49,46'sını açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin son halinde varoluşsal yalnızlık, psiko-sosyal yalnızlık ve dinî/tasavvufî yalnızlık adı altında üç faktörlü 30 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin bütününe ilişkin iç tutarlık kat sayısı .92 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar Yalnızlık Yönelim Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Ölçekten elde edilen sonuçlar alt boyutlar göz önüne alınarak hesaplanmalıdır. Zira varoluşsal yalnızlık alt boyutunun yüksek düzeyde olması bireyin istemediği bir yalnızlığın içinde olmadığını, aksine tek başınalığı tercih ettiğini göstermektedir. Bu sebeple ölçekten elde edilen puanlarla tek bir toplam yalnızlık puanı elde edilmemesi önerilmektedir. Bu çalışma Covid 19 pandemi sürecinde geliştirildiği için, katılımcılara elektronik ortamda uygulanmıştır. İlerleyen dönemlerde Yalnızlık Yönelim Ölçeği yüz yüze uygulanarak yeniden geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılabilir.

⁵² Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 27.

KAYNAKÇA

- Akgül, Hanife - Yeşilyaprak, Binnur. "Yalnızlığı Azaltma Psiko-Eğitim Programının Yaşlıların Yalnızlık Düzeyine Etkisi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (25 Nisan 2018), 11-52. <https://doi.org/10.26466/opus.401331>
- Anuştekin, Nesim. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Avan, Oğuzhan. *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Tek Başına Olmayı Tercih Etme Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bowman, Claude C. "Loliness and Social Change". *American Journal of Psychiatry* 112/3 (1955), 194-198. <https://doi.org/10.1176/ajp.112.3.194>
- Brage, Diane - Meredith, William. "A causal model of adolescent depression." *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied* 128/4 (1994), 455-468. <https://doi.org/10.1080/00223980.1994.9712752>
- Buharî, Muhammed bin İsmail. *el-Câmius-Sahih*. Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 1407.
- Burger, Jerry M. "Individual Differences in Preference for Solitude". *Journal of Research in Personality* 29/1 (1995), 85-108. <https://doi.org/10.1006/jrpe.1995.1005>
- Çelikbaş, Behmen. *Yalnızlığa Çok Boyutlu Yaklaşım: Yalnızlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demir, Ayhan. "U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği". *Psikoloji Dergisi* 7/23 (1989), 14-18.
- De Vellis, Robert. *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Erkorkmaz, Ünal vd. "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri". *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 33/1 (2013), 210-223. <https://doi.org/10.5336/medsci.2011-26747>
- Ercan, Tunahan. *Tek Başına Olma ve Tek Başına Olmayı Tercih Etmenin Yalnızlık, Yaşamda Anlam ve Utangaçlıkla İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Göka, Erol. *Yalnızlık ve Umut*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS- AMOS- META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım., 2019.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım., 2013.
- Karnick, Paula vd. "Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/3 (2011), 217-229.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 517-554. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Din Psikolojisi Kavram Alanın İz Düşümü: Teoloji-Psikoloji Arasında Din Psikolojisi Kavramlarını Çalışma İmkânı". *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 1-21. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 131-150.
- Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Bireylerin Umutsuzluk ve Yalnızlık Düzeyinin Kestirilmesi". *EJER Congress 2020 Bildiri Kitabı*. ed. Şakir Çınkır. 1198-1203. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Pür, İlyas. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat İle Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Mersin Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sarı, Semra. *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkmada Dinin Rolü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabaalcı Yayınevi, 2004.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 6. Basım., 2018.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yıldız, Vahit Ağa - Taşgin, Adnan. "Öğretmen Motivasyon Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 9/4 (15 Aralık 2020), 1741-1754.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.

Redhouse Yeni İngilizce-Türkçe Sözlük. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 2008.

TDK Türkçe Sözlüğü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1988.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Dini Ayrımcılık Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Religious Discrimination Scale: Adaptation to Turkish, Validity and Reliability Study

Esra TUYSUZ

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Research Asst., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of Sociology of
Religion
Rize/Turkey

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-7240-9284

Murat ÇİNİCİ

Doktora Öğr., Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
PhD. Student, Atatürk Uni. Graduate School of Social Sciences, Department of Psychology of
Religion

Erzurum/Turkey

mmurat234@hotmail.com

ORCID ID: www.orcid.org/0000-0001-6736-0762

Atf: Tuysuz, Esra-Çinici, Murat. "Dini Ayrımcılık Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 343-364

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.915129>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2021

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.org.tr/rteuifd>

Copyright © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved

Dini Ayrımcılık Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Öz: Bu çalışmanın amacı Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanmasıdır. Araştırmanın örneklemini 2021 yılında farklı inançlara sahip bireylerden 86 (%41,5) erkek ve 121 (%58,5) kadın olmak üzere 207 kişiden oluşmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam açıklanan varyansın %61,75 olduğu ve maddelerin üç faktör altında toplandığı saptanmıştır. Güvenirlik çalışması sonucunda Cronbach alfa katsayısı ,89 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin 11 maddelik şekline ilişkin iki yarı güvenirlik analizi sonucunda Spearman-Brown korelasyon değeri ($r = ,91$) uygun değerde ve iki yarıya ilişkin Cronbach alfa güvenirlik katsayıları ,79 ve ,80 olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı Faktör Analizine göre uyum indeksleri incelendiğinde ki-kare değeri 1,59, RMSEA 0,05, SRMR 0,05, GFI 0,95, NFI 0,95, RFI 0,93, CFI 0,98 ve IFI 0,98 olarak bulunmuştur. Araştırma sonucunda Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin bireylerin toplum içinde uğradığı ayrımcılığı ölçmede geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu belirlenmiştir.

Anahtar sözcükler: Din Sosyolojisi, Ölçek Uyarlama, Dini Ayrımcılık, Geçerlik, Güvenirlik

Religious Discrimination Scale: Adaptation to Turkish, Validity and Reliability Study

Abstract: The purpose of this study is to adapt the Religious Discrimination Scale to Turkish. The sample of the study consists of 207 people, 86 (41.5%) men and 121 (58.5%) women, from individuals with different beliefs in 2021. As a result of the exploratory factor analysis, it was determined that the total explained variance was 61.75% and the items were grouped under three factors. As a result of the reliability study, the Cronbach alpha coefficient was calculated as .89. As a result of the two-half reliability analysis of the 11-item form of the scale, the Spearman-Brown correlation value ($r = .91$) was found to be appropriate and the Cronbach's alpha reliability coefficients for the two halves were found as .79 and, .80. When the fit indices were examined according to the Confirmatory Factor Analysis, the chi-square value was 1.59, RMSEA 0.05, SRMR 0.05, GFI 0.95, NFI 0.95, RFI 0.93, CFI 0.98 and IFI 0.98 has been found. As a result of the research, it was determined that the Religious Discrimination Scale is a valid and reliable measurement tool in measuring the discrimination that individuals experience in society.

Keywords: Sociology of Religion, Scale Adaptation, Religious Discrimination, Validity, Reliability

مقياس التفرقة الدينية: التكيف مع التركية ودراسة المصادقية والموثوقية

المخلص: الهدف من هذه الدراسة هو تكيف مقياس التفرقة الدينية مع اللغة التركية. تكونت مجال إجراء هذه الدراسة من 207 شخصاً ، 86 ذكراً و 121 أنثى ، من أفراد ذوي معتقدات مختلفة عام 2021. نتيجة للتعليم للجميع ، تم تحديد أن التباين الإجمالي الموضح كان %61.75 وجمعت العناصر تحت ثلاثة عوامل. نتيجة لدراسة الموثوقية ، أمكن حساب معامل كرونباخ ألفا ك .89. نتيجة للبحث ، وُصل إلى نتيجة أن هذا المقياس أداة قياس صحيحة وموثوقة في قياس التفرقة التي يُوجد في أفراد المجتمع. نتيجة لتحليل الموثوقية نصفين لشكل 11 عنصرًا من المقياس ، عُزِرَ على قيمة ارتباط سبيرمان-برمان ($r = ,91$) لتكون مناسبة وعُزِرَ على أيضًا على معاملات موثوقية ألفا كرونباخ للنصفين 79 و 80. عندما تم فحص مؤشرات الملاءمة وفقًا لتحليل عامل التأكيد ، كانت قيمة مربع كاي 1.59 و RMSEA 0.05 و SRMR 0.05 و GFI 0.95 و NFI 0.95 و RFI 0.93 و CFI 0.98 و IFI 0.98. نتيجة للبحث ، أمكن من تحديد أن مقياس التفرقة الدينية هو أداة قياس صالحة وموثوقة في قياس التفرقة التي يُوجد في أفراد المجتمع.

الكلمات المفتاحية: علم اجتماع الدين ، مقياس التكيف ، التمييز الديني ، الصلاحية ، الموثوقية

GİRİŞ

Ayrımcılık, yaygın kullanımında basitçe "adil olmayan davranışlar" anlamına gelen bir kavramdır.¹ Kavram, birey veya grupların kendilerine has özelliklerinden dolayı toplumdaki diğer üyeler ve gruplardan farklı algılanmaları, toplum içinde ötekileştirilmeleri, güçsüzleştirilmeleri ve etiketlenmeleri gibi adil olmayan davranışlar olarak tanımlanmaktadır.² Sonuçta, en yalın şekliyle kişi veya kişilere eşit olmayan şekilde davranmayı ifade etmektedir. Ayrımcılık başka kavramlarla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Toplum biliminde "mevcut kültürün içinde dışlanmış olan" şeklinde tanımlanan öteki³ bu kavramlardan biridir. "Biz kimiz?" sorusuna verilen cevap ötekini tanımlamakta; kimlik oluşturma ve kimliğin sosyal anlamda inşa sürecinde bireyin kim olduğu, aslında kim olmadığına ilişkin niteliklemlerle ortaya çıkmaktadır.⁴ Ayrımcılıkla ilişkilendirilebilecek bir diğer kavram ise yalnızlıktır. Ayrımcılık yaşayan bireyler, yalnızlık tecrübesi yaşayabilirler. Yalnızlığın, bireyin başkaları tarafından anlaşılmadığı veya onlar tarafından reddedildiği durumlarda hissedildiğini ifade edilmektedir.⁵ Bireyler de hayatlarının çeşitli alanlarında eşit olmayan, ayrımcı davranışlara maruz kalarak ötekileşip yalnızlaşabilmektedir. Bu alandaki literatür incelendiğinde bireylerin okulda⁶, işte⁷ veya diğer sosyal yaşamlarında karşılaştıkları ayrımcılıklar üzerine yapılmış çalışmalar olduğu görülmektedir. Dini ayrımcılık ise hem bahsi geçen ayrımcılık türlerine ek bir ayrımcılık türü olması hem de Türkçeye uyarlama çalışmasını yaptığımız bu ölçeğin ana konusu olması sebebiyle önemlidir. Burada genel olarak ayrımcılık özelde ise dini ayrımcılık hakkında yapılmış çalışmalara yer verilmesi, alan hakkında fikir sahibi olunmasını sağlayacaktır. Bunun yanı sıra bu çalışma, literatüre bir katkı olarak yerini alacaktır.

Bir toplumda bireyler yaş⁸, cinsiyet⁹ ve ırk¹⁰ gibi çeşitli özelliklerine göre çevrelerindeki diğer bireyler tarafından ayrımcılığa uğrayabilmektedir. Bu özelliklerden herhangi birine dayalı yapılan her bir ayrımcı davranış, ayrımcılığın bir türü olarak adlandırılabilir. Ayrıca ayrımcı davranışın sergilendiği ortam (okul veya iş yerinde ayrımcılık) da ayrımcılığın mekâna dayalı olarak tanımlanmasında

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020), "Ayrımcılık".

² Aysen Tokol, "Sosyal Dışlanma-Ayrımcılık", *Sosyal Politika* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 159.

³ TDK, "Öteki", ts.

⁴ İhsan Çapcıoğlu, "Farklı Bakış-Ötekileştirme", *Diyanet TV* (Şubat 2017).

⁵ Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: OTTO, 2017).

⁶ Sultan Bilge Keskinlikç Kara, "Okullarda Yaşanan Siyasi Ayrımcılığın Bireysel ve Örgütsel Etkileri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (Mayıs 2016), 1371-1384.

⁷ Mahmut Demir, "İş Yaşamında Ayrımcılık: Turizm Sektörü Örneği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 760-784.

⁸ Sema Buz, "Yaşlı Bireylere Yönelik Yaş Ayrımcılığı", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (ts.), 269.

⁹ Ali Murat Alparslan vd., "İşletmelerde Cinsiyet Ayrımcılığı ve Kadın Çalışanların Sorunları", *MAKÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 68.

¹⁰ Neşe Şahin Taşgın, "İrkçilik ve Ayrımcılığın Önlenmesi: Türkiye'deki Mevcut Durum ve Sosyal Hizmet için Öneriler", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, (24 Ocak 2021), 294.

belirleyicidir. Birçok farklı açıdan değerlendirilerek açıklanabilen ayrımcılığın türlerinden biri de bireylerin bir dine veya inanca mensup olup olmama durumlarıdır. Çoğunluğun mensubu olduğu dinden/inançtan farklı bir dini aidiyeti/inancı olan veya herhangi bir dine mensup olmayan bireylerin kendilerini bu mensubiyetlerinden dolayı ayrımcılığa maruz kalmış görmeleri ya da çoğunluğun aynı nedenle bu gruplara ayrımcılık yapması mümkün görünmektedir. Bu olası durumun araştırılması ayrımcılığın açıklanması, varsa yanlışlıkların giderilmesi ve çeşitli çözüm önerilerinin sunulması açısından önemlidir.

Türkçe literatürde, dinsel ayrımcılık ve önyargının birbiriyle ilişkili, birbirini besleyen bir döngü olarak ele alındığı çalışmaların var olduğu görülmektedir. Türkiye’de, üniversiteli gençlerin iç ve dış dini gruplar karşısındaki sosyal algılarının araştırıldığı bir çalışmada¹¹ gençlerin Müslümanlara, Hıristiyanlara, Yahudilere ve Budistlere yönelik kalıp yargıları, önyargıları, duygusal tepkileri ve sosyal mesafe tercihleri tespit edilmiştir. İlahiyat Fakültesinde eğitim gören katılımcılar üzerinde yapılan başka bir çalışmada¹² ise dini yönelimler ve önyargı arasındaki ilişki araştırılmıştır. Bu ilişki tam açık olmamakla birlikte, yapılan çalışmalar neticesinde genel olarak içsel dini yönelim ile dış gruba yönelik önyargı arasında negatif ilişki, dışsal dini yönelim ile dış gruba yönelik önyargı arasında pozitif ilişki elde edildiği belirtilmiştir. Önyargı ve ayrımcılığın bir kültürel yapı içerisinde ortaya çıkması, azınlık grubun ayrımcılığa uğrayarak dezavantajlı duruma gelmesi ve bu dezavantajın da önyargı üretmeye sebep olması, bu iki kavramın bir döngü içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu döngü içerisinde ayrımcılık, modern kültürel hayatın aynı olmayan unsurlarının birlikte yaşama tecrübesinin olumsuz bir sonucu olarak görülebilir. Farklı ırk, din, inanç ve düşünceler insanların birbirlerini öteki olarak görüp dışlamasına sebep olabilir.¹³ Önyargının, bireysel ve sosyal çatışmaların ilk kıvılcımı olarak ele alınmasının mümkün olduğu¹⁴ düşünüldüğünde bu kıvılcımın ortaya çıkması ya da gittikçe büyümesi noktasında dinin etkisinin ne derece olduğunu araştırılması dini ayrımcılık kavramının da daha anlaşılır hale gelmesine katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada amaç Amerika Birleşik Devletlerinde geliştirilen Dini Ayrımcılık Ölçeği (Religious Discrimination Scale)’nin¹⁵ Türkçeye uyarlanması, geçerlik ve güvenirlik çalışmasının yapılmasıdır. Türkiye nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ve bu topraklarda Müslümanların yanında Hristiyanların (Katolik, Ortodoks ve Protestan), Musevilerin ve diğer birçok

¹¹ Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı - Biz ve Onlar* (Karahan Kitabevi, 2004).

¹² Fatma Gül Cirhinlioğlu, “Dini Yönelimler ve Önyargı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.

¹³ İbrahim Yenen, “Yazılı Basında Yayınlanan ‘Dinsel Ayrımcılık’ Haberlerinin Sosyolojik Analizi”, *Journal of International Social Research* 10/54 (25 Aralık 2017), 660-667.

¹⁴ Mustafa Ulu, *Sosyal Psikoloji Bağlamında Önyargı ve Din* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018).

¹⁵ G. E. Kawika Allen vd., “Religious Discrimination Scale: Development and Initial Psychometric Evaluation”, *Journal of Religion and Health* 59/2 (Nisan 2020), 700-713.

farklı inanç, mezhep ve din mensubunun yaşadığı bilinmektedir. Türkiye'nin çeşitlilik gösteren bu din ve inanç demografisi düşünüldüğünde gündeme gelmesinin muhtemel olduğu dini ayrımcılığın, araştırılmaya değer bir konu olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Türkiye'nin din haritasının parçaları olan İslam, Hristiyanlık, Musevilik mensupları ve kendisini herhangi bir dini mensubiyet içinde değerlendirmeyen ateist, deist ve agnostik bireylerin dini bir ayrımcılığa maruz kalıp kalmadıkları sorusu araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Bunun için de Türkçe bir ölçeğe ihtiyaca duyulmaktadır. Dini Ayrımcılık Ölçeği (DAÖL)'nin Türkçe uyarlamasının bu ihtiyacı karşılayacağı düşüncesi bu çalışmanın ortaya çıkış sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda ilk olarak bu çalışmanın orijinal ölçeği olan *Religious Discrimination Scale (RDS)*'e yer verilmesi gerekmektedir. Ölçek Kawika Allen, Kenneth T. Fuller, P. Scott Richards, Mason Ming ve Han Na Suh tarafından ortak olarak 2018 yılında geliştirilmiş 11 maddelik bir ölçektir. Çalışmada farklı ve ötekileştirilmiş, özellikle ırk, cinsiyet, LGBT grupları arasında ayrımcılık üzerine yapılan araştırmaların yaygın olup dini ayrımcılık konusunun ise göz ardı edildiği ifade edilmiştir ve çalışmanın amacının güvenilir ve geçerli, bir dini ayrımcılık ölçeği geliştirmek olduğu belirtilmiştir.¹⁶ Dini ayrımcılığı ölçmek için yeterli neredeyse hiç ölçek olmamasının bu konuda bir ölçek geliştirme çalışmasının yapılması için geçerli bir motivasyon olduğu söylenebilir. Perceived Religious Discrimination Scale (PRDS), Amerikalı Müslümanlar arasında algılanan ayrımcılık ve bu ayrımcılığın paranoya ve kaygı ile ilişkisini incelemiştir. Çalışmada algılanan dinsel ayrımcılık ile paranoya arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur fakat algılanan ayrımcılık ve kaygı arasında ilişki bulunmamıştır. Ayrımcılık algısında etnik gruplar arasında ve din değiştiren, göçmen, ikinci kuşak Müslümanlar arasında da önemli farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir. Sonuçlar, Müslüman Amerikalılar arasında algılanan ayrımcılığın artan ihtiyat ve şüphenin ifadesi ile ilişkili olduğunu ve grup farklılıklarının ayrımcılık algısını etkilediğini göstermiştir. Bununla birlikte bu ölçek Müslüman nüfus için özel olarak tasarlanmış maddeler içermektedir. Bu, ölçeğin genellendirilebilirliğini sınırlandırmaktadır ve diğer dini topluluklar arasında çalışılmasını zorlaştırmaktadır.¹⁷ PRDS'nin, dini ayrımcılığa odaklanma noktasında Dini Ayrımcılık Ölçeği ile benzer kategoride değerlendirilebileceği söylenebilir. PEDQ, (Perceived Ethnic Discrimination Questionnaire/Algılanan Etnik Ayrımcılık Anketi)¹⁸ ve SCS (Spiritual Competence Scale/Manevi Yetkinlik Ölçeği)¹⁹ gibi dini ayrımcılıkla ilgili belirli maddeleri içeren dini olmayan ayrımcılık odaklı ölçekler de geliştirilmiştir. PEDQ, PRDS gibi etnisite ve dinin bazı yönlerini birleştirmektedir, bu

¹⁶ Allen vd., "Religious Discrimination Scale".

¹⁷ Alyssa E. Rippey - Elana Newman, "Perceived Religious Discrimination and Its Relationship to Anxiety and Paranoia Among Muslim Americans", *Journal of Muslim Mental Health* 1/1 (Temmuz 2006), 5-20.

¹⁸ Elizabeth Brondolo vd., "The Perceived Ethnic Discrimination Questionnaire: Development and Preliminary Validation of a Community Version", *Journal of Applied Social Psychology* 35/2 (2005), 335-365.

¹⁹ David R. Hodge, "The Spiritual Competence Scale: A New Instrument for Assessing Spiritual Competence at the Programmatic Level", *Research on Social Work Practice* 17/2 (Mart 2007), 287-294.

da yalnızca dini ayrımcılığa odaklanmayı zorlaştırmaktadır. SCS, bir sosyal hizmet programı dâhilinde özellikle çevre hakkında soru soran öğelerden oluşmaktadır. "Sosyal hizmet programınız (veya eğitim programınız, bölümünüz, kurumunuz vb.) dini ve ruhani kültürlere saygıyı ne ölçüde teşvik ediyor? Sosyal hizmet programınızda dini inançları paylaşmak ne kadar kabul edilebilir?" gibi öğeler örnek olarak verilebilir. Neticede ölçekler belirli bir sosyal çalışma ortamına özgü olup bütünüyle algılanan dini ayrımcılığa odaklanmadığı için genellenebilirlikten yoksundurlar.

İş yerinde dini ayrımcılık hakkında ABD’de yapılan bir çalışmada²⁰ ayrımcılığın çeşitli Müslüman kadınlar arasından seçilen bir örneklem üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Çalışma, başörtüsü takan Müslüman kadınlar arasında dindarlık, sosyal sınıf, işyeri ayrımcılığı, iş stresi ilişkilerini incelemiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre başörtüsü takan kadınların daha fazla dine bağlılık bildiriminde bulunduğu görülmüştür. İngiltere’de nüfus temelli bir örneklemde dini ayrımcılığın yaygınlığı ve yaygın ruhsal bozukluklarla ilişkisinin incelendiği bir başka çalışmada²¹ dini ayrımcılığa maruz kalan kişilerin ruhsal bozuklukların yaygınlığını artırdığı ve dini ayrımcılık yaşadıklarını bildiren insanlar arasında yaygın zihinsel bozukluk riskinde iki kat artış olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrımcılığın, önyargı ve ahlaki düşüncenin karşılıklı etkileşiminden kaynaklandığı varsayımından hareket eden bir çalışmada²² ise ayrımcılığın, çocukluk döneminde ergenlik öncesi veya ergenlik dönemine göre daha sık olduğu, homojen okullarda heterojen okullara göre daha yaygın olduğunu gösterilmiştir. Ayrıca eğer ebeveynler çocuklarına diğer dini gruplara güvensizliği teşvik eden mesajlar veriyorsa ayrımcılığın daha da yaygınlaştığı bilgisi verilmiştir. Yüksek lisans öğrencilerinin dini ayrımcılık ve etik uygunluk algıları üzerine yapılan bir diğer çalışmada²³ katılımcıların dini inançları nedeniyle sosyal hizmet programlarında kişisel olarak ayrımcılığa maruz kalma derecesini ve onların dini ayrımcılığı ne ölçüde algıladıklarını araştırılmıştır. Bir başka çalışmada²⁴ ise düşük gelirli mahallelerde yaşayan küçük çocukları olan Afrikalı-Amerikalı kadınlar arasında algılanan günlük ayrımcılık ve psikolojik sıkıntı araştırılmıştır. Günlük ayrımcılık ve psikolojik sıkıntı

²⁰ Saba Rasheed Ali vd., "Relationships of the Practice of Hijab, Workplace Discrimination, Social Class, Job Stress, and Job Satisfaction Among Muslim American Women", *Journal of Employment Counseling* 52/4 (Aralık 2015), 146-157.

²¹ Vesna Jordanova vd., "Religious Discrimination and Common Mental Disorders in England: A Nationally Representative Population-Based Study", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 50/11 (Kasım 2015), 1723-1729.

²² Nastasya van der Straten Waillet - Isabelle Roskam, "Religious Discrimination in Childhood and Adolescence", *Archive for the Psychology of Religion* 34/2 (Mayıs 2012), 215-242.

²³ David R. Hodge, "Religious Discrimination and Ethical Compliance: Exploring Perceptions Among a Professionally Affiliated Sample of Graduate Students", *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 26/2 (12 Haziran 2007), 91-113.

²⁴ Kristine J. Ajrouch vd., "Perceived Everyday Discrimination and Psychological Distress: Does Social Support Matter?", *Ethnicity & Health* 15/4 (Ağustos 2010), 417-434.

arasındaki bağlantıda sosyal desteğin nasıl bir rol aldığı sorusu araştırmanın problemini oluşturmuştur.

Türkiye’de ayrımcılık algısını araştıran bir saha araştırması²⁵ ayrımcılığın yaygınlığı ve Türkiye’de başlıca ayrımcılık tecrübeleri ve nedenleri şeklinde iki temel başlığı irdelemiştir. “Ayrımcılık algısı ile dinsel ve etnik aidiyet arasındaki ilişki” başlığı altında incelenen dinsel aidiyet bölümü, konumuzla alakası bakımından önemli görünmektedir. “Türkiye’de çoğunluk inancını temsil eden Sünni Müslümanlar arasında ayrımcılığın yaygınlığına dair kanunun görece yüksek çıktığı” ve mütedeyyin katılımcıların ayrımcılık hususunda daha duyarlı oldukları belirtilmiştir. Bu katılımcılar başörtülü kadınların iş hayatı ve gündelik hayatta ayrımcılığa uğramaya devam ettiğini ve genel olarak da dünyada Müslümanların ayrımcılığa uğradığını ifade etmişlerdir. Araştırmanın dinsel aidiyet noktasında ortaya koyduğu sonuçlar incelendiğinde Sünni Müslüman katılımcıların sosyal hayatta maruz kaldığı ayrımcılığa odaklanıldığı görülmektedir.

Dini ayrımcılık hakkında yapılan Türkçe çalışmalar incelendiğinde ise 2010 yılında MAZLUMDER’in yayınladığı *Türkiye’de Dini Ayrımcılık*²⁶ isimli rapor dikkat çekmektedir. Raporda;

- a) Türkiye’de Sünni Müslümanların Uğradığı Dini Ayrımcılık ve Müdahaleler,
- b) Türkiye’de Alevilerin Uğradığı Dini Ayrımcılık ve Müdahaleler,
- c) Türkiye’de Caferilerin Uğradığı Dini Ayrımcılık ve Mağduriyetler,
- d) Türkiye’de Gayrimüslimlere; Rum/Ermeni/Süryani/Türk Protestan-Hıristiyan, Musevi, Yezidi, Bahai, Yehova Şahitleri ve Diğer Gruplara Karşı Yapılan İhlal ve Müdahaleler ve
- e) Çalışma Hayatında Din Özgürlüğü ve Standartlar gibi başlıklara yer verilmiştir.

Bu başlıklarda adı geçen gruplara mensup bazı kişiler ile mülakatlar yapıp onların beyanları sunulmuştur ve rapor bütün müdahale, mağduriyet ve ayrımcılığa dair konularda birtakım öneri ve taleplerle sonlandırılmıştır.

Dini ayrımcılık ölçeklerinin sayıca yetersizliği göz önünde bulundurularak kişinin dini ayrımcılık deneyimlerini güvenilir ve yeterli bir şekilde ölçebilen bir araç geliştirme ihtiyacının ürünü olan RDS’nin Türkçeye uyarlama çalışması alanda Türkçe literatüre katkı sağlayacaktır.

²⁵ Cem Özatalay - Seçil Doğuç, *Türkiye’de Ayrımcılık Algısı, Türleri • Failleri • Boyutları* (İstanbul: Eşit Haklar için İzleme Derneği, 2018).

²⁶ *Türkiye’de Dini Ayrımcılık* (İstanbul: MAZLUMDER, 2010).

1. Yöntem

1.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2021 yılında farklı inançlara sahip bireylerden 86 (%41,5) erkek ve 121 (%58,5) kadın olmak üzere 207 kişiden oluşmaktadır. Katılımcıların 38'i (%18,4) 15-20 yaş, 91'i (%44) 21-30 yaş, 62'si (%30) 31-50 ve 16'sı (%7,7) 51 üzeri yaş aralığındadır. Ayrıca katılımcıların 144'ü (%69,6) kendisini Müslüman Sünni, 38'i (%18,4) ateist, agnostik, deist veya inançsız, 25'i (%12,1) diğer (Alevi- Hristiyan, Protestan, Ortodoks) inançlardan tanımlamaktadır. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo-1 de verilmiştir.

Tablo 1. Örneklem Grubuna İlişkin Betimsel İstatistikler

Değişkenler		f	%
Cinsiyet	Erkek	86	41,5
	Kadın	121	58,5
Yaş Aralığı	15-20	38	18,4
	21-30	91	44
	31-50	62	30
	51 ve üzeri	16	7,7
İnanç Algısı	Müslüman- Sünni	144	69,6
	Ateist-Agnostik-Deist,İnançsız	38	18,4
	Diğer	25	12,1
	Toplam	207	100

1.2. Veri Toplama Aracı

Ölçeğin orijinaline ait bilgiler şöyledir: Orijinal ismi Religious Discrimination Scale (RDS). Ölçeğin geliştirilme sürecinde ilk aşamada 96 erkek ve 174 kadın olmak üzere toplam 270 katılımcı vardır. Katılımcıların yaş ortalaması 20,89 dur. RDS için madde havuzunda 22 ifade vardır. Sürecin sonunda 11 madde ve üç faktör kalmıştır. 5li likert tiptedir ve (1 = never, 2 = rarely, 3 = sometimes, 4 = frequently, 5 = always) şeklinde cevaplanmıştır. Açımlayıcı (EFA) ve doğrulayıcı (CFA) faktör analizi için toplam 544 katılımcı vardır. Açımlayıcı faktör analizinde 11 maddesi binişik ve ,30 altında değerlerde olduğu için çıkarılmıştır. Geri kalan 11 maddeye ait toplam varyans %65,17 dir. Ayrıca faktörlere ait değerler; Perceived prejudice (Olumsuz Algı) için madde değerleri ,62 ile ,83 arasındadır ve varyansı %47,3tür. Closet symptoms (Gizlilik) faktörü madde değerleri ,62 ile ,89 arasındadır ve varyansı %17'dir. Negative labels (Dışlanma) faktörü için madde değerleri ,64 ile ,94 arasındadır ve varyansı %9,9 dur. Doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen değerler CFI=,95, SRMR=,06, REMSEA= ,069 şeklindedir.

1.3. İşlem

Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin uyarlama çalışmasını yapmak için ilk olarak ölçeği geliştiren kişi olan Kawika Allen'den izin alınmıştır. Ölçeğin orijinali, İngilizce ve Türkçeyi iyi derecede bilen beş dil uzmanı akademisyen tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Dil uzmanları tarafından çevrilen ifadeler tek bir forma dönüştürülmüştür. Oluşturulan Türkçe form iki dil uzmanına verilerek tekrar İngilizceye çevrilmiştir. Geri çeviri sonrasında ölçeğin Türkçe formunun İngilizce formuna yakın olduğu görülmüştür. Daha sonra çeviri en az doktora seviyesinde sosyoloji, din sosyolojisi, din psikolojisi ve ölçme değerlendirme alanında dokuz akademisyene gönderilerek ölçek maddelerinin yeterli olup olmadığı konusunda uzman görüşü alınmıştır. Uzmanlardan alınan fikirlere göre ölçeğe son şekli verilmiştir. Ölçeğin dilsel eşdeğerliğini görmek için İngilizce ve Türkçe bilen yeterlilikte kişilere iki hafta arayla önce ölçeğin İngilizce formu daha sonra Türkçe formu uygulanmıştır.

Dilsel eşdeğerlik çalışmasından sonra araştırmanın verilerini toplamak için gerekli izinler alınmıştır. Her bir uygulama yaklaşık 10 dakika sürmüştür. Ölçeğin geçerliği için yapı geçerliğine (açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi) ve benzer ölçek geçerliğine bakılmıştır. Güvenirlik çalışması ise Cronbach alfa katsayısı ve iki yarı testi ile incelenmiştir. Ayrıca, testin toplam puanlarına göre hem madde hem de faktörlere göre korelasyonları incelenmiştir. Araştırmanın verileri SPSS 22.0 ve AMOS 24 programları ile analiz edilmiştir.

2. Bulgular

Aşağıda Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin dilsel eşdeğerlik, geçerlik ve güvenirlik çalışmasına ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

2.1. Dilsel Eşdeğerlik

Ölçeğin dilsel eşdeğerliğini karşılaştırmak için İngilizce ve Türkçe bilen 35 kişiye üç hafta arayla önce ölçeğin İngilizce daha sonra Türkçe formu uygulanmıştır. Korelasyon analizi sonucunda ölçeğin İngilizce ve Türkçe formları arasında yüksek düzeyde pozitif ve anlamlı ilişki olduğu görülmüştür ($r = ,97$, $p < ,01$). Ölçek maddelerinin Türkçe ve İngilizce çevirileri arasındaki korelasyon katsayıları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Ölçek Maddelerinin İngilizce ve Türkçe Çevirileri Arasındaki Korelasyonlar

Maddeler	Uygulama	Korelasyon
1. Dini aidiyetimden dolayı başkalarından sözlü ve/veya fiili saygısızlık hissettim.	Türkçe	,70**
1. I felt disrespected because of my religious views.	İngilizce	
2. Dindar/dinsiz biri olduğum için görmezden gelindim.	Türkçe	,80**
2. I was ignored because I am a religious person.	İngilizce	

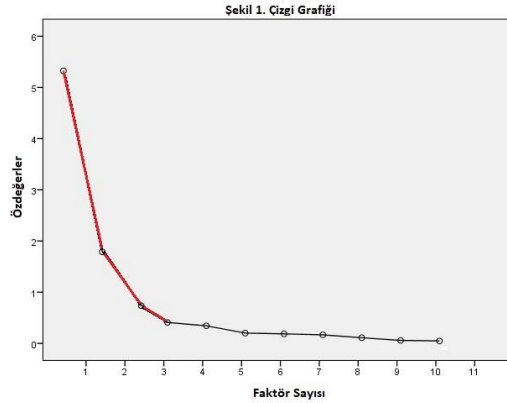
3. Dinimden/inançsızlığımdan dolayı insanlar, hakkımda iyi ya da kötü zanda bulundular.	Türkçe	,85**
3. People assumed things about me because of my religion.	İngilizce	
4. Dini inancımı gizli tutmayı veya başkalarıyla paylaşmamayı tercih ettim.	Türkçe	,73**
4. I felt inclined to keep my religious affiliation private.	İngilizce	
5. Başkalarının benim dini inançlarımı öğrenmesinden korktum.	Türkçe	,89**
5. I was afraid of others finding out about my religious beliefs.	İngilizce	
6. Dinimden/dinsizliğimden dolayı başkalarının, kendi çevrelerinde beni istemedikleri hissine kapıldım.	Türkçe	,68**
6. Felt socially avoided by others due to my religion.	İngilizce	
7. Dinimden/dinsizliğimden dolayı başkaları tarafından çeşitli fırsatlardan (iş, terfi, arkadaşlık vs.) mahrum bırakıldım.	Türkçe	,76**
7. I was passed over for opportunities due to my religion.	İngilizce	
8. Dindarlığım/dinsizliğim nedeniyle başkalarının bana düşmanca duygular beslediğini hissediyorum.	Türkçe	,80**
8. I sense hostility from others because of my religious affiliation.	İngilizce	
9. Dinim/dinsizliğim hakkında, insanlardan hoş olmayan sözler duydum.	Türkçe	,74**
9. I have heard people make unfriendly remarks about my religion.	İngilizce	
10. Başkaları, dinim/dinsizliğim ile ilgili olumsuz yargılara sahip.	Türkçe	,82**
10. Others hold negative stereotypes of people with my religion.	İngilizce	
11. Dini durumumu özgürce ifade ediyorum. (Ters madde)	Türkçe	,91**
11. I do not feel free to express who I am religiously.	İngilizce	
Dini Başa Çıkma	Türkçe	,97**
	İngilizce	

** p< 0.01

2.2. Geçerlik Çalışması

2.2.1. Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA)

Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı Kaiser Meyer Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett (Sphericity) Küresellik testi ile incelenebileceği belirtilmiştir.²⁷ Bazı araştırmacılar faktör analizi için Kaiser Meyer Olkin (KMO) katsayısının örneklem büyüklüğü için değerinin 0.80-0.90 arasında olmasının iyi ve Barlett Sphericity testinin ,05 düzeyinde anlamlı çıkması gerektiğini ifade etmektedirler.²⁸ Kaiser Meyer Olkin (KMO) katsayısının ,892 ve Barlett Sphericity testi sonucunun $\chi^2 = 1203,421$, $df = 55$, ($p < ,01$) istatistiksel olarak anlamlı bulunması verilerin faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçek maddelerinin öz değeri 1'den büyük olan üç faktör altında toplandığı saptanmıştır. Şekil 1'deki çizgi grafiği incelendiğinde üçüncü faktörden sonra kırılmanın olduğu görülmektedir.



Açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam açıklanan varyansın %61,75 olduğu saptanmıştır. Ölçeğin geneline ait yük değerleri ,56 ve ,86 arasındadır. Birinci faktöre ait maddeler (m1, m8, m9 ve m10)'in varyansı %20,91 ve faktör 'Olumsuz Algı' olarak adlandırılmıştır. Bu faktöre ait yük değerleri ,81 ve ,56 arasındadır. İkinci faktöre ait maddeler (m4, m5 ve m11)'in varyansı %20,86 ve faktör 'Gizlilik' olarak adlandırılmıştır. Bu faktöre ait yük değerleri ,86 ve ,76 arasındadır. Üçüncü faktöre ait maddeler (m2, m3, m6 ve m7)'in varyansı %19,99 ve faktör 'Dışlanma' olarak adlandırılmıştır. Bu faktöre ait yük değerleri ,71 ve ,56 arasındadır. Faktör yük değerinin ,45 ya da daha yüksek olması seçim için iyi bir ölçüttür. Fakat bu değer

²⁷ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010).

²⁸ Ömay Çokluk vd., *Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010); N.L. Leech vd., "SPSS for Intermediate Statistics, Use and Interpretation", (2005).

,30'a kadar indirilebileceği belirtilmiştir.²⁹ Ölçek maddelerinin faktör ortak varyansı ve faktör yük değeri Tablo-3'te verilmiştir.

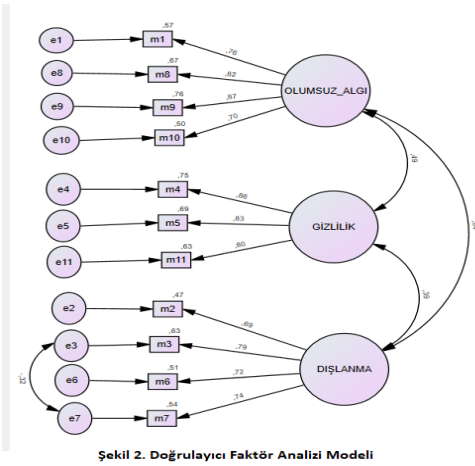
Tablo 3. Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

	Faktörler			Varyans
	1	2	3	
m9	,807			20,91%
m8	,654			
m10	,594			
m1	,563			
m4		,856		20,86%
m5		,800		
m11		,764		
m2			,706	19,99%
m7			,636	
m6			,599	
m3			,558	
Toplam				61,75%

Faktör analizinde maximum olabilirlik (*maximum likelihood*) yöntemi kullanılmıştır. *Equamax döndürme* ile 6 iterasyonda çevirme yapılmıştır.

2.2.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)

²⁹ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010).



RFI), Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index, CFI) ve Fazlalık Uyum İndeksleri'nin (Incremental Fit Index, IFI) 0.90'dan büyük değerlerde olması yeterli düzeyde uyumun olduğu, değerlerin 0'a yaklaşmasının kötü, 1'e yaklaşmasının mükemmel uyum gösterdiği, Standartlaştırılmış Ortalama Hataların Karekökü (Standardized Root Mean Square Residuals, SRMR) ve Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü'nün (Root Mean Square Error of Approximation, RMSEA) ise 0.05'ten küçük olmasının iyi uyumu, 0.10'in altında olması ise kabul edilebilir bir uyum iyiliğini, ki-kare değerinin serbestlik derecesine oranının ise 5'in altında olmasının iyi uyumu gösterdiği belirtilmektedir.³¹ Yanda ölçeğin faktörleri ve maddelerine ilişkin standartlaştırılmış parametre tahminlerinin yer aldığı model Şekil 2'de sunulmuştur. Buna göre DFA'da yapılan modifikasyon önerileri doğrultusunda m3 ile m7 maddeleri arasında modifikasyon yapılması uygun görülmüştür.

Tablo 4. DFA'ya İlişkin Uyum İndeksleri

İndeksler	Referans Değer		Ölçüm	Sonuç
	Mükemmel Uyum	Kabul Edilir Uyum		
CMIN/DF	$0 < \chi^2/sd \leq 2$	$2 < \chi^2/sd \leq 5$	1,59	<i>Mükemmel Uyum</i>
AGFI	$.90 \leq AGFI \leq 1.00$	$.85 \leq AGFI \leq .90$	0,91	<i>Mükemmel Uyum</i>
GFI	$.95 \leq GFI \leq 1.00$	$.90 \leq GFI \leq .95$	0,95	<i>Mükemmel Uyum</i>
CFI	$.95 \leq CFI \leq 1.00$	$.90 \leq CFI \leq .95$	0,98	<i>Mükemmel Uyum</i>

³⁰ Çokluk vd., *Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*.

³¹ Çokluk vd., *Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*; Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equations Modeling* (New York: The Guilford Press, 2005); Randall E. Schumacker - Richard G. Lomax, *A beginner's guide to structural equation modeling* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Ass., 2004); Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal eşitlik modellemesine giriş: Temel ilkeler ve lisrel uygulamaları* (Ankara: Ekinoks yayıncılık, 2007); Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Allyn and Bacon, 2007); Veysel Yılmaz - H. Eray Çelik, *Lisrel ile Yapısal Eşitlik Modellemesi-1* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2009).

NFI	.95 ≤ NFI ≤ 1.00	.90 ≤ NFI ≤ .95	0,95	<i>Mükemmel Uyum</i>
NNFI (TLI)	.95 ≤ NNFI (TLI) ≤ 1.00	.90 ≤ NNFI (TLI) ≤ .95	0,97	<i>Mükemmel Uyum</i>
RFI	.95 ≤ RFI ≤ 1.00	.90 ≤ RFI ≤ .95	0,93	<i>Kabul Edilir Uyum</i>
IFI	.95 ≤ IFI ≤ 1.00	.90 ≤ IFI ≤ .95	0,98	<i>Mükemmel Uyum</i>
RMSEA	.00 ≤ RMSEA ≤ .05	.05 ≤ RMSEA ≤ .08	0,05	<i>Mükemmel Uyum</i>
SRMR	.00 ≤ SRMR ≤ .05	0.05 ≤ SRMR ≤ .10	0,05	<i>Mükemmel Uyum</i>
PNFI	.95 ≤ PNFI ≤ 1.00	.50 ≤ PNFI ≤ .95	0,69	<i>Kabul Edilir Uyum</i>
PGFI	.95 ≤ PGFI ≤ 1.00	.50 ≤ PGFI ≤ .95	0,57	<i>Kabul Edilir Uyum</i>

Doğrulamalı faktör analizi için uyum indeksleri Tablo 4’de verilmiştir. Bu tablo incelendiğinde ki-kare değerinin serbestlik derecesine oranının ($63,58/40= 1,59$) 2’nin altında mükemmel uyum düzeyinde bir değere sahip olduğu görülmüştür. Diğer uyum indeksleri incelendiğinde RMSEA= 0,05, SRMR= 0,05, GFI= 0,95, NFI= 0,95, RFI= 0,93, CFI= 0,98 ve IFI= 0,98 olarak bulunmuştur. RFI’nın 0.90 ve üzeri olması kabul edilebilir uyumu; GFI, NFI, CFI ve IFI indekslerinin 0.95’ten yüksek olması mükemmel uyum değerlerine sahip olduğunu göstermektedir. SRMR’nin 0.05’ten küçük ve RMSEA’nın ise $0,00 \leq RMSEA \leq 0,05$ arasında olması mükemmel uyum düzeyinde olduğunu işaret etmektedir. Doğrulamalı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde modelin uyumlu olduğu görülmektedir.

2.2.3. Eşzamanlı (birlikte / uyum) Geçerlilik

Geçerliliği sınanan ölçek ile birlikte geçerliliği daha önceden ortaya konmuş ve aynı alanda kullanılan başka bir ölçek uygulanır ve iki ölçek arasındaki bağıntıya bakılır. Elde edilen korelasyon katsayısı, ölçeğin eş zamanlı geçerliliğini gösterir.

Tablo 5: Mobbing Ölçeği ve Dini Ayrımcılık Ölçeğine Ait Korelasyon Sonuçları

Mobbing Ölçeği	Dini Ayrımcılık Ölçeği
<i>Korelasyon</i>	0,361
<i>Anlamlılık (sig)</i>	0,006
<i>Katılımcı Sayısı</i>	56

p<0,05

Geçerliliği sınamak için alanda kullanılan ‘Psikoşiddet (Mobbing) Ölçeği’ ve ‘Dini Ayrımcılık Ölçeği’ 56 kişiye uygulanmıştır. İki ölçekten elde edilen ortalama puanlar arasındaki korelasyona ait veriler Tablo 5’de verilmiştir. Mobbing ölçeğinden alınan düşük puan bireyin iş yerinde mobbinge uğradığını ve Dini Ayrımcılık ölçeğinden elde edilen düşük puan bireyin yaşantısında dini ayrımcılığa

uğradığını ortaya koymaktadır. İki ölçek arasında pozitif yönde (,36) bir ilişki olduğu görülmektedir.

2.3. Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin Güvenirlik Çalışması

Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin güvenirlik çalışması Cronbach alfa katsayısı ve iki yarı test yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. Cronbach alfa katsayısı ,89 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin 11 maddelik şekline ilişkin iki yarı güvenirlik analizi sonucunda Spearman-Brown korelasyon değeri ($r = ,91$) uygun değerde ve iki yarıya ilişkin Cronbach alfa güvenirlik katsayılarının uygun değerlerde olduğu söylenebilir. İki yarı güvenirlik katsayıları Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 6: İki Yarı Güvenirlik Analizi Sonuçları

İki Yarı	Cronbach Alfa
1. Kısım	,79
2. Kısım	,80

Tablo 6'da iki yarı güvenirlik analiz sonuçları ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

2.4. Madde Analizi

Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin madde analizleri, madde toplam korelasyonlarına ve faktörler arasındaki korelasyonlara bakılarak incelenmiştir. Madde-toplam korelasyonu test maddelerinden alınan puanlar ile testin toplam puanı arasındaki ilişkiyi açıklar. Madde toplam korelasyonunun pozitif ve yüksek olması, maddenin benzer davranışları örneklediğini ve testin iç tutarlılığının yüksek olduğunu gösterir. Madde toplam korelasyonu ,30 ve üzeri olan maddelerin bireyleri iyi derecede ayırt ettiği söylenebilir.³² Dini Ayrımcılık Ölçeği madde toplam korelasyonları Tablo 6'da ve faktörler ile toplam puana ilişkin korelasyonlar Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7. Ölçek Maddeleri ve Toplam Puana İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

	m1	m2	m3	m4	m5	m6	m7	m8	m9	m10	m11	Toplam
m1	1,00	0,49	0,56	0,32	0,32	0,48	0,50	0,60	0,68	0,49	0,28	0,74
m2		1,00	0,58	0,05	0,10	0,48	0,50	0,43	0,49	0,33	0,16	0,59
m3			1,00	0,30	0,31	0,51	0,45	0,56	0,60	0,50	0,31	0,74
m4				1,00	0,72	0,29	0,19	0,33	0,31	0,31	0,70	0,60
m5					1,00	0,37	0,24	0,37	0,34	0,36	0,65	0,63
m6						1,00	0,57	0,54	0,53	0,48	0,37	0,73
m7							1,00	0,50	0,49	0,37	0,16	0,64
m8								1,00	0,72	0,59	0,34	0,79

³² Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*.

m9	1,00	0,63	0,32	0,80
m10		1,00	0,36	0,72
m11			1,00	0,62
Toplam				1,00

Tablo 7 incelendiğinde DAÖL'ün madde toplam korelasyonlarının ,59 ile ,80 arasında değişiklik gösterdiği görülmektedir. Madde toplam korelasyonlarının ,30'dan büyük olması ölçekteki maddelerin güvenilirliklerinin yüksek olduğunu ve aynı davranışları ölçmeye yönelik olduklarını göstermektedir.³³

Tablo 8. Faktörler ve Toplam Puana İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

	Olumsuz Algı	Gizlilik	Dışlanma	Toplam
Olumsuz Algı	1,00	0,44	0,73	0,90
Gizlilik		1,00	0,34	0,69
Dışlanma			1,00	0,85
Toplam				1,00

Tablo 8 incelendiğinde Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin faktörlere arası korelasyonlarının ,69 ile ,90 arasında değişiklik gösterdiği görülmektedir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu araştırmanın amacı Allen ve arkadaşları (2018) tarafından geliştirilen Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin psikometrik özelliklerini inceleyerek Türkçe'ye uyarlamaktır. Ölçeğin dilsel eşdeğerlik çalışması sonucunda İngilizce ve Türkçe formları arasında yüksek düzeyde pozitif ve anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır ($r = .97, p < .01$). Ölçeğin dil eşdeğerliği açısından yeterli olduğu söylenebilir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda toplam açıklanan varyansın %61,75 olduğu görülmektedir. Bu bulgu, ölçeğin orijinal formunda olduğu gibi genel bir faktöre sahip olduğunu göstermektedir. Ölçeğin geneline ait yük değerleri ,56 ve ,86 arasındadır. 'Olumsuz Algı' faktörüne ait maddelerin varyansı %20,91 ve yük değerleri ,56 ve ,81 arasındadır. 'Gizlilik' faktörüne ait maddelerin varyansı %20,86 ve yük değerleri ,76 ve ,86 arasındadır. 'Dışlanma' faktörüne ait maddelerin varyansı %19,99 ve yük değerleri ,56 ve ,71 arasındadır. Ölçeğin orijinalinde açıklanan varyansın %65,17 olduğu ve ölçek faktör yüklerinin ,62 ile ,94 arasında değiştiği belirtilmiştir.

Doğrulamalı faktör analizi sonucunda uyum indeksleri incelendiğinde ki-kare değerinin serbestlik derecesine oranının ($63,58/40 = 1,59$) 2'nin altında olduğu görülmüştür. Diğer uyum indeksleri ise RMSEA=0,05, SRMR=0,05, GFI=0,95, NFI=0,95, RFI=0,93, CFI=0,98 ve IFI=0,98 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara bakılarak ölçeğin mükemmel uyum indekslerine sahip olduğu söylenebilir. Ölçeğin güvenilirlik

³³ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*.

çalışmasında elde edilen Cronbach alfa katsayısı ,89 olarak hesaplanmıştır. Bir test için hesaplanan güvenilirlik katsayısının ,70 ve daha yüksek olması test puanlarının güvenilirliği için genel olarak yeterli görülmektedir.³⁴ Ölçeğin 11 maddelik şekline ilişkin iki yarı güvenilirlik analizi sonucunda Spearman-Brown korelasyon değeri ($r = ,91$) uygun değerlerde ve iki yarıya ilişkin Cronbach alfa güvenilirlik katsayılarının uygun değerlerde olduğu söylenebilir. Cronbach alfa katsayısı ve iki yarı güvenilirlik analizi sonuçlarına bakılarak ölçeğin güvenilir olduğu söylenebilir. Dini Ayrımcılık Ölçeği'nin madde toplam korelasyonlarının ,59 ile ,80 arasında değişiklik gösterdiği görülmektedir. Madde analizi sonucunda ölçeğin yeterli düzeyde ayırt edici özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Geçerlik ve güvenilirlik çalışması sonucunda elde edilen bulgular, Allen ve arkadaşlarının ölçeğin orijinalinde elde etmiş olduğu sonuçları destekler niteliktedir. Geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan ölçeğin dini ayrımcılık ile ilgili araştırma yapmak isteyen uzmanlar tarafından kullanılabilmesi düşünülmektedir. Ölçeğin gelecekte daha geniş ve farklı örneklem grupları ile geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılabilir.

³⁴ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*.

KAYNAKÇA

- Ajrouch, Kristine J. vd. "Perceived Everyday Discrimination and Psychological Distress: Does Social Support Matter?" *Ethnicity & Health* 15/4 (Ağustos 2010), 417-434. <https://doi.org/10.1080/13557858.2010.484050>
- Ali, Saba Rasheed vd. "Relationships of the Practice of Hijab, Workplace Discrimination, Social Class, Job Stress, and Job Satisfaction Among Muslim American Women". *Journal of Employment Counseling* 52/4 (Aralık 2015), 146-157. <https://doi.org/10.1002/joec.12020>
- Allen, G. E. Kawika vd. "Religious Discrimination Scale: Development and Initial Psychometric Evaluation". *Journal of Religion and Health* 59/2 (Nisan 2020), 700-713. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0617-z>
- Alparslan, Ali Murat vd. "İşletmelerde Cinsiyet Ayrımcılığı ve Kadın Çalışanların Sorunları". *MAKÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 68.
- Brondolo, Elizabeth vd. "The Perceived Ethnic Discrimination Questionnaire: Development and Preliminary Validation of a Community Version". *Journal of Applied Social Psychology* 35/2 (2005), 335-365. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2005.tb02124.x>
- Buz, Sema. "Yaşlı Bireylere Yönelik Yaş Ayrımcılığı". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (ts.), 269.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2010.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. "Dini Yönelimler ve Önyargı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1366-1384.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Farklı Bakış-Ötekileştirme". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi Şubat 2017. https://www.youtube.com/watch?v=XT_2amihKcU&list=TLGG4jX5lbYmUuszMDA1MjAyMQ&t=4s
- Çokluk, Ömay vd. *Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, Birinci Baskı., 2010.
- Demir, Mahmut. "İş Yaşamında Ayrımcılık: Turizm Sektörü Örneği". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 760-784.

- Hodge, David R. "Religious Discrimination and Ethical Compliance: Exploring Perceptions Among a Professionally Affiliated Sample of Graduate Students". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 26/2 (12 Haziran 2007), 91-113. https://doi.org/10.1300/J377v26n02_05
- Hodge, David R. "The Spiritual Competence Scale: A New Instrument for Assessing Spiritual Competence at the Programmatic Level". *Research on Social Work Practice* 17/2 (Mart 2007), 287-294. <https://doi.org/10.1177/1049731506296168>
- Jordanova, Vesna vd. "Religious Discrimination and Common Mental Disorders in England: A Nationally Representative Population-Based Study". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 50/11 (Kasım 2015), 1723-1729. <https://doi.org/10.1007/s00127-015-1110-6>
- Keskinkılıç Kara, Sultan Bilge. "Okullarda Yaşanan Siyasi Ayrımcılığın Bireysel ve Örgütsel Etkileri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (Mayıs 2016), 1371-1384.
- Kızılgöçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: OTTO, 2017.
- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equations Modeling*. New York: The Guilford Press, 2005.
- Leech, N.L. vd. "SPSS for Intermediate Statistics, Use and Interpretation".
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020.
- Özatalay, Cem - Doğuç, Seçil. *Türkiye'de Ayrımcılık Algısı, Türleri • Failleri • Boyutları*. İstanbul: Eşit Haklar için İzleme Derneği, 2018. <https://www.esithaklar.org>
- Rippy, Alyssa E. - Newman, Elana. "Perceived Religious Discrimination and Its Relationship to Anxiety and Paranoia Among Muslim Americans". *Journal of Muslim Mental Health* 1/1 (Temmuz 2006), 5-20. <https://doi.org/10.1080/15564900600654351>
- Schumacker, Randall E. - Lomax, Richard G. *A beginner's guide to structural equation modeling*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Ass., 2004.
- Straten Waillet, Nastasya van der - Roskam, Isabelle. "Religious Discrimination in Childhood and Adolescence". *Archive for the Psychology of Religion* 34/2 (Mayıs 2012), 215-242. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341240>
- Şahin Taşğın, Neşe. "İrkçılık ve Ayrımcılığın Önlenmesi: Türkiye'deki Mevcut Durum ve Sosyal Hizmet için Öneriler". *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 294. <https://doi.org/10.33417/tsh.738932>

Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal eşitlik modellemesine giriş: Temel ilkeler ve lisrel uygulamaları*. Ankara: Ekinoks yayıncılık, 2007.

Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Allyn and Bacon, 2007.

Tokol, Aysen. "Sosyal Dışlanma-Ayrımcılık". *Sosyal Politika*. 159. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.

Ulu, Mustafa. *Sosyal Psikoloji Bağlamında Önyargı ve Din*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Baskı., 2018.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı - Biz ve Onlar*. Karahan Kitabevi, 2004.

Yenen, İbrahim. "Yazılı Basında Yayınlanan 'Dinsel Ayrımcılık' Haberlerinin Sosyolojik Analizi". *Journal of International Social Research* 10/54 (25 Aralık 2017), 660-667. <https://doi.org/10.17719/jisr.20175434631>

Yılmaz, Veysel - Çelik, H. Eray. *Lisrel ile Yapısal Eşitlik Modellemesi-1*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2009.

TDK, ts. <https://sozluk.gov.tr/>

Türkiye'de Dini Ayrımcılık. İstanbul: MAZLUMDER, 2010.

Dini Ayrımcılık Ölçeği

Yönergeler:

Lütfen aşağıdaki deneyimleri yaşamınız boyunca ne sıklıkla yaşadığınızı puanlayınız.

1	2	3	4	5
asla	nadiren	ara sıra	sıklıkla	her zaman

Maddeler	Puanlar				
1. Dini aidiyetimden dolayı başkalarından sözlü ve/veya fiili saygısızlık hissettim. OA	1	2	3	4	5
2. Dindar/dinsiz biri olduğum için görmezden gelindim. OA	1	2	3	4	5
3. Dinimden/inançsızlığımdan dolayı insanlar, hakkımda iyi ya da kötü zanda bulundular. D	1	2	3	4	5
4. Dini inancımı gizli tutmayı veya başkalarıyla paylaşmamayı tercih ettim. G	1	2	3	4	5
5. Başkalarının benim dini inançlarımı öğrenmesinden korktum. G	1	2	3	4	5
6. Dinimden/dinsizliğimden dolayı başkalarının, kendi çevrelerinde beni istemedikleri hissine kapıldım. OA	1	2	3	4	5
7. Dinimden/dinsizliğimden dolayı başkaları tarafından çeşitli fırsatlardan (iş, terfi, arkadaşlık vs.) mahrum bırakıldım. OA	1	2	3	4	5
8. Dindarlığım/dinsizliğim nedeniyle başkalarının bana düşmanca duygular beslediğini hissediyorum. OA	1	2	3	4	5
9. Dinim/dinsizliğim hakkında, insanlardan hoş olmayan sözler duydum. D	1	2	3	4	5
10. Başkaları, dinim/dinsizliğim ile ilgili olumsuz yargılara sahip. D	1	2	3	4	5
11. Dini durumumu özgürce ifade ediyorum. G (Ters Madde)	1	2	3	4	5

*Lütfen katılımcılar için asıl ölçekte, **kalin** fonttaki alt ölçek kısaltmalarını dahil etmeyiniz. Onlar puanlama amacıyla alt ölçeği doğrulayan maddeleri belirlemek için etiketlenmiştir. Araştırma yapacağınız örneklemin durumunu esas alarak dinim/dini inancım/ inançsızlığım kavramlarından birisi tercih edilebilir.

OA = Olumsuz Algı

G = Gizlilik

D = Dışlanma

Alıntı:

Allen, G. E. K., Wang, K. T., Richards, P. S., Ming, M., & Suh, H. N. (2018 - baskıda). Religious Discrimination Scale: Development and initial psychometric evaluation. *Journal of Religion and Health*.

HAKEMLİ ÇEVİRİ MAKALELER

*PEER REVIEWED TRANSLATION
ARTICLES*

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021

Çeviri Makale / Translation Article

Atf: Cook, Michael. "Fiten ve Hadislerin Tarihlendirilmesi", çev. Ayşegül Toprak - Büşra Çetin. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 366-398

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.910940>

Fiten ve Hadislerin Tarihlendirilmesi*

Michael COOK

Çeviren: Ayşegül TOPRAK** - Büşra ÇETİN***

Öz: Bu makale hadislerin tarihlendirilmesinde yaygın bir şekilde kullanılan "müşterek ravi" teorisinin eleştirisini konu edinir. Schacht tarafından ortaya atılan bu teori, doğruluk ve kapsayıcılığının test edilmesi amacıyla fiten rivayetleri arasından seçilen üç örneğe uygulanmıştır. Bu bağlamda öncelikle yazar tarafından "dış tarihlendirme" yöntemiyle söz konusu rivayetlerin içerikleri, tarihî olaylarla ilişkilendirilerek bir tarihlendirme yapılmıştır. Ardından Schacht'ın yöntemi üzerinden müşterek ravi tespit edilerek her iki tarihlendirmenin birbiriyle ne derece uyum sağladığı araştırılmıştır. Nihayetinde incelenen üç rivayet üzerinden söz konusu teorisinin iyi bir performans sağlamadığı sonucuna varılmıştır.****

Anahtar kelimeler: Hadis, Hadis tarihi, Oryantalizm, Schacht, Fiten, Müşterek ravi.

* Bu makalenin tüm telif hakları © 2004 Ashgate Publishing Limited'a aittir. PLSclear aracılığıyla lisans verilen izniyle tercüme edilmiş ve çoğaltılmıştır. Makalenin orijinal başlığı "Eschatology and the Dating of Traditions" şeklindedir.

This article copyright © 2004 Ashgate Publishing Limited. Reproduced and translated with permission of the Licensor through PLSclear. The original title of this article is "Eschatology and the Dating of Traditions."

** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı Research Asst., Recep Tayyip Erdogan Uni. Institute of Graduate Studies, Department of Hadith. Rize/Turkey (aysegul.toprak@erdogan.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-5569-7779>

*** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Research Asst., Recep Tayyip Erdogan Uni. Divinity Faculty, Department of Hadith. Rize/Turkey (busra.cetin@erdogan.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-3246-8201>

**** Bu özet, dergi yazım kuralları gereği çevirmenler tarafından yazılmıştır. Makalede yazara ait özet bulunmamaktadır.

Eschatology and the Dating of Tradition

Abstract: This article deals with the critique of the “common link” theory that is widely used in dating of traditions. The theory that -instructed by Schacht, applied to the three examples that selected from the eschatological traditions in order to test the accuracy and comprehensiveness of this theory. In this context first, a dating was made through by relating the contexts of the traditions in question with historical events with using the “external dating” method by the author. Then, N.N. was determined via Schacht’s common link method and it was investigated that the yield of the two-dating method with each other. As a result, it was observed that the theory in question did not provide a good performance according to the three tradition that examined.

Keywords: Hadīth, history, orientalism, eschatology, common link.

روايات الفتن وتاريخ الأحاديث

ملخص: تتخصص هذه الدراسة في نقد نظرية "الراوي المشترك" التي تستخدم على نطاق واسع في تأريخ الروايات الإسلامية. يستهدف البحث اختبار دقة وشمولية هذه النظرية التي طوّرها شاخنت. من أجل ذلك تم اختيار روايات الفتن وتطبيقها على الأمثلة الثلاثة. في هذا السياق أولاً، تم إجراء تأريخ من خلال ربط محتويات الروايات بالأحداث التاريخية بالطريقة التي سماها المؤلف بـ "التأريخ الخارجي"، ثم عُيّن الراوي المشترك باستخدام طريقة شاخنت وأخيراً تم التحقيق في درجة الانسجام بين التاريخين. وتوضح الدراسة مظاهراً أن نظرية الراوي المشترك لم يكن نظرية صالحة على الأقل بناءاً على الأمثلة الموردة في البحث.

الكلمات المفتاحية: حديث، تأريخ، الاستشراق، فتن، الراوي المشترك.

GİRİŞ

Bu makale erken dönem İslam edebiyatında hadislerin tarihlendirilmesi problemini ele alır.¹ Elimizde 3. asırdan sonraki döneme ait çok sayıda eser vardır ve bu eserlerin önemli bir bölümü meşhur müellifler tarafından, doğru biçimde tespit edilebilen zamanlarda yazılmış veya derlenmiştir. Fakat İslam'ın 1. ve 2. asırlarında mevcut materyallerin büyük bir bölümü hadislerden meydana gelmiştir. Bu hadisler gerçek ya da sahte yazarların çok daha kısa metinleridir ve kökenleri hadis otoritelerinin rivayet zinciriyle; diğer bir adıyla *isnād* aracılığıyla belirtilir. Bu edebi usul, materyallerimizin birçoğunu kapsadığından ve çok sayıda konuyu da içerdiğinden İslam'ın ilk iki yüzyılı ile ilgilenen herkesin bu materyalin ne zaman ortaya çıktığını öğrenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bir hadis metninin tarihlendirilmesine dair araştırmalar, bir kitaba kıyasla çok daha az olduğundan rivayetin tarihlendirilmesi elbette kolay olmayacaktır.

Tahmin edilebileceği gibi modern çalışmalarda bu problemin nasıl ele alınacağına dair bir mutabakat sağlanabilmiş değildir. Yelpersenin bir ucunda,

¹ Bu bildiri 1985 yılında, Kudüs, Hebrew Üniversitesinde düzenlenen "From Jahiliyya to Islam" konulu Üçüncü Uluslararası Kolokyum'da sunulmuştur; ayrıca Madrid'de 1987 yılında, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Filologia'da verilen bir konferansın da konusunu teşkil eder. Bu çalışmada Patricia Crone, Gautier Juynboll, Ella Landau-Tasseron ve Micheal Lecker'in yorumlarından da yararlandım.

KTEÜİFD

kendilerini kolaylıkla teşhis edebileceğimiz, “Zahirî” (görünen şeklin doğruluğunu savunanlar) olarak isimlendirilebilecek kimselerin duruşu vardır: Onlara göre bir hadisin yazarı, rivayetin isnad edildiği kişiden başkası değildir ve hadisi ona isnad eden raviler, gerçekte de senedde adı geçen şahıslardır. Kısaca söylemek gerekirse, neredeyse her şey görüldüğü gibidir. Fuat Sezgin’in bu ekolün imamlarından bir olduğu söylenebilir.² Yelpazenin diğer ucunda ise muhalif “Batini” görüş (olayın arka planını araştıranların şu görüşü) vardır: Genel itibarıyla, bizi ilgilendiren malzemeler, hicri ikinci asrın sonlarında ve biraz da tam tespit edilemeyen tarih öncesi bir biçimde ortaya çıkmıştır. Günümüzde bilmediğimiz, gizli kalmış başka bir isim yoksa eğer, bu ekolün imamı, tartışmasız John Wansbrough’dur. Beklediği gibi çoğu araştırmacı, öyle veya böyle bu iki görüş arasında bir yerde durur. Ancak araştırmacılar içinde, bu iki imamdan çok daha önce araştırmalar yapmış bir otorite, Joseph Schacht vardı. O, ortada bir yerde konuşlandırılabilir bir tez inşa etmiş, usul ve furuu ile bir ekol kurmuştu. İşte bu yüzden, sadece bu nedenle ben, bu bildiride yer alan araştırmayı sizlere takdim ediyorum.³

Bu durumda şunu sormalıyız: Hadislerin tarihlendirilmesinde Schachtçi bakış açısının özü nedir?

Bu doktrinin başlıca iki bileşeni vardır:

Birincisi, hadislerin asıllarının genel olarak otaya çıkış zamanı hakkındaki teoridir. Schacht’a göre bu süreç, ikinci yüzyıl ile üçüncü yüzyılın başlarıdır. Buna göre biz, hicri 100/718-9 tarihinden önceki hadis otoritelerine yapılan atıfları otomatik olarak dikkate almamış⁴ ve aynı şekilde hicri 200/815-6 tarihinden sonra hadis uydurma faaliyetlerinin belli bir süre devam ettiğini⁵ kabul etmiş oluyoruz. Hadislerin ortaya çıkış tarihini hicri ikinci yüzyılın başına göndermenin çarpıcı

² Önemli bir nokta olarak olguların Sezgin’e görüldüğü gibi olmadığı şartı konulmalıdır; nitekim sözlü aktarımın ortaya çıkışı, yazılı anlatımın gerçekliğini gizler.

³ Wansbrough ve Sezgin’in görüşleriyle yüzleşmeye çalışsam çok farklı bir zemin seçerdim. Ne var ki ben yalnızca Gautier Juynboll’un çalışmasında yer alan Schacht’ın pozisyonundaki değişikliklere değineceğim.

⁴ Kendi sözcükleriyle “Hukuki hadisler kanıtı bizi yalnızca h.100 yıllarına götürür” (J. Schacht, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, 3. baskı, Oxford 1959, 5). Juynboll bu tarihi genel olarak hadisler için yaklaşık yirmi yıl geriye çeker (G.H.A. Juynboll, *Muslim tradition*, Cambridge 1983, 72-3)

⁵ Kendi sözcükleriyle “Temel ve diğer hadis kaynakları dışında kalan rivayetlerin çok büyük bir bölümü ancak Şâfiî’den sonra tedavüle sokulmuştur” (Schacht, *Origins*, 4; Şâfiî 204/820’de vefat etti).

sonuçları vardır: Bu teori, Peygamber'e nisbet edilen hadislerin tamamının ve sahâbeye atfedilenlerin ise neredeyse tümünün sahte olduğu anlamına gelmektedir.

İkincisi, belirli bir hadisin tarihlendirmesini daha net bir şekilde yapabilmemizi sağlayan bir dizi metoda dairdir. Burada iki temel ilke bulunmaktadır.

Birinci ilke: İsnad, klasik hadis tenkidi kriterleri bakımından ne kadar sahihse, onun gerçekte ortaya çıkış tarihi o kadar geçtir; tersine bir ifadeyle, erken dönemde ortaya çıkmış hadisler, klasik sıhhat vasıflarına sahip olmama özellikleriyle kendilerini ele verirler. Bu prensibin bir uygulaması, hadislerin kendilerine isnad edildiği otoritelerle (Peygamber, Sahâbe ve Tâbi'ün) ilgilidir. Şöyle ki: Peygamber'e nisbet edilen bir rivayetin, sahâbîye nisbet edilen rivayetten daha sonra; yine bir sahâbîye nisbet edilen bir rivayetin, bir tâbîye nisbet edilen rivayetten daha sonra ortaya çıkmış olduğunu kabul etme eğilimi vardır.⁶ Bu eğilimin nedeni, isnadların "geriye doğru gelişmesi" ilkesi⁷ ve senedde görünen ravi sıralamasının gerçekteki sıralamanın ters yüz edilmiş hali olduğu düşüncesidir. Aynı prensibin başka bir uygulaması bize, *mürsel* olarak isimlendirilen munkatı isnadlı bir rivayetin –ki bu çeşit rivayetlerde, senedde mutlaka olması gereken sahabe tabakasından bir ravi eksiktir– muttasıl senede sahip olan rivayetlerden daha eski olduğunu anlatır.⁸

İkinci ilke şudur: Bir hadis rivayetinde bir "müşterek ravi"nin olması bize o hadisin ortaya çıkış tarihini söyleyebilir.⁹ Yani biz, ana hatlarıyla benzer olan hadislerin çeşitli isnadlarını bir araya getirir ve bu isnadların tümünün "en alttaki

⁶ Yani "hadisleri sahâbeye atfetme daha eski bir uygulama olup, Peygamber'e atfedilen rivayetlerin diğerlerini geçersiz kılması daha yenidir" (a.g.e., 30). Aynı şekilde "Tâbîye yapılan atıflar, sahâbeden öncedir" (a.g.e., 33). "Mutlak kronoloji açısından, "Peygamberden gelen ilk fikhî hadislerin büyük çoğunluğu, sahâbeden ve diğer otoritelerden gelen rivayetlerin aksine, ikinci yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıktı" (a.g.e., 4-5).

⁷ İsnadlar, "Geriye doğru büyüme eğilimi gösterirler ve peygambere varıncaya kadar daha yüksek otoriteye ulaşmayı talep ederler." (a.g.e., 5, bk. 166, "isnâdların geriye doğru gelişmesi").

⁸ "Açıktır ki; genel olarak konuşacak olursak Mürsel isnadlar, (muttasıl) kâmil *isnâdlardan* daha önce olmalıdır" (a.g.e., 39). *Mürsel* rivayetteki düşen ravinin sahâbe olması yaygındır; ancak bununla kayıtlanmasına gerek yoktur (bk. a.g.e., 38; İbn Salâh (ö. 643/1245), *'Ulûmu'l-hadîs*, ed. N. İtr, Dimeşk 1984, 52:str. 9).

⁹ "Ortak ravilerin varlığı bize birçok rivayeti ve onlar tarafından temsil edilen doktrinleri kesin bir şekilde tarihlendirme imkânı sağlar" (Schacht, *Origins*, 175). Schacht, yöneme birkaç sayfa ayırır (a.g.e., 171-5). Bu görüş son zamanlarda, Juynboll tarafından güçlü bir şekilde onaylanmıştır (bk. G.H.A. Juynboll, "Some isnad-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning saying from hadith literature," *Al-Qantara*, 10 (1989); bk. *Muslim tradition*, 206-17, yöntemin başarılı bir şekilde Bağdat'ın yıkılmasını öngören rivayete uygulanması için bk. (a.g.e., 207-13).

müşterek ravi”de birleştiğini ortaya çıkarırsak o zaman söz konusu ravinin veya onunla aynı dönemde yaşayıp onun ismini kullanan başka bir kimsenin bu hadisi uydurmuş olduğu sonucuna varırız.¹⁰ Bununla birlikte burada önemli bir cayma unsuru vardır: Söz konusu hadis, müşterek ravimizden daha sonra da uydurulmuş olabilir.¹¹ Bu husus özellikle tâbi’ûn’a atfedilen hadislere uygulanır.¹² Ancak bu cayma unsuru göz önüne alınsa dahi hadisin, müşterek ravinin etkin olduğu dönemden daha erken bir tarihte uydurulmuş olma ihtimali göz ardı edilmiştir.¹³ Ayrıca bunlara (bir hadisin ortaya çıkışında) müşterek ravinin yüzde yüz etkili olmasına gerek olmadığı eklenmelidir. Schacht tarafından “isnadın yayılışı” olarak adlandırılan, rivayetin daha geniş bir rivayet ağına yayılmasının bir sonucu olarak müşterek ravinin atlandığı bir veya iki isnad varyantlarının ortaya çıktığını gözden kaçırmamalıyız,¹⁴

Schachtçı bakışın hadislerin tarihlendirilmesindeki tutumu ana hatlarıyla bu şekildedir. Bu bakışın not edilmesi gereken iki temel noktası vardır. Birincisi; Schacht, metodunu ahkâm hadisleri üzerine tasarlamış olmasına rağmen bu metodun tüm hadislere uygulanabileceğini düşünmüştür.¹⁵ Bu durum elbette ki

¹⁰ Bu nedenle “önemli bir müşterek ravinin (N.N.) varlığı, belirli bir hadisin tümü veya çoğu *isnâd*ının müşterek ravi (N.N.) zamanında ortaya çıkmış olmasının lehine güçlü bir gösterge olacaktır” (Schacht, *Origins*, 172). Juynboll’a göre –eğer onu doğru bir şekilde okuyorsam- müşterek ravi, rivayeti uyduran kişidir (“Some *isnâd*- analytical methods”, 353, 355); öyleyse Schacht’ın –müşterek ravinin- meçhul muasırını dikkate almayabiliriz.

¹¹ “Elbette, müşterek ravinin adının başka, anonim kişiler tarafından kullanılma olasılığını her zaman hesaba katmalıyız, böylece bu olay yalnızca *ortaya çıkış tarihini (terminus a quo)* verir” (Schacht, *Origins*, 175). Yine Juynboll –eğer onu doğru okuyorsam- bu cayma unsurunu reddeder (“Some *isnâd*-analytical methods”, 353, 355).

¹² Daha açık olarak “özellikle tâbiî dönemi için geçerlidir” (Schacht, *Origins*, 175).

¹³ Juynboll da dâhil olmak üzere geniş anlamda Schacht’ın takipçileri olarak tanımlanabilecek bazı akademisyenler tarafından bu veya bunun gibi bir şey ihtimal olarak mümkündür (“Some *isnâd*-analytical methods,” 370, 381). Bu çalışmada basit bir nedenden ötürü bunu dikkate almayacağım: Eğer söz konusu iki cayma maddesi birleştirilirse, müşterek ravinin varlığı artık bize rivayetin tarihi hakkında hiçbir şey söylemez.

¹⁴ Schacht, *Origins*, 171. Juynboll değil; sanırım o “yayılmak/spread” terimini kullanır ancak aynı olguyu başka şekilde ifade eder. “*İsnâd*ların çoğalması/proliferation” (“Some *isnâd*-analytical methods,” 354, 355), “alternatif isnadlar”, “tedavüle sokmak” (a.g.e., 364), müşterek ravinin bir aşaması olarak “alt dalma isnad” (a.g.e., 366-7) herhangi bir gelenekçiyi ifade etmek için “modelleyen” (a.g.e., 370) terimleri -bu kullanıma örnektir-.

¹⁵ Bu yöntemimi İslam hukukunun kökenlerini araştırırken detaylandırdım. Özellikle hukuk, hadis tenkidi açısından objektif kriterler sağladığını iddia eden bir yöntemi geliştirip test etmek için iyi bir alandır (J. Schacht, “A revaluation of Islamic traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, 144; bk. a.g.e., 148). Schacht, *Origins*’de araştırmasını Goldziher’in ulaştığı genel bulguların üzerine bina edilmiş olarak sunar

Schacht'ın, tüm alanlarla ilgili rivayetlerde hadislerin aynı gelişimi gösterdiği düşüncesinde olduğu anlamına gelmez; aksine o, erken dönemde ortaya çıkan bir rivayetin sonraki dönemlerde gelişmesi konusunda ahkâm ve akâidle ilgili hadisler arasında ayırım yapmaktadır.¹⁶ Fakat Schacht'ın teori formülasyonunda ahkâm hadislerine özel biçimde oluşturulmuş hiçbir şey yoktur.¹⁷

İkinci temel nokta, Schacht'ın, kendi metodunun geçerliliğine olan inancının gerekçeleriyle ilgilidir. Schacht, birbirinden ayrı fakat birbiriyle ilişkili iki yapının evrimini yeniden inşa etmiştir: Bunlardan ilki, -biraz önce işaret edildiği gibi- hadis, ikincisi ise fıkihtır. İki yeni yapılanmadan her biri, belli sınırlar çerçevesinde iş birliği yaparak bir diğerini destekler. Bunun anlamı, Schacht'ın her iki alandaki sonuçlarının büyük ölçüde karşılıklı tutarlılık ve kolayca doğrulanamayan veya çürütülemeyen genel inandırıcılık temeline dayandığıdır.

Ancak bu, onun kendi terimleriyle saldırıya uğramayacağı anlamına gelmez. Azami'nin yaptığı gibi, doğruluğu kanıtlanmış türden hataları, gözden kaçırmaları ve tutarsızlıkları araştırarak yapıyı parçalamak mümkündür.¹⁸ Aynı şekilde bir kişi, söz konusu sistemin iç mantığını da sorgulayabilir. Ben de bu doğrultuda müşterek ravi metodunu işlevsiz hale getiren çıkarımlar içeren Schacht'ın "isnadların yayılışı" kavramını başka bir yerde tartıştım.¹⁹ Aynı şekilde, alternatif (genellikle daha

(a.g.e., 4) ve onun metodunun tarihle ilgili hadislerle uygulanmasını uygun görür (a.g.e., 175). Juynboll, kapsamlı bir şekilde Schacht'ın yöntemini -bazı değişikliklerle- hukuki olmayan hadislerle uygulamıştır.

¹⁶ Schacht, "A revaluation", 148-9. Akaitle ilgili hadislerin tarihinde Peygamber'e atıf daha erken başladı yine de "bu rivayetler ayırım gözetmeden birinci asra tarihlendirilmemeli." Goldziher de bu bağlamda eskatolojik rivayetlere değinir.

¹⁷ Schacht'ın hukuki hadislerin kendine özgü bir yapı arz ettiği konusundaki görüşünün yeniden ifade edilmesi için bk. P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987, 122-3:53 numaralı dipnot. Ancak daha yüksek bir otorite arayış sürecinin neden sadece hukuki rivayetlere uygulanabilir olduğu benim için net değildir.

¹⁸ M. M. el-A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*, Riyad 1985, özellikle 188-96 (*isnâdların yayılması*), 197-200 (müşterek ravi metodu).

¹⁹ M. Cook, *Early Muslim dogma*, Cambridge 1981, 109-11. Juynboll, son zamanlarda benim net bir müşterek ravinin var olduğu durumda rivayetin analizine yönelik yaptığım eleştiriler karşısında müşterek ravi metodunu savundu ("Some *isnâd*-analytical methods", 354-7). O temel olarak iki argüman öne sürer. Birincisi; eğer rivayetler müşterek raviden daha erken raviler tarafından yayılmış olsaydı rical kitaplarında buna dair tanıklar olurdu (a.g.e., 355). Eğer bu geçerli bir argüman olsaydı, isnadda müşterek ravi olarak görülen ve Juynboll'un haklarında hadis uydurduğunu söylediği raviler için daha öncelikli olarak geçerli olurdu (bk. a.g.e., 356). İkinci olarak Juynboll, isnadların müşterek ravi aracılığı ile yayılmasını düşük bir ihtimal olarak kabul eder. Neden altı ravinin, rivayeti tek ve aynı hocaya atfetmesi tamamen bir tesadüf olsun? Bu sorunun cevabı isnadların yayılmasıyla öngörülenin tesadüf değil, taklidî bir süreç olmasıdır. Eğer raviler bağımsız hareket ediyor olsalardı

geleneksel olan) görüşlerin eşit derecede ya da daha büyük olasılıklarını tartışarak tüm bu yapıya meydan okumak da mümkündür.²⁰ Fakat Schacht'ın hipotezini, hadis çalışmalarının tamamen dışında kalan gerekçelerle test etmek kolay bir iş değildir.

Benim bu makaledeki amacım, hadislerin dış bir zeminde tarihlendirilebileceği bir alan seçerek –bu zemin yeniden yapılandırma evrimine ihtiyaç duymayan bir zemin olmalı–Schacht'ın metodunu test etmektir. Ardından dış zemindeki çalışmanın sonuçlarıyla Schacht'ın metodunun aynı hadislere uygulanmasıyla elde ettiğimiz sonuçları kıyaslayabiliriz. Fiten ve tarih bilgisinin bu tartışmadaki rolü, en basit şekliyle geleneğin tarihlendirilmesi soylu biliminin bir uşak, hatta görüleceği üzere aksi bir uşak olarak kullanılması gibidir.

Seçiminin arka planındaki iyimser düşünce ise tarihle bağlantılı olan fiten hadislerinin aşağıdaki satırlarda güçlü bir tarihlendirilme imkânı sunabileceğidir.²¹ Görünüşte fiten hadisi, sonradan vuku bulacak hadiselerin erken dönem hadis otoritelerinden biri tarafından önceden bildirilmesidir. Gerçekte ise bu hadisler belirli bir zamanda uydurulmuş rivayetlerdir. Peki bu uydurma faaliyetini yapanlar bu işi nasıl icra ederler? Şöyle ki: İlk olarak aslında geçmişte ne olduğunu iyi-kötü “kurgular” sonra o kurgusunu (gelecekte ortaya çıkacak bir olaymış gibi) iyi veya kötü bir şekilde geleceğe taşır. Hafızadan hayal gücüne, tarihten fitene doğru olan dönüşümün nasıl olduğunu ortaya koyma umuduyla bu hadis otoritesinin uydurma faaliyetini adım adım inceleyebiliriz. Bunun basit bir örneği şu şekildedir:

Allah'ın elçisi: “Grek (Banu'l-Asfar ve'r-Rum) ve Frenkler Sadim adlı kişiye karşı çölde, Mısır'a girecekler ve onlardan hiçbiri geri dönmeyecek.” dedi. Ashab:

birbirine ait rivayetleri ödünç almazlardı. Şu durumda isnadın yayılmasının aslında yaygın olup olmadığı açık bir soru olarak kalmaya devam edecek.

²⁰ Dikkate değer iki örnek vardır. Bunlardan biri İftihâr Zamân'ın, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/674) ile ilgili meşhur hadisin farklı versiyonlarını analiz ettiği doktora tezidir. O, rivayetleri açıklarken “büyüme” ve “rivayet” modellerinin performansını karşılaştırır (“The evolution of a hadith: transmission, growth and the science of rijal in a hadith of Sa'd B. Abi Waqqas”, Doktora tezi, Chicago Üniversitesi 1991). Diğer bir araştırma Harald Motzki'nin Abdürrezzâk'ın (ö. 211/827) *Muşannef*'indeki hadisleri merkeze alan çalışmasıdır. Temel yöntemi ana rivayet gövdesinin içerisindeki farklılıkları tespit ve bu farklılık tespitinin rivayetinin kökeninin bulunması noktasında faydalı olduğunu iddia etmektir. Ancak o uydurma hipotezi üzerinden açıklama yapmaz (bk. “The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San'ânî as a source of authentic *ahâdîth* of the first century A.H.”, *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991)).

²¹ Burada açıkladığım teori, basitçe herhangi bir modern araştırmacının eskatolojik bir metinle ilgilenme şeklidir. Bununla birlikte, özellikle Paul Alexander'ın Bizans'a dair apokaliptik çalışmaları ile ilişkilidir.

“Ne zaman, Ey Allah’ın elçisi?” diye sordular. Peygamber şöyle dedi: “Cemaziyevvel ve Receb ayları arasında. O zaman çok acayiplikler göreceksiniz.”

Bu hadisin, 1411/1990 tarihinden önceye ait olamayacağı açıktır; çünkü onu uyduranlar Körfez savaşından önce Suudi Arabistan çöllerinde Koalisyon güçlerinin oluştuğunun farkındaydı. Diğer bir açıdan 1411/1991 tarihinden sonra olması da zorlama bir çıkarımdır. Çünkü hadisi uyduranın beklentisi o tarihte ortaya çıkan olaylarla ilişkilidir. Söz konusu analizi destekleyen bazı argümanlar belgesel kayıtlarda bulunabilir. Bu hadis geniş tirajlı günlük bir gazete olan en-Nehâr’da 15 Aralık 1990’da Kudüs’te yayımlanmıştır.²²

Kısaca bu yöntemin önemi; bize Müslümanların isnad zincirindeki otoritelerden ya da Müslüman fiten rivayetlerinin oryantalistçe yeniden yapılandırılmasından bağımsız olarak yeni bir tarihlendirme fırsatı –artık ne kadar mümkünse– sunmasıdır. Zekice bir teoriyi, pratiğin tehlikelerine maruz bırakmak üzücü görünse de ben burada bunu amaçladım. Her biri daha önce detaylı bir şekilde çalışılmış hadisleri üç başlık altında incelemekle yetineceğim.

I. Endülüslülerin Mısır’ı İşgali

Son günlerde yaşanan olaylardan hareketle Endülüslülerin Mısır’ı istilası hakkında bir hadis gündeme gelmiştir. Bu hadisin bir versiyonu şu şekildedir:²³

“(Ömer, Mısır ehlinde bir adama şöyle dedi): Endülüslüler sizinle Vesim’de²⁴ savaşacak. Siz Şam’dan yardım alacaksınız. Allah onları hezimete uğratacak.”

Bu hadisin Nu‘aym b. Hammad’ın (d.228/843)²⁵ *Kitâbü’l-Fiten* eserinde yer alan yedi tariki, Jorge Aguadé tarafından analiz edildi. Söz konusu hadisin diğer eserlerde

²² Gazetenin beşinci sayfasının en üstünde yer alır. Dikkatimi bu rivayete çektiği ve bana bir kopyasını verdiği için Yohanan Friedman’a minnettarım. 1411/1991 yılında, Kasım ortalarında (Cemaziyülevvel) başladım ve Şubat’ın ortalarında (Receb) sona erdi.

²³ J. Aguadé, “Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de hispanomusulmanes”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976), 170 (D versiyonu, Abdullah b. Amr’dan). Bu makaleye dikkatimi çektiği için Maribel Fierro’ya minnettarım.

²⁴ Kahire’den çok uzakta değildir (bk. Aguadé, “Algunos hadices”, 172).

²⁵ Bu versiyonlar a.g.e.’den kopyalandı, 168-57 ve A’dan H’ye kadar olan harflerle gösterildi. Ancak bunlardan B varyantı, (a.g.e., 168-9) Endülüslülerin Mısır’daki faaliyetlerine atıfta bulunmadığı için atılmalıdır. A’mak’a yapılan atıf kesin bir şekilde Suriye ile ilgilidir (Bu yer ismi için bk. yakında *Al-*

bulunan tarikleri ise daha azdır.²⁶ Bunun yanı sıra rivayetin isnadları oldukça farklıydı; ancak bu farklılıklardan sadece bazıları aşağıdaki tartışmada yer alacaktır.

Aguadé bu hadislerin belirli bir tarihi olaya işaret ettiği kanısındadır.²⁷ Kolaylıkla kabul edilebilir ki rivayetin çeşitli versiyonlarındaki farklılıklar, eskatolojik hayal gücünün, söz konusu olay tarafından harekete geçirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu olay,²⁸ 199/815 ve 212/827 yılları arasında İskenderiye'nin Endülüslü bir grup asker tarafından işgal edilmesidir. Daha sonra Girit'e hareket eden bu grubun Müslüman olduğu açıktır. Bu bağlantı son derece makuldür:²⁹ Böyle bir olayın daha önce yaşanmaması ve esasen beklenmedik olması,³⁰ ilgili hadisin ve olayın birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığına inanmayı zorlaştırır.

Bu sonuç, bahsi geçen hadisin ne zaman uydurulduğuna dair bir başlangıç noktası sağlar ve bu başlangıç noktası, 199/815 tarihidir.³¹ Diğer yandan rivayete kitabında yer veren Nu'aym'ın 228/843'de vefat etmesi dolayısıyla –Fiten'in otantik

Qantara' da yayımlanacak olan M. Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology" makalesi, 56 numaralı dipnot; Endülüslülerin, Suriye'de yapacağı diğer eylemler için bk. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-fiten*, MS. British Library, Or. 9449 (*Fiten'* den sonra) vrk. 122b.14, 200a.8) Aquadé'nin el yazmasındaki varyantların yerine işaret ettiği atıfların çoğunun biraz düzeltilmesi gerekiyor (A, C, D ve F versiyonları için varak numarasını bir azalt, H versiyonu varağın 16. satırından başlıyor).

²⁶ Aguadé makalesinde paralelliklere atıfta bulunur. Birinci versiyon, C ile veya daha doğrusu orada verilen ikinci varyantla paraleldir, İbn Abdilhakem (ö. 257/870), *Fütûh-u Mısır ve ahbâruhâ*, ed. C. C. Torrey, New Haven 1922, 317:str. 10 içinde. İkincisi, H'ye paraleldir ve şurada yer alır: Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Haydarabad 1334-42, 4:461:str. 1. (Aguadé tarafından not edilen bu kaynaklardan elde edilen sonraki alıntılarını bir kenara bırakıyorum.) 1987'de Aguadé, F versiyonunun paralel senedinin İbn Lehî'a papirüsünde bulunduğunu söyledi (R. G. Khoury, *'Abd Allah ibn Lahî'a (97-174/715-790)*, Wiesbaden 1986, 303:str. 394-8, ancak burada ilk düşmanın *Endülüslü* olarak tanıtılması eksiktir). *İsnâd* her iki metinde de karışık (yukarıdaki 38 numaralı dipnot). Papirüsün yazarı, İbn Lehî'a'dan hadis nakledenler arasında Osman b. Salih'in (ö. 219/834) anonim bir öğrencisidir. Bu versiyon, H'ye paraleldir; ancak *isnâd* içermeyen bir parça, yakın zamanda yayımlanan bir metinde görünür (M. I. Fierro ve S. Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre Al-Andalus" *Revista Sharq Al-Andalus*, 7 (1990), 105:str. 16, bk. a.g.e., 108, 110-1).

²⁷ Aguadé, "Algunos hadices," 159.

²⁸ Bu istila için bk. a.g.e., 162-66.

²⁹ Bununla birlikte, G ve H versiyonları (a.g.e., 174-5) ve özellikle ikincisi, içerik olarak o kadar ayrıntılı bir şekilde tarih dışıdır ki en iyi biçimde aynı temanın kapsamlı olarak yeniden işlenmesi olduğu söylenebilir.

³⁰ İskenderiye'ye karşı bir Bizans saldırısının, tarihsel ve coğrafi olarak oluşturacağı korkuyu karşılaştırın (Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology", 20 numaralı dipnot).

³¹ Endülüslülerin İskenderiye'ye tam olarak ne zaman vardıklarına dair küçük bir belirsizlik, bizim amaçlarımız açısından önemsizdir (bk. Aguadé, "Algunos hadices", 162); Aguadé tarafından başka bir gayeye ulaşmak için daha sonra ortaya koyulan farklı versiyonlar sebebiyle endişelenmemize gerek yoktur (a.g.e., 178).

olduğunu varsayarak³² hadisin hicri üçüncü asrın başlarında uydurulduğu ortaya çıkar.

Böyle geç tarihlendirmeye sahip bir uydurma faaliyeti, kendi içerisinde (aksi yönde) bir sürprize neden olmaz. Fiten alanında buna paralel başka örnekler de bulunabilir.³³ Özellikle bu konuya ilişkin iyi bir örnek, 204/819-20 tarihinde Mehdi'nin ortaya çıkacağına dair Ebû Kâbil'e (128/745-6) atfedilen bir kehanettir.³⁴ Kehaneti Ebû Kâbil'den aktaran İbn Lehî'a, (174/790), buradaki referansın Arap hesabıyla yapılmadığını dile getirmiştir.³⁵ Ay yılından güneş yılına geçiş, Mehdi'nin ortaya çıkışını, 209-10/825 tarihine kadar uzatmıştır.³⁶ Bu durum, İbn Lehî'a'ya atfedilen sözün, 204/819-20 ve 209-10/825 yılları arasında tarihlendirilmesine neden olur. Otantik hadis de muhtemelen 204/819-20'ten biraz daha erken bir zamanda söylenmiştir.

Aguadé'nin dile getirdiği hadisin esas avantajı, çok sayıda isnad olması nedeniyle verilerin birleştirilebilmesidir.³⁷ İlgili hadise ait yedi versiyonun isnadları, (Diğer eserlerde aynı doğrultuda aktarılan hadislerle birlikte) Şekil 1'de gösterilmiştir.³⁸

³² Çalışmanın İngiliz Kütüphanesi el yazmasındaki mevcut biçiminin daha sonraki redaksiyona bir şey borçlu olduğu, *Fiten*'deki editör yorumunda gösterilmektedir, vrk. 188b.20, başlangıcı orada alıntılanan hadisin "Yunanlılarla ilgili bölümde zaten yazdığım uzun bir hadis" olduğu sonucuna varılmıştır (*qad katabtuhu fi'l-Rûm*). Çapraz referans, Aguadé'nin H versiyonuna aittir: Verilen alıntı *haddesana Nu'aym* ile başladığı için sözün yazarı Nu'aym'ın kendisi olamaz.

³³ Bk. W. Madelung, "New document concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Alî al-Riḍa", W. al-Qâdî (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥṣān 'Abbaṣ* içinde, Beyrut 1981, 345-6 ve "The Sufyānî between tradition and history", *Studia Arabica et Islamica*, 63 (1984), 43-6, bazı rivayetler ikinci/sekizinci yüzyılın sonlarında veya daha sonradır.

³⁴ *Fiten*, vrk. 91b.1; Farklı bir tahmin için bkz. Madelung, "The Sufyānî", 34. Bu ve bunun gibi rivayetlerin korunmuş olması muhaddislerin, sıhhat konusunda tamamen başarısız olmuş rivayetleri bile atmadıklarının bir göstergesidir.

³⁵ *Fiten*, vrk. 91b.2: *bi-hisāb el-'Acem leysa bi-hisāb al-'Arab*.

³⁶ Alternatif olarak, Yazdagird dönemine atıfta bulunmak için *hisāb al-'Acem*'i anlamamız gerektiği bana önerildi. Bu son tarihi 220/835'e kadar uzatır (krş. V. Grumel, *La chronologie* (= P. Lemerle vd., *Traité d'études byzantines*, c. 1), Paris 1985, 309).

³⁷ Aguadé, dipnotlarda *isnād*ları ve ravilerin kimliklerini çoğaltır.

³⁸ Kaynaklar için yukarıdaki 25-6 numaralı dipnotlara bakın. Şemada gösterilen Ebû Zür'a'dan İbn Lehî'a'ya uzanan kanalın (Aguadé varyantı olan F ve yukarıda bahsedilen paralel için bk. 26) benim eklemem olduğunu unutulmamalıdır; görünüşe göre D tarikine benzer bir versiyondan kaynaklanan müdahaleler, iki *isnād* ile karşılaşmış görünüyor. İbn Lehî'a'nın tanınan bir ravisi olan Ebû Zür'a (ö. 120/737'den sonra) hakkında bk. Houry, *'Abd Allāh ibn Lahî'a*, 107-8). Ayrıca İbn Lehî'a ve Leys b. Sa'd'ın, daha önceki otoritelerden yaptıkları aktarımlara ek olarak hadisin bir versiyonunun daha yazarı olduğuna dikkat edin.

KTEÜFD

Bu dikenli çalı görünümündeki şekilden neler çıkarabiliriz? İlk olarak Aguadé hadisinin, isnadlara şüpheyle bakmak açısından açıkça bir Schacht eğilimini güçlendirdiği söylenebilir. Bu durumun en çarpıcı yanı, –Aguadé'nin de işaret ettiği gibi–³⁹ Nu'aym'ın bu rivayeti naklettiği kişilerin hayali kabul edilmesi gerektiğidir; çünkü Nu'aym'ın ravilerinden hiçbiri Endülüs'ün İskenderiye'yi işgal ettiği dönemde yaşamamıştır.⁴⁰ İkinci olarak ilgili rivayetler içinde mürsel hadisin bulunmaması da hadisin geç tarihlendirilmesi olgusuyla örtüşmektedir.⁴¹

Bununla birlikte Aguadé'nin ele aldığı hadisin isnadlarının, Schacht'ın fikirleri ile uygun düşmediği iki yönü vardır: Birincisi, ilgili hadislerin isnad edildiği son ravi ile ilgilidir: Bu son ravilerin hepsi ya sahâbedir ya da onlardan sonra gelen ravilerdir ve Aguadé'nin işaret ettiği gibi hiçbir durumda bu hadis Peygamber'e isnad edilmemiştir.⁴² Schacht'ın kriterlerine göreyse bu özellik, hadisi erken tarihli göstermektedir ancak gördüğümüz gibi hadis geç tarihlidir.⁴³

Uyumsuz ikinci bulgu ise Schacht'ın müşterek ravi teorisiyle ilgilidir. Schachtçı yönetime göre müşterek ravi açık bir şekilde İbn Lehî'a'dır. Ne var ki Aguadé'nin tarihlendirmesine göre bu hadisin, İbn Lehî'a veya onun çağdaşlarından biri tarafından tedavüle sokulmadığı net olarak anlaşılmaktadır. Buradaki sahtecilik suçu, iki nesil sonra işlenmiş olmalıdır. Bu elbette ki Schacht'a karşı bir reddiye değildir. Ancak Schacht'ın böyle konulardaki cayma maddesinden istifade edebileceğimiz gibi (söz konusu hadisi daha erken tarihlendirmeyi tercih edebilirdik)⁴⁴ isnadların yayılışı prensibi açısından bu hadiste neler olduğunu da kolaylıkla açıklayabilirdik. Ancak verilen bu erken tarihlendirme, Schachtçı yaklaşımın ilkeleriyle söz konusu hadisin atfedildiği otoritelerden hareketle ortaya çıkarılmıştır. Ancak Aguadé'nin tarihlendirmesini daha önceden bildiğimiz için

³⁹ Aguadé, "Algunos hadices," 179.

⁴⁰ Vefid b. Müslim 195/810, Rişdîn b. Sa'd, 188/803, Leys b. Sa'd 175/791 ve İbn Lehîa 174/790 yıllarında vefat etmiştir. Aguadé'nin haklı olarak belirttiği gibi bu, Nu'aym'ın rivayetin uydurmacısı olmasını gerektirmez; çünkü bu tür bir çıkarımı geçersiz kılacak rivayet zincirleri diğer kaynaklarda yeterince yer almaktadır (a.g.e., 179).

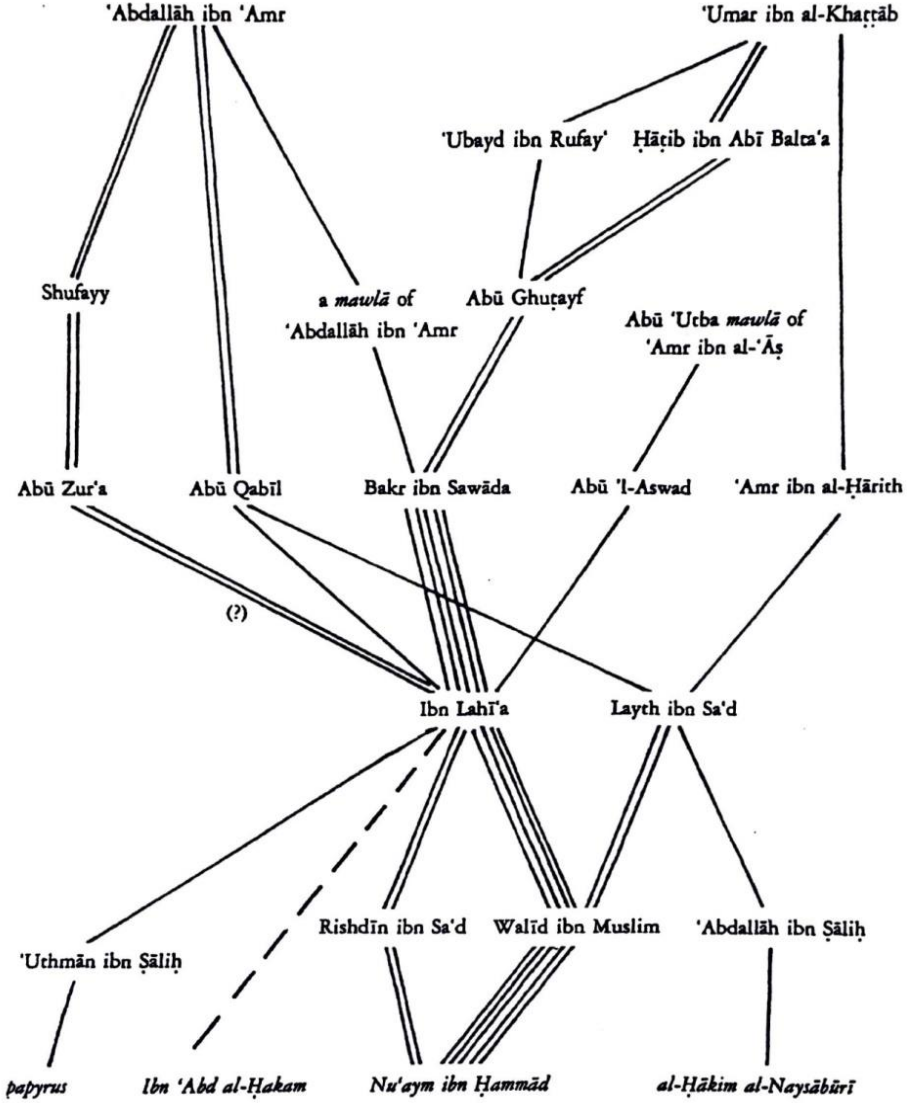
⁴¹ E versiyonunda bulunan Amr b. el-Hâris, (ö. 147/764-5) rivayeti Ömer b. Hattâb'dan (ö. 23/644) aktarmamış olabilir.

⁴² A.g.e., 172.

⁴³ Peygambere atfedilmeyen geç fiten rivayetleri her yerde bulunabilir. Örneğin Muhammed b. Hanefiyye, (ö. 73/692-3) Mehdî'nin 200/815-6 yılında ortaya çıkacağı öngörüsünde bulunurken (*Fiten*, vrk. 193a.10) Ka'b el-Ahbâr, (ö. 32/652-3) Abbasi yönetiminin 900 ay süreceğini; yani, 207/822-3 yılında sona ereceğini söyler (a.g.e., vrk. 193a.11).

⁴⁴ Krş. yukarıdaki 12 numaralı dipnot.

Schacht'ın bu konuyla alakalı argümanını kullanmadık. Kısacası Schachtçı tarihlendirmeye göre bu hadis, birkaç on yıl daha erkendir.



Şekil 1. Endülüslülerin Mısır'ı işgaline ilişkin rivayetin isnad şeması

KTEÜFD

Bu noktada geri dönülüp hadisin içeriğinin yeniden incelenmesi konusunda Schacht'a borçlu durumdayız. Acaba Aguadé yanılmış olabilir mi? Hadis, isnadının gösterdiği gibi daha erken bir tarihte ortaya çıkmış olabilir mi?

Esasında bu olayın kendisi, doğası gereği pek mümkün olmadığından söz konusu rivayetin, Endülüs istilasını doğru bir şekilde öngörme olasılığını hesaba katmamalıyız; (Bu durum, fiten rivayetlerinde her zaman geçerli değildir. Konstantinopol'ün Müslümanların eline geçmesi, İslam'ın erken dönemlerinde olmadık bir olay değildi; dolayısıyla ilgili rivayetlerin 857/1453 tarihinden önce ortaya çıkmayacağını ısrarla iddia etmek zorunda değiliz.)⁴⁵ Aynı şekilde bir kehanetin böyle bir olayı meydana getirme olasılığını hesaba katmamıza gerek yoktur. (Bu, diğer açılardan sağlam bir olasılık gibi görünse de kehanet sonuçları (*eventus e vaticinio*) kategorisi, 1400/1979'de Mekke'nin ele geçirilmesi ve 1917'deki Ekim Devrimi olayları yüzünden yirminci yüzyıl için bilindik bir olgudur.)⁴⁶

Bu durumda kehanet ile yaşanan olay arasında var olduğu görünen ilginin tesadüfi olma ihtimalini dikkate almalıyız. Böyle bir durumda iki argüman geliştirilebilir: Birincisi, Endülüslülerin doğuyu; özellikle de Suriye'yi işgal etme fikri, Endülüs'teki mülteci Emevi devletinin varlığı sebebiyle 199/815 tarihinden çok daha önceleri zaten gündemde olan bir konuydu. Çünkü 163/780 tarihinde I. Abdurrahman'ın (138/756-172/788 tarihleri arasında hüküm sürdü) Abbasilerin Suriye'den sürgün edilmesi için böyle bir sefer planladığı rapor edilmiştir.⁴⁷ Buradan

⁴⁵ Oldukça iyi kanıtlanmış bir tahmine göre İngiltere Kütüphanesinde yer alan *Fiten*'in el yazma nüshası 706/1307 yılında istinsah edilmiştir (vrk. 201a.20).

⁴⁶ İkinci örnekte bulunan anahtar roldeki öngörü, bu makalede tartışılan üçüncü rivayettir. Ana hatlarıyla aynı zamanda diğer fiten unsurlarıyla karışmış şekli için bk. Cuheyman b. Seyf el-Uteybî (ö. 1400/1980) *el-Fiten ve ahbâru'l-Mehdî ve nüzü'l-u İsa aleyhisselâm ve eşrâti's-sa'a'a*, R. S. Ahmed (ed.), *Resâ'il Cuheyman el-Utaybî kâ'idî'l-muktehimîn li'l-Mescidi'l-Haram bi-Mekke* içinde, Kahire 1988, 218:str. 1. Söz konusu broşürün daha önceki baskısının bir nüshasını bana ulaştıran için Aziz el-Azmî'ye minnettarım. Cuheyman, 1400/1979 yılında Mekke'de Mehdi ilan edilen Muhamed b. Abdullah el-Kahtânî'nin kayınbiraderi ve aynı zamanda hareketin akıl hocasıdır (a.g.e., 11; G. Salamé, "Islam and politics in Saudi Arabia", *Arab Studies Quarterly*, 9 (1987), özellikle 313-6; J. A. Kechichian, "Islamic revivalism and change in Saudi Arabia: Juhaymân al-'Utaybî's 'letters' to the Saudi people", *The Muslim Word*, 80 (1990), özellikle 6-7, 15).

⁴⁷ Évariste Lévi-Provençal, *Historie de l'Espagne musulmane*, Paris ve Leiden 1950-3, 1:131. Aguadé bu raporu başka bir yerde alıntılamıştır (J. Aguadé, "La importancia del "Kitâb al-Fitan" de Nu'aym b. Hammâd para el estudio del mesianismo musulmán", Instituto Hispano-Arabe de Cultura içinde, *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978), Madrid 1981, 352).

yola çıkılarak doğuyu işgal fikrinin ortaya çıktığı zamanda bunun, fiten hadisi haline getirilmiş⁴⁸ ve daha sonradan Mısır'a uyarlanmış olması mümkündür.

İkinci argüman ise kehanetin, bahsi geçen olayla beklendiği gibi örtüşmemesidir. Çünkü hadisin isnadları, Mısır'ın işgaline açıkça atıfta bulunsa da İskenderiye'nin adının anılmasını açıklamada başarısız olmaktadır.⁴⁹ Rivayetlerin anlattığı asıl olay, Kahire'de bulunan Vesim kentindeki tarih dışı bir savaştır;⁵⁰ bu da muhtemelen hadisi uyduranların geçmişten ziyade gelecek düşüncelerinin bir parçasını oluşturuyordu. Bunun daha da problemliliği olan tarafı, ilgili rivayetin iki versiyonunda açıkça görüldüğü üzere Endülüslülerin dinlerinin açıkça Müslüman değil; kâfir olduklarının belirtilmesidir.⁵¹

Bununla birlikte burada her iki argüman için bir kaçış yolu söz konusudur. Şöyle ki; ilgili hadisi, bir çırpıda tarihi Endülüs akınından ayırabilir, onu bağımsız kılarak Schacht'ın bu konudaki görüşlerine de uygun olarak bu rivayet için daha erken bir uydurma tarihi düşünebiliriz. Aynı şekilde Schacht'ın görüşlerinin fiten alanında geçersiz olduğunu düşünerek onun bulgularının yalnızca ahkâm hadisleriyle alakalı alanda geçerli olduğunu söyleriz. Fakat bu şekilde düşünmeye devam ettiğimizde öncelikle ne yaptığımız konusunu netleştirmemiz gerekir.

Fiten, dış alan yöntemleriyle kesin tarihlendirme yapmaya uygun rivayetler bulmayı umabileceğimiz nadir alanlardan biridir. Eğer bizi tatmin edici bir tarihlendirme yapabileceğimiz fiten rivayetleri bulamıyorsak genel olarak hadislerin tarihlendirmesini yapabileceğimizi hiçbir şekilde iddia edemeyiz. Aynı şekilde Schacht'ın fikirleri veya bunların bazı türleri, Sezgin veya Wansbrough'un şu anki mevcut yaklaşımlarını boşa çıkaracak biricik alternatif sistemdir. Bununla beraber tarihlendirmeye ilk yüzleşme girişimimiz başarısız olarak sonuçlansa da denemeye devam etmeye değer.

⁴⁸ Bu, Aguadé'deki B varyantını açıklayan bir durumdur (krş. yukarıdaki 25 numaralı dipnot).

⁴⁹ Bize en yakın geleni, Meyrut ve Piramitler arasındaki işgalcilerin varlığına dair yapılan atıftır (H varyantı, Aguadé, "Algunos hadices", 175:str.4).

⁵⁰ A.g.e., 172, Aguadé'nin bu konudaki yorumlarının olduğu yer. Vesim denen yerden C, D, E ve F varyantlarında bahsedilmiştir (a.g.e., 170-1, 173).

⁵¹ G varyantında Endülüs kralı (yine tarihsel benzerliği olmayan bir figür) Müslümanları, Endülüs ve Mağrib'den kovar. Daha sonra Mısırlılar tarafından yenilgiye uğradıktan sonra İslam dinine geçer (a.g.e., 174). H versiyonunda Endülüslülerin çoğunluğunun açıkça kâfir oldukları anlaşılmaktadır (a.g.e., 174-5). Buna Aguadé de değinmiştir (a.g.e., 176).

II. Justinyan'ın Oğlu Tiberius'un Saltanatı

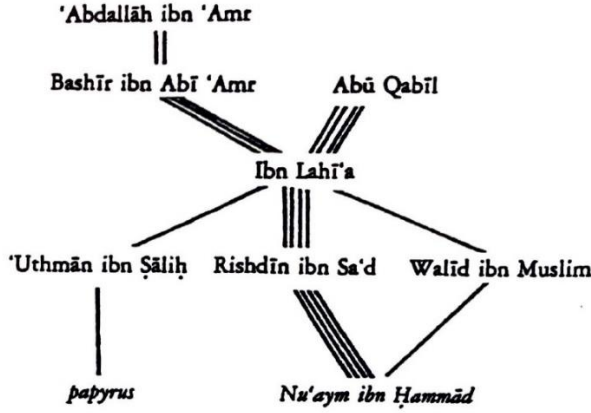
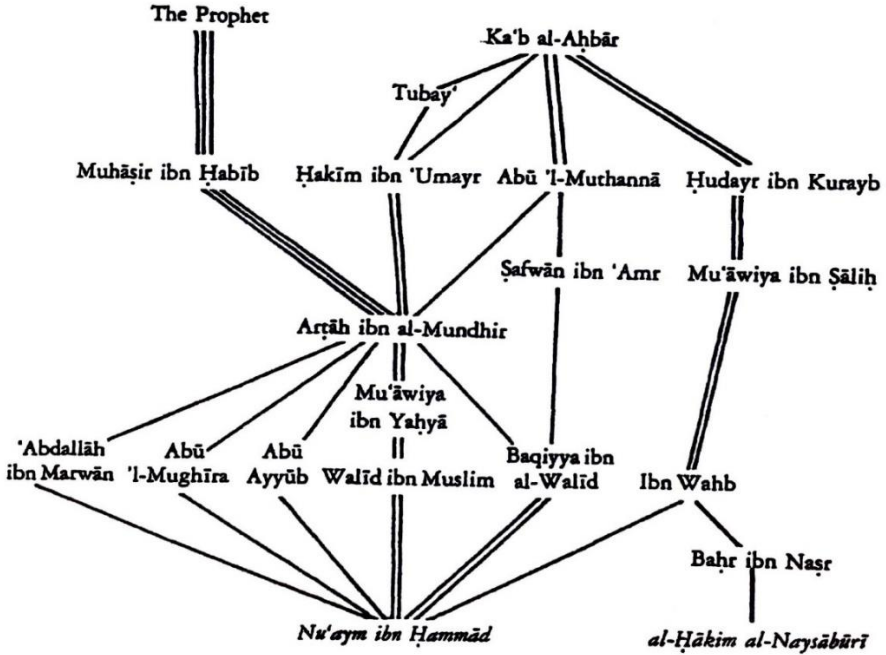
Nu'aym b. Hammâd, *Fiten* eserinde gelecekte Suriye'yi istila edecek olan Bizans hükümdarı hakkında yaklaşık bir düzine isnada sahip bir rivayet nakleder. Bu hadisi başka bir çalışmamda detaylı olarak şahsen tartıştım.⁵² Bu sebeple burada hadisin içeriği ve kronolojisine dair yalnızca kısa bir açıklamayla yetineceğim. Bu hadis, sözü geçen Bizans hükümdarının, Heraklius ailesinin bir üyesi olacağını ve onun da isminin Justinyan'ın oğlu Tiberius olacağına dairdir. Bu bilgi, Bizans tarihinde şöhret kazanmış birçok gerçeği yansıtmaktadır: Heraklius hanedanı 610-711 tarihleri arasında hüküm sürmüştü; II. Justinyan bu hanedanın son hükümdarıydı ve onun Tiberius adında bir oğlu vardı. Ancak Tiberius, hiçbir zaman iktidar olamadı ve hanedanın çökmesine neden olan bir darbeye küçük bir çocukken öldürüldü. Bu durum, sözü geçen hadisin hanedanın 93/711 tarihindeki çöküşünden kısa bir zaman sonra uydurulduğunu gösterir. Ancak rivayet, bahsi geçen tarihten bir müddet sonra uydurulmuş da olabilir çünkü sonraki tarihlerde Tiberius olduğunu iddia eden iki sahtekârın ortaya çıktığına dair kayıtlara sahibiz. Bunlardan biri, Arapların 97-99/715-717 tarihleri arasındaki Konstantinopol kuşatması bağlamında rivayet edilen bir hadiste anlatılır. Diğeri ise 199/737 civarında Hristiyan kaynaklarda zikredilir. Bu kanıtın gösterdiği üzere, ilgili hadisin uydurulma tarihini, rahatlıkla Emevilerin son dönemine kadar götürebiliriz. Bu hadisin isnadları iki gruba ayrılır: Biri Mısır, diğeri Suriye isnadıdır. Bunlar Şekil 2'de gösterilmiştir.⁵³

Bu isnadlara bakan uzman biri Schacht'ın ilk otoritelere atıfta bulunma konusundaki şüphesinin tekrar haklı çıktığını görecektir. Zira bu hadis 93/711 yılından daha erken ortaya çıkmamışsa kesinlikle Abdullah b. Amr'a (ö.63/683 ya da en geç 77/696-7), Ka'bu'l-Ahbâr'a (ö.32/652-3 ya da en geç 35/655-6) veya Peygamber'e (ö.11/632) atfedilemez. O halde (bu isnadın müşterek ravileri) yalnızca (Mısır isnadındaki) Ebû Kâbil (ö.128/745-6) ve onun muasır olan Beşir b. Ebî Amr olabilir.

Söz konusu isnadların diğer özelliklerine gelince Schacht'ın görüşlerini olumlu manada desteklemeseler de onunla uyumlu oldukları söylenebilir. Nitekim Schacht, yapısı itibarıyla klasik döneme ait olmakla beraber peygamberlik vasfı taşımayan kişilerin haberlerine de itibar etmiştir. Bu isnadda da görüldüğü üzere dört kanaldan üçü Peygamber olmayan bir kişiye (Ka'bu'l-Ahbâr'a) nisbet edilmiştir.

⁵² Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology".

⁵³ Detaylar ve biyografik atıflar için bk., a.g.e., Ek. İsnad şemasına, biri üçüncü/dokuzuncu yüzyıla ait bir papirüsten (bunun için bk. yukarıdaki 26 numaralı dipnot.), diğeri el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *Müstedrek'*inden olmak üzere diğer kaynaklardan iki tarik ekledim.

(a) The Egyptian *isnāds*(b) The Syrian *isnāds*

Şekil 2. Tiberius'un Saltanatına İlişkin Rivayetin İsnad Şeması (Suriye ve Mısır isnadları)

KTEÜİFD

O, aynı irsal görüşünün Peygamber dışındaki otoritelere nispet edilen haberlerde de geçerli olduğunu kabul eder. Bu durumu bizim rivayet de onaylamaktadır. Bunun en çarpıcı örneği kesin bir şekilde Muhâsir b. Habîb'ten nakledilen rivayetin merfu versiyonunda görülür. Bu ravi, sahâbî olarak tanınmamaktadır. Muhâsir'e ait bir vefat tarihi verilemese de onun hangi dönemde yaşamış olduğunu yaklaşık olarak belirleyebileceğimiz birtakım veriler mevcuttur. Muhâsir'in 130/747-8 yılında ölmüş bir erkek kardeşi vardır ve yine Muhâsir, 158/774-5 veya 172/788-9 yılında vefat etmiş olan Mu'âviye b. Salih'ten rivayette bulunur.⁵⁴ Dolayısıyla Muhâsir, bu hadisi doğrudan Peygamber'den duymamıştır.

Ayrıca Ka'b'dan aktarılan isnadın bazı varyantlarında da benzer boşlukların olduğu görülür.⁵⁵ Ka'b'a ait en geç vefat tarihi 35/655-6 olarak verilmiştir.⁵⁶ Buna rağmen Ka'b'dan bu hadisi aktaran kişiler arasında (sadece en belirgin örnek olduğu için) 129/746-7 yılında veya 100/718-9 senesinin başlarında vefat eden Hudayr b. Kurayb yer almaktadır.

Schachtçı başka bir meşhur ilke olan *isnâdların geriye doğru gelişimi* olgusunu makul şekilde bu rivayetimizde de görüyoruz. Zira söz konusu hadisin Ebû Kâbil ile ilişkilendirilen bir isnadında, Ebû Kâbil'in çağdaşı Beşir b. Ebî Amr, bu hadisin paralel bir kaynağı olarak gösterilmiştir ve Beşir aynı zamanda Abdullah b. Amr'ın ravileri arasındadır. Dolayısıyla ikinci isnadın (Beşir b. Ebî Amr isnadı), otantik (sahih) sayılamaması sebebiyle birinci isnadın geriye doğru gelişimini yansıttığı söylenebilir.⁵⁷

Buna karşın Schacht'ın müşterek ravi teorisinin, bu isnadlar üzerindeki performansı ise iki açıdan güven verici değildir. Bunlardan biri şöyledir: Şekil 2'de de

⁵⁴ Bu aktarım için bk., İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarabad 1360-73, 4:1:439-40, no. 2,005; kardeşi Damra için bk. İbn Hacer (ö. 852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad 1325-7, 4:459-60; ve Mu'âviye b. Sâlih'in vefat tarihi için bk. M. I. Fierro, "Mu'âviya b. Sâlih al-Hâdramî al-Hîmsî: historia y leyenda", M. Marin (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* içinde, c. 1, Madrid 1988, 355-8.

⁵⁵ Ka'b'dan gelen *irsâl* tarik üzerinden krş. Zehebî (ö. 748/1348), *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarabad 1968-70, 52:str.15.

⁵⁶ Bk. *The Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., Leiden ve Londra 1960, mad. "Ka'b al-Ahğbâr" (M. Schmitz); İbnü'l-İmâd, (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*, Kahire 1350-1, 1:40:str.11'den naklen. En geç tarih genellikle 34/654 olarak verilmiştir. (Halife b. Hayyât (ö. 240/845) *Tabakât*, ed. S. Zakkâr, Dimeşk 1966, 788, no. 2,895'te bulunan 62 veya 63 tarihleri, muhtemelen yanlış bir okumadan kaynaklanmıştır.)

⁵⁷ Bu örnekte dış etkenlerle yapılan fiten tarihlendirmesinin, İftihâr Zamân, *The evolution of a hadith*, 138-9'da analiz edilen çıkmazı nasıl çözüme kavuşturduğuna dikkat ediniz.

görülebileceği gibi, –Eğer müşterek ravi terimi bu duruma doğru bir şekilde uyarlanabilirse– söz konusu isnadda net şekilde bir değil iki müşterek ravi vardır.

Bir tarafta İbn Lehî'a (ö. 174/790) Mısır isnadının müşterek ravisiyken diğer tarafta Artâh b. Münzir (ö. 163/779-80) aynı rolü Suriye isnadında üstlenmektedir.⁵⁸ Böyle bir durumda ilgili hadisin tek bir kaynağa sahip olduğuna inanmak güçtür. Öyleyse müşterek ravi metodunun bu hususu göstermekte başarısız olduğu açıktır.⁵⁹

İkinci husus şudur: Schacht'ın görüşüne göre müşterek ravi bize, ilgili hadisin kökenini, rivayetin yayıldığı veya en azından ondan daha geç bir dönemde bulmayı sağlayacaktır. Bu bakımdan sözü geçen hadisin dıştan tarihlendirmesi, Schacht'ın yöntemi açısından rahatsız edici derecede erkendir.⁶⁰ Netice itibarıyla bu hadisin 120/738 yılı kadar geç bir tarihte ortaya çıktığını söylemek ve isnadlardaki iki müşterek ravinin (İbn Lehi'a (ö. 174) ve Artah (ö. 163)) genç bir uydurması olduğunu varsaymamız gerekir.

III. İbn Zübeyr ve Mehdi

On yıldan uzun bir süre önce yayımlanmış bir makalede⁶¹ Wilferd Madelung, kanonik eserlerden (Kütüb-i Sitte) biri olan Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 275/889)⁶² *Sünen'*inde yer alan aşağıdaki rivayete dikkat çekmiştir:

⁵⁸ Aynı çifti içeren benzer bir model için bk., Madelung, "The Sufyānī", 30.

⁵⁹ Burada başka bir Schacht teorisi olan *isnâd*ların yayılışıyla karşı karşıya olmamız pek mümkün değildir. İbn Lehî'a'nın rolünü tartışırken Madelung şu yorumu yapıyor: "İbn Lehî'a, uydurmalarında bilinen kıyamet temalarının, imgelerin ve terimlerinin daha kolay geçmelerini sağlamak için Artâh ile aynı tekniği kullanmıştır" (Madelung, "The Sufyānī", 31). Ardından ekler: "İbn Lehî'a'nın bu sahtecilik faaliyetindeki başlıca motivasyonu, şikâyetçi olduğu veya desteklemek istediği herhangi bir hususa işaret etmekten ziyade hadis alanında ortaya atılan herhangi bir konuda birbirlerinin benzeri rivayetleri sunmak gibi görünüyor (a.g.e., 32). Diğer bir deyişle Madelung, İbn Lehî'a'nın isnadların yayılmasına müdahil olduğunu düşünmektedir.

⁶⁰ İbn Lehî'a'nın doğum tarihi 96/714 ya da 97/715 olarak verilmiştir. (bk., Houry, 'Abd Allāh ibn Lehī'a, 9-11). (İbn Hacer'in bu soru hakkındaki tartışmasında (*Tehzīb*, 5:377:str.7) yer alan hileli 70 tarihi, bu metin İbn Hacer'in kitabının benzer bir modeli olan eser (Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzībū'l-Kemâl*, ed. B. 'A. Ma'rûf, Beyrut 1985, 15:499:str.2) ile karşılaştırıldığında görülecektir ki yazımsal bozulmanın bir sonucudur). Bildiğim kadarıyla, kaynaklarımız Artah b. Münzir için doğum tarihi vermiyor. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in saltanatı döneminde (99-101/717-20) bir yetişkin olduğu anlaşılıyor; çünkü ona maaş ödemiştir ve ona genç adam (*fata*) şeklinde hitap etmiştir (İbn Manzûr (ö.711/1311), *Muhtaşaru Târihi Dimeşk*, ed. R. al-Nahhâs vd., Dimeşk 1984-90, 4:235:str.18, ve krş. a.g.e., 236:str.9; bu referansı Amikam Elad'a borçluyum).

⁶¹ W. Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi", *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981)

⁶² Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünen*, ed. 'I. 'U. al-Da'âs ve 'A. al-Sayyid, Hims 1969-74, 4:475-6, no. 4,287-8'de bulunan metin ve aktarımlar hakkında daha fazla ayrıntıyla birlikte. Madelung'ın

RTEÜFD

“Halifenin vefatından sonra ihtilaflar (kargaşa) ortaya çıkacak. Medine’den bir adam kaçarak Mekke’ye gelecek, ardından Mekke ehlinde insanlar ona gelerek istemediği halde onu (bulduğu yerden) çıkaracak ve Makam-ı İbrahim ile Rükun arasında ona biat edecekler. Bunun üzerine Şam ehlinde bir birlik gönderilecek ve bunlar Mekke ile Medine arasında yer alan Beydâ’da⁶³ yere batırılacaklar. İnsanlar bunu gördüğü zaman Şam’ın abdâlları (salihleri) ve Irak’tan birlikler de gelip o kişiye biat edecekler.

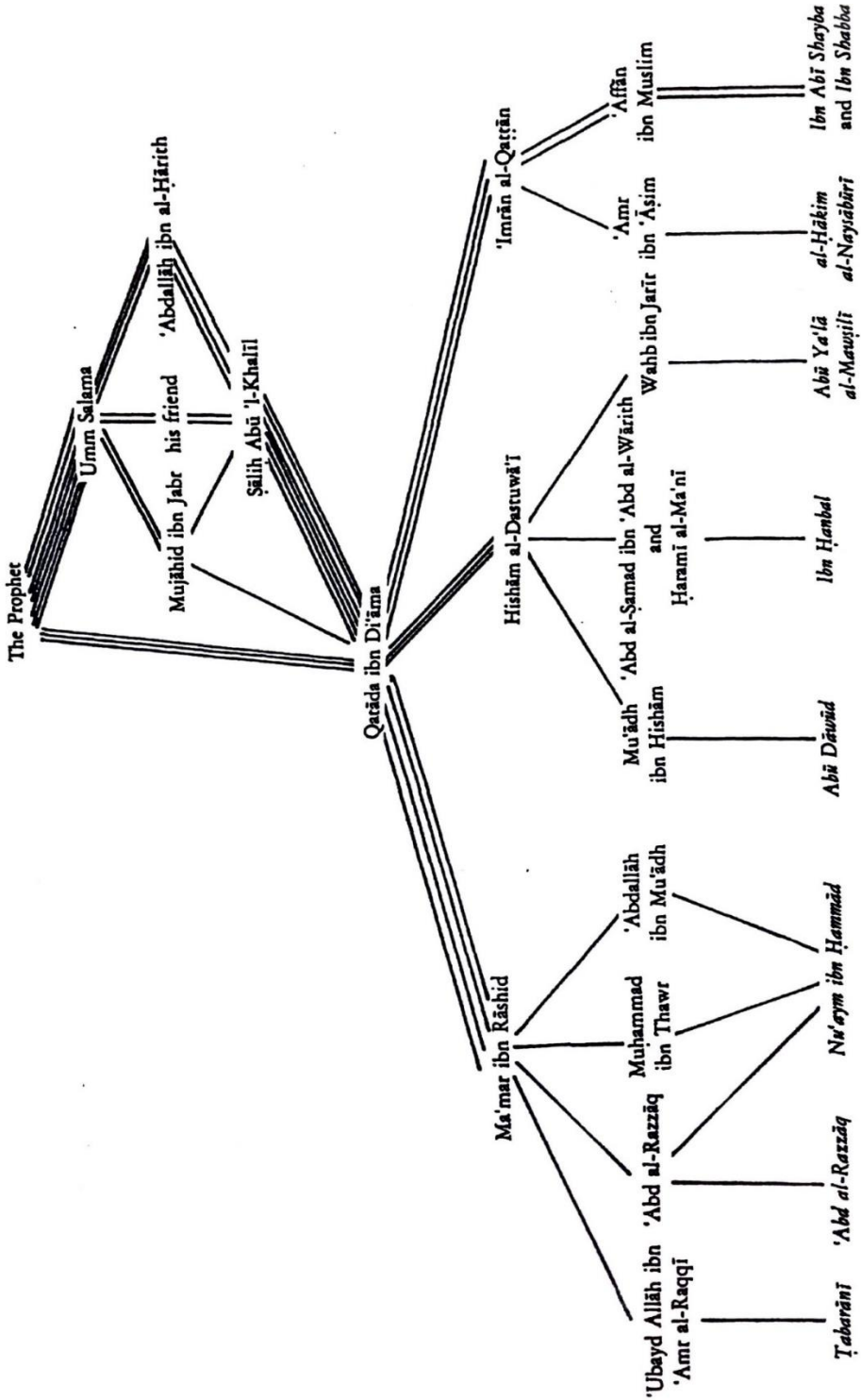
Ardından dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli bir adam (Süfyânî) çıkararak onların üzerine ordu gönderecek ve bunlar da hezimete uğrıtılacak. Bu, Kelb kabilesinin bir seferi olacak ve Kelb’in ganimetine şahit olmayanlar hüsrân içinde olacak. Bu kişi, malları

belirttiği gibi (Madelung, “‘Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdi”, 291:1 numaralı dipnot) bu hadis İbn Hanbel’in *Müsned*’inde de bulunur (İbn Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, Bûlâk 1313, 6:316:str.18). Buna ek olarak bu rivayet aşağıdaki kaynaklarda da yer alır: Abdürrezzâk (ö. 211/827), *Muşannef*, ed. H. A’zamî, Beyrut 1970-2, 11:371, no. 20,769; *Fiten*, vrk. 90a.8, 94a.14, 95a.15, 98b.12, 103a.19 (yalnızca alıntılar); İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), *Muşannef*, ed. K. Y. el-Hût, Beyrut 1989, 7:460, no. 37,223; İbn Şebbe (ö.262/876), *Târîhu’l-Medîne*, ed. F. M. Şeltut, Beyrut 1990, 309:str.3; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî (ö. 307/919-920) *Müsned*, ed. H. S. Asad, Dimeşk ve Beyrut 1984-8, 12:369-10, no. 6,940; Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu’cemü’l-kebir*, ed. H. ‘A. es-Selefi, Bağdad 1978, 23:390-1, no. 931; Hâkim en-Neysâbüri, *Müstedrek*, 4:431:str.12. Bu hadisin birkaç versiyonu İbn ‘Asâkir (ö. 571/1176), *Ta’rîhu Medîneti Dimeşk*, Dimeşk 1951, 1:280-2’de ve diğer benzer kaynaklarda bulunmaktadır. Aşağıdaki 63. notta tartışılan nokta dışında Madelung tarafından verilen çeviriyi (Madelung, “‘Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdi”, 291) takip etmekteyim. Ayrıca Taberânî’deki versiyonun, söz konusu hadisin kahramanını bir Hâşimî olarak tanımlamada benzersiz olduğu not edilebilir.

⁶³ Madelung burada *bi’l-Beydâ* ifadesini çöl gibi resmediyor (*Encyclopaedia of İslam*, 2. ed., mad. “Mahdi”, 1232:süt.1 içinde yapmış olduğu gibi). Bu yorum filolojik olarak mümkündür (bk. E. W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Londra 1863-93, 281:süt.3), ayrıca “yere batırılacaklar” (*khasf*) atfının yer aldığı diğer hadislerdeki *bi-baydâ min al-arâ* ifadesinden de destek alır (bk. Madelung, “‘Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdi”, 294-5, Müslim’in *Şahîh*’indeki bu türden birkaç rivayetin tercümesi). Fakat yalnızca böyle bir hadisin ravisi, *Beydâ bi’l-Medîne* (Müslim, *Şahîh*, İstanbul 1329-33, 8:167:str.4) ifadesiyle tanımladığı bu bölgeyi, Medîne yakınında olduğu kanıtlanmış olan Beydâ bölgesi ile özdeşleştirmeyi amaçlar (Madelung, “‘Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdi”, 294:8 numaralı dipnot). Bu konu hakkında örneğin bk., Abdürrezzak, *Muşannef*, 1:228:str.3, no. 880; Vâkîdî (ö. 207/823), *Megâzî*, ed. M. Jones, Londra 1966, 574:str.11, 733:str.18, 734:str.1, 801:str.11; İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, 308-10; İbn Cübeyr (ö. 614/1229), *Rihle*, ed. W. Wright ve M. J. De Goeje, Leiden ve Londra 1907, 189:str.2; Yâkût (ö. 626/1229), *Mu’cemü’l-buldân*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, 1:782:str.6 (Mekke’ye Medine’den daha yakın olduğu ifadesi burada bir yazım hatası olduğuna işaret etmektedir, krş. Zü’l-Huleyfe atfı); Firûzâbâdî (817/1415), *el-Megânimü’l-mütâbe fi me’alimi Tâbe*, ed. H. el-Câsir, Riyad 1969, 67:str.6; Fâsî (ö. 832/1429), *Şifâ u’l-gârâm*, F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Leipzig 1857-61 ile birlikte, 2:281:str.1 (İlhan Ebû Sa’îd tarafından 730/1330 yılında hac sebebiyle gönderilen filin ölümünün hesabı hakkında); Semhûdî (ö. 911/1506), *Vefâ u’l-vefâ*, Kahire 1326, 2:163:str.23, 164:str.16, Beydâ’ya hasredilmiş giriş, a.g.e., 267:str.24 (“yere batırılacaklar” ifadesi içeren hadislerden alıntılar oradadır). Bu bölge hadisimizin bağlamına çok iyi uymaktadır.

insanlar arasında taksim edecek ve onları Peygamber'in sünnetine göre yönetecek. İslam yeryüzüne hakim olacak. Yedi sene (bazı rivayetlerde dokuz sene) daha yaşadıktan sonra vefat edecek ve Müslümanlar onun cenaze namazını kılacak."

KTEÜİFD



Şekil 3: İbnü'z-Zübeyr ve Mehdi'ye İlişkin Rivayetin İsnad Şeması

Görüldüğü gibi bu hadiste ne İkinci İç Savaş'ın muhalif halifesi olan ve 73/692 yılında hükümdarlığı sona eren İbnü'z-Zübeyr'e ne de Mehdi'ye herhangi bir atıf vardır. Fakat yine de şaşırtıcı olan, bu hadisin ilgili kişilerin kariyerlerini açıkça birbirlerine dayandırıyor olmasıdır. Madelung'ın iddia ettiği gibi bu rivayet, İkinci İç Savaş'ın politik koşulları altında İbnü'z-Zübeyr'in bir destekçisi tarafından uydurulmuş olmalıdır.⁶⁴ Eğer bu iddiayı kabul edersek çok erken tarihli bir rivayete sahip olduğumuz ortaya çıkar.⁶⁵ Ek'te tartışma konusu yapacağım bazı problemlere rağmen bu iddianın kabul edilmemesi zor gözükmemektedir.

Eğer bu dışsal / harici tarihlendirme doğruysa bunların, soruşturduğumuz Schachtçı yöntemlerin geçerliliği konusuna etkisi nasıl olacaktır? Şekil 3'te bu hadisin isnadlarını bildiğim şekliyle şema haline getirdim.⁶⁶

Her zamanki gibi Schacht yine bazı noktalarda iyi iş çıkarıyor. Bu hadisin Peygamber'e atfedilmesi, seküler bir tarih anlayışına göre hatalıdır. Aynı şekilde hadisin versiyonları arasında, Katâde b. Di'âme'nin (ö. 117/735-6) aracısız bir şekilde doğrudan Peygamber'den naklettiği mürsel biçimlerin olması,⁶⁷ hadisin erken bir döneme aidiyetine uygundur.

Ancak diğer açılardan meydana gelen sonuçlar, bu iddiayı daha az desteklemektedir. Çünkü bu dış tarihlendirme Schacht'ın, en erken ahkâm

⁶⁴ Sonraki bir makalede kendi pozisyonunun özetini alıntılar için: "Hadis ... Abdullah b. Zübeyr, uydurmadaki amaçlarını daha da ileri götürmek niyetindeydi." (Madelung, "The Sufyānī", 10). Daha da özel olarak Madelung, Abdullah b. el-Hâris'in (ö. 83/702-3) bu hadisi kesinlikle 64/684 senesinde Basra valisi iken uydurduğuna inanmaktadır. Bu makalenin Ek'inde bu konuya tekrar döneceğim.

⁶⁵ Ancak bu tarih, özellikle erken bir dönem sayılmaz. İkinci İç Savaş döneminden kaldığı çok belirgin olan rivayetler, Lawrance I. Conrad tarafından yakında *Der Islam* dergisinde yayımlanacak olan "Portents of the Hour: hadîth and history in the first century A. H." başlıklı makalede tartışılmaktadır.

⁶⁶ Ebû Dâvud tarafından metinsiz olarak aktarılan iki *isnâd*î dâhil etmedim. Katâde'den bunu aktaranlar arasında Hümâm b. Yahyâ (ö. 163/779-10) vardır ve *isnâd* Katâde üzerinden verilmemiştir (Ebû Dâvud, *Sünen*, no. 4,287). Diğeri ise *isnâd*ın *Müstedrek*'teki versiyonuna oldukça yakındır (Ebû Dâvud, *Sünen*, no.4,288, bk. aşağıdaki 89 numaralı dipnot). Aynı zamanda hadisin Taberânî'deki versiyonunun sonunda bulunan ve Kûfân Leys'in [ibn Ebî Süleym] (ö. 143/760-1) Mücâhid'den aldığı aktarımı da bir kenara bırakıyorum. Parçalar halinde ayrılmış oldukları halde *Fiten* versiyonlarını dâhil ettim; burada Abdürrezzâk'ın yanında zikredilen iki ravi de San'ânî künyelidir.

⁶⁷ Bunlar Abdürrezzâk'ın *Muşannef*'indeki *Fiten* bölümünde yer alan versiyonlardır. Ancak buradaki formülasyonlar değişebiliyor. Örneğin *Muşannef*'te Abdürrezzâk tarafından verilen varyantta, *yarfa'uhu ilâ'l-nabî* (yani Katâde burada hadisi Peygamber'e nisbet eder) ifadesini görürken Nu'aym'ın aktardığı tarihlerden birinde Katâde'yi, *beğâni* sözünü kullanırken buluyoruz (*Fiten*, vrk. 103a. 19).

KTEÜİFD

hadislerinin yaklaşık 100/718-9 yıllarında ortaya çıktığı görüşü ile çelişir. Burada yapabileceğimizin en iyisi, fiten rivayetlerini daha farklı bir konumda değerlendirmektir.⁶⁸ Ayrıca Schacht'a ait Peygamber'e atfedilen hadislerin daha geç ortaya çıktığı görüşü de -bu hadisin dış tarihlendirmesiyle- örtüşmemektedir. Zira elimizdeki hadisin Peygamber'den başkasına atfedilmediği açıktır. Elbette bu rivayetin köken itibarıyla peygamber ait olmadığı ve isnadının daha sonraki bir aşamada geriye doğru büyüdüğü iddia edilebilir. Ancak bu durumda da Peygamber'e yapılan atıflar, hadislerin tarihlendirilmesi konusunda bir ölçüt olmaktan çıkar.

Sonuç olarak Schacht'ın müşterek ravi metodunun pek de iyi bir performans sağladığı söylenemez. Şekilde de görüldüğü gibi burada Schacht'ın metoduyla bütünüyle zıtlık arz eden mükemmel bir örnek karşımıza çıkmaktadır: Bütün isnadlar Katâde b. Di'ame'de birleşmektedir. Şu hâlde Schachtçı prensiplere göre burada hadisi uyduran kişi bizzat Katâde b. Di'ame ya da onun çağdaşı veya daha sonraki dönemden bir ravi olması gerekir. (Katâde b. Di'ame tâbi'ün neslinden olduğu için bu son ihtimal makul değildir.) Ancak biyografik kaynaklara güvenilirse bu hadisin uydurulduğu tarih, İbnü'z-Zübeyr zamanında çocuk yaşta olan Katâde b. Di'ame'den daha öncedir.⁶⁹ Burada yapılabileceğimiz en iyi çıkarım, Katâde'nin bu hadisi genç yaştaiken olaydan hemen sonra uydurmuş olduğudur ki bu varsayımların hiçbiri de ilgi çekici değildir.⁷⁰

SONUÇ

Schacht'ın yöntemlerinin geçerliliğini test etmeye yönelik girişmiş olduğum bu üç denemenin sonuçlarını, bu yöntemleri dış sebeplerden hareketle fiten rivayetlerine uygulayarak sundum. Bu girişim, sadece ufak bir örnek mahiyetindedir; ama yine de bu geçici sonuçları özetlemeye değer. Gördüğümüz gibi fiten rivayetlerinin tarihlendirilmesi, umulduğu kadar açık ve kesin değildir. En azından yola çıktığımız iyimser yaklaşım, kişiyi bunu ummaya yöneltebilirdi. Ancak kabul etmek gerekir ki en iyi şartlarda bile fiten, aktif bir alan olmamıştır ve muhtemelen fiten alanına dair tarihsel gerçekler, aktarım yoluyla gelmenin

⁶⁸ Krş. yukarıdaki 16 numaralı dipnot. Jyunboll'ün kronolojisini genel olarak hadisin evrimi için kullanırsak boşluk daha da daralır (bk. yukarıdaki 4 numaralı dipnot).

⁶⁹ Doğum tarihi 61/680-1 olarak verilmiştir (İbn Hacer, *Tehzîb*, 8:355:str.6).

⁷⁰ İkincisi, herhangi bir fiten hadisi için hiçbir son tarih saptanamayacağına dair yıkıcı bir ima içermektedir.

dezavantajları sebebiyle daha da gizlenmiş olmalıdır. Bu bağlamda kendimizi gülünç duruma düşürebilecek yeni bir alan bulmuş olduğumuz söylenebilir. Yine de bu tarihlendirmelerimiz, hem bu türün genel değerlendirmelerine hem de ilerlediğimiz yol boyunca karşılaştığımız spesifik problemlere karşı hala bir miktar inanç taşımaktadır; ancak bu makalede benimsenmiş olan yöntemi tamamen göz ardı etmek abes olurdu.⁷¹ Buna rağmen Schacht'ın tarihlendirme metotları ile buradaki üç rivayeti dış sebeplerle tarihlendirmenin meydana getirdiği sonuçların örtüşmüyor olması hala önemini korumaktadır.

Elbette bu durum, bütün bulgularımızın Schacht'ın görüşlerine aykırı olduğunu göstermez. Yine bu bulgular, Schacht'ın ilk otoritelere yapılan atıflara karşı olan şüpheciliğini tehlikeye atmaz; nitekim incelediğimiz kehanetlerin atfedildiği kişilerin neredeyse tamamı, esasen bu kehanetleri gerçekleştiremezdi.⁷² Diğer taraftan Schacht'ın, hukuki hadisler için belirlemiş olduğu en erken tarihin 100/718-9 olması, bizim incelediğimiz üçüncü rivayetle örtüşmemektedir. “*İsnād* ne kadar sağlam olursa uydurulma tarihi de o kadar geç olur” prensibine ilişkin sonuçlarımız ise karışıktır. *İrsāl*in dağılımı tam olması gerektiği gibidir; nitekim irsâl, geç bir döneme tarihlendirilen ilk asır rivayetlerinde çok az yer alırken erken döneme tarihlendirilen ikinci ve üçüncü asır rivayetlerinde çok fazla bulunur.⁷³ Diğer yandan bu tabakalaşmanın dönüşümünü de olması gerektiği gibi bulamamaktayız. Zira bütün isnadlarında sadece Peygamber'e atfedilen üçüncü hadis, en erken tarihlendirmeye sahipken Peygamber'e hiçbir şekilde atfedilmeyen birinci rivayetimiz, en geç tarihlendirilen nakil olmuştur. Son olarak müşterek ravi

⁷¹ Aslında bunun, Schacht'ın fikirleri dışındaki ekollerde de uygulanabileceğini önermekteyim. Çünkü Motzki, otantik olmayan hadislerin, isnadlarından ortaya çıkarmalarını beklediği özellikleri sık sık dile getirmekte ve üzerinde çalıştığı malzemede bu tür özelliklerin olmamasını, bunların otantik olup olmadığını da gündeme getirerek tartışmaktadır (örneğin bk. Motkzi'nin makalesi, “*The Musannef of 'Abd al-Razzāq*, 3 birçok yerde daha). Onun yöntemi, otantik olmayan materyalin nasıl olması gerektiğine dair varsayıma dayalı fikrinde haklı olup olmadığını değerlendirme konusunda kilit bir sorudur. Onun çalışması, hiç şüphesiz bu konuda bazı ön tartışmalara haklı olarak yol açacaktır. Ancak onun yöntemlerinin kritik testi, aslında gerçek olmadığını bildiğimiz fiten malzemelerinin, söz konusu özellikleri taşıyıp taşımadığını belirlemek olacaktır.

⁷² Bu, elbette Schacht'ın şüpheciliğinin genel bir kabulü sayılmaz; çünkü fiten rivayetlerinin hatalı bir şekilde nisbet edildiğine yönelik güçlü bir varsayım vardır. Dahası ele aldığımız rivayetlerin sadece üçüncüsü kanonik eserlerde yer alıyor.

⁷³ Üçüncü rivayette diğerlerine göre daha fazlasını bekleyebildik; çünkü açık ara farkla en erken tarihli olanıdır.

yönteminin kötü bir performans gösterdiği söylenmeli; çünkü ilk rivayet çok erken dönemde, ikinci ve üçüncü rivayetler çok geç ortaya çıkmıştır.⁷⁴

Bunlar, Schacht'ın yöntemlerini çürütmek için elbette yeterli argümanlar değildir ve genel olarak daha kabul edilebilir sonuçlar elde etmek amacıyla çeşitli açılardan müdahalede bulunarak işleri yeniden yoluna koymak mümkündür. Fakat bu tam anlamıyla bizim uzak durmaya çalıştığımız bir iş. Buradan hareketle itiraf etmeliyim ki benim bulgularımda Schacht okulunda bir yer edinmeyi teşvik edecek hiçbir şey yoktur.

Bir kez daha "Schacht kalesi" politikasını benimsemekle ve Schacht'ın yöntemlerini, dış tarihlendirme olasılıklarının oldukça az bulunduğu hukuki hadislere hasretmekle kazanılacak çok az şey olduğunu ifade etmek gerekir. Hadislerin tarihlendirilmesi konusunda Schacht'ın ilminin en büyük değeri kendisinin, ayakta kalması veya çürütülmesi gereken ilkelere sahip olmasıdır ve bu ilkeleri belli kanıtlarla yüzleşmekten korumak ne bize ne de bu prensiplere hiçbir şey kazandırmaz.

Ancak belki de bu, sözü edilen konu hakkında abartılı bir açıklamadır. Zira erken dönem İslami rivayetlerle ilgili çalışmalarda en önemli nokta, tüm araştırmacıların her durumdan kolayca sıyrılabilmesidir.

EK

Yukarıda da söz edildiği gibi Madelung, burada ele aldığımız üçüncü hadisin 64/684 yılında Basra valisi olan Abdullah b. el-Hâris (ö. 83/702-3) tarafından uydurulduğunu iddia eder.⁷⁵ Bu, böyle erken bir rivayetin tarihini ve kaynağını son derece kesin bir şekilde belirlemektir⁷⁶ ve çok titiz bir incelemeyi gerektirir. Aksi bir görüş, erken bir dönemde aktarımı yapılan hadislerin bize orijinal halleriyle ulaşmasının beklenemeyeceğine yöneliktir; beklense bile elimizdeki fiten rivayetlerinden oluşan bu birleşim kümesinin, yakın zamanlarda ortaya çıkan ve

⁷⁴ Müşterek ravilerin varlığının bir anlamı olması gerektiğini savunan bu makaleyi eleştirenlere sempati duyuyorum; ama ne anlama geldiğini biliyormuş gibi yapmadığımı da dile getirmek isterim.

⁷⁵ Madelung, "Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdi", 292-3; Abdullah b. el-Hâris'in kariyeri için bk. a.g.e., 297-305.

⁷⁶ Ek olarak diğer bir ilgi de rivayetin bir dizi önemli olguyu tasdik etmesidir: Hadislerin sahteciliği, Peygamber'e atfetmeleri, Mehdi ile ilgili daha sonraki inançların kaynağı ve Sufyânî'den bahsetmemek (Dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli adam ile eskatolojik bir figür olan Sufyânî arasındaki ilişki için bk. Madelung, "Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdi", 292, ve a.mlf., "The Sufyânî", 10, 47).

antik bir birlik kadar karmaşık olan döküntülerden meydana gelmesi muhtemeldir. Ayrıca bu hadis metinlerinin ilişkilendirildikleri *isnâd*ın da az çok rastlantısal olması ihtimal dâhilindedir. O halde bu işin hakikati nedir? Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla ait mevcut kaynaklarımız, Abdullah b. el-Hâris'in 64/684 yılında söylemiş olduğu sözleri bizim için gerçek haliyle korumakta mıdır? Yoksa sadece geleneksel tema ve şablonların dönüp dolaşan sisini mi bize sunmaktadır?

Madelung'ın, söz konusu hadis karşısındaki pozisyonunda birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bu zorluklara ilgili hadisin içeriğinden başlayabiliriz. Zira Madelung'ın tarihlendirmesi, I. Yezid'in ölümü sonucunda ona ait sefer kuvvetlerinin 64/684 yılında Mekke'den ayrılmasından sonraki hafızadan hayal gücüne geçiş olgusuna dayanır. Bu bağlamda iki itiraz gündeme gelir:

Birincisi Yezid tarafından gönderilmiş olan Suriye sefer kuvvetleriyle ilgilidir. Tarihsel olarak bu kuvvetler, Mekke'ye ulaşmış bu şehri kuşatmış; ardından Yezid'in ölüm haberini aldıktan sonra Suriye'ye geri dönmüştür. Ancak yukarıdaki hadiste zikredilen ilk Suriye seferi kuvvetleri -ki Madelung, bu kuvvetlerin Yezid tarafından gönderildiğini ifade etmektedir- Mekke'ye kesinlikle ulaşmamıştır; hatta Medine'nin hemen güneyinde yer alan Beydâ' denen yerde "yere batırılmışlardır". Söz konusu dönemdeki bir hadis uydurmacısı, esasında bu tutarsızlığın farkındaysa bile yakın geçmişini kendi çıkarları doğrultusunda kullanıyor demektir.⁷⁷ Bu uydurmacının böyle bir şeyi yapması mümkündür; ancak böyle olursa geçmişini kendi çıkarlarına göre değiştiren bir uydurmacı ile geleceğe yönelik hadis icat eden uydurmacının arasını ayırmamız mümkün olmaz.⁷⁸

İkinci itiraz noktası, hadisteki grafiksel bir karmaşayı çağrıştıran saltanat süresinden -yedi ya da dokuz yıl- kaynaklanmaktadır.⁷⁹ Burada dokuz rakamının orijinal olma ihtimali bile vardır. Çünkü edebiyat kaynaklarına göre İbnü'z-

⁷⁷ Bu Madelung'ın, sorunun çözümünü aradığı gidişattır ("Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi", 296-7).

⁷⁸ Alternatif olarak bu metodolojik özgürlüğü almaya hazır değilsek eğer rivayetin Yezid'in ölümünden önce ve sefer gücünün Medine'yi geçmeden önce (ya da daha doğrusu, bu gerçekler uydurmacı kişi tarafından öğrenilmeden önce) uydurulduğunu ileri sürmeliyiz. Ancak böyle düşünürsek uydurmacı kişinin, dayıları Kelb'den olan Kureyşli adamı *öngörmesi* belirsiz bir durum haline geliyor; çünkü annesi Kelbiyye'den olan tek Emevi halifesi Yezid'in (bk. İbn Hazm (ö.456/1064), *Ümmühâtü'l-hulefâ*, ed. S. el-Müneccid, Beyrut 1980, 14-18, no. 7-21) kendisi zaten böyle bir rolü üstlenmektedir.

⁷⁹ Taberânî'deki varyanta göre "yedi veya altı yıl" dır.

KTEÜFD

Zübeyr'in (64-73/684-92)⁸⁰ halifeliğinin süresi dokuz yıldır. Bu ise 64/684 yılında tahmin edilmesi zor bir gerçektir. Buna göre ilgili hadisin, İbnü'z-Zübeyr'in ölümünü daha geç bir tarihe ait olduğunu göstermesi ve bu hadisi uyduran kişinin de geçmişine karşı oldukça pervasız biri olduğunu kabul etmemiz gerekecek. Böyle bir durumda yine hafıza ve fantezi arasındaki ayrım bulanıklaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalacak. Ancak bu sefer nümizmatik kanıtlara başvurarak bu ikilemden kurtulabiliriz: Bu durum, İbnü'z-Zübeyr yönetiminin 62/682'de veya bir önceki yılda başladığını; dolayısıyla söz konusu hadisin bazı metinlerinde zikredildiği gibi İbnü'z-Zübeyr'in dokuz yılı aşkın bir saltanatının olduğunu ima etmektedir.⁸¹

Bu türden tali problemlere sahip olsak bile ilgili hadisin bütünlüğüne yönelik varsayımları göz ardı ederek yine de bu sorunlardan tamamen kurtulabiliriz. Zira rivayetin bazı kısımları diğerlerinden daha önce gelmiş olabilir. Fakat bu durumun pek de arzulanmayan bir anlamı vardır; böyle bir durumda hadisin bir kısmının erken tarihli olmasından dolayı diğer kısımlarının da erken tarihli olacağını artık söyleyemeyiz. Söz konusu hadiste geçen "dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli motifi" bu konuya iyi bir örnek teşkil eder: Bu kısım daha sonraki bir tarihte eklenmiş olabilir. Ancak bu durumda da Süfyânî olarak bilinen figürü yansıtan bir kanıtımızın olmadığını görürüz. Üstelik bu olayın gerçekten meydana geldiğinden şüphelenmek için yeteri kadar sebep var. Bahsi geçen pasaj,⁸² bağlama zarar vermeksizin hadis metninden atılmış olabilir, ki bu da ilgili hadiste kast edilen seferin, ilk Suriye seferinin ikincisi olduğunu farz etmek kadar gereksizdir. Daha da önemlisi, bu hadisin ilk kaynağımızda yer alan versiyonunun, sözü geçen pasajdan yoksun olmasıdır (Aynı zamanda Peygamber'in *sünnetine* de atıf yapılmaktadır).⁸³ Ancak *isnâd*ların yayılabildiğine inanan herkes için bunun mu yoksa tam versiyonun mu daha eski tarihli olduğunu bilmenin imkânı yoktur.⁸⁴

⁸⁰ Edebi kaynaklara göre İbnü'z-Zübeyr'in halifeliğinin başladığı tarih için bk. G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Wiesbaden 1982, 57.

⁸¹ A.g.e., 85-6 ve krş. Rotter'ın çalışmasında yaptığı incelemeleri (*Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, 47 (1984), 553) hakkındaki G. R. Hawting'in yorumları.

⁸² "Ardından Kureyşli bir adam" ifadesinden "Kelb'in ganimetleri" tabirine kadarki kısım.

⁸³ Abdürrezzak'ta yer alan versiyon. (Bu versiyona yapılan tam isnatlar ve diğer versiyonlar için bk. Yukarıdaki 62 numaralı dipnot.)

⁸⁴ *İsnâd*ların yayılma eğilimi olmasaydı, söz konusu metnin Katâde tarafından nakledildiğine dair üç ayrı tanışımız olacaktı ve bu metnin Abdürrezzak'taki versiyonda yer almayışının da muhtemelen tali bir

Madelung'ın bu hadise dair yaptığı *isnâd* analizine yönelik de bazı itirazlar yöneltilebilir. Medalung'ın argümanındaki en kritik nokta müşterek ravinin Abdulah b. el-Hâris olarak belirlenmesidir. Şekil 3'te şematize edildiği gibi bu hadisin *isnâd*larından görülecektir ki Abdullah b. el-Hâris, hiçbir şekilde merkezi bir konumda değildir. Bunu belirlemek için eski kaynaklarımızda yer alan inkitâya uğramış isnadlar⁸⁵ ile diğer versiyonların tam isnadları⁸⁶ arasında bir seçim yapmamız gerekir. Ancak hangi versiyonun daha eski tarihli olduğunu bilmenin bir yolu yoktur; diğer taraftan Schachtçi yaklaşıma göre, *irsâli* gösteren isnad en erken tarihlidir; diğerleri ise irsâl yapılan isnadı iyileştirmeye yönelik girişimlerdir.⁸⁷ İkinci olarak dikkatimizi tam *isnâd*larla sınırlandırırsak buradan anlaşılır ki Ebu Halîl'den hadisi aktaran kimse, isimsiz bırakılmayan kaynaklarda,⁸⁸ Abdullah b. el-Hâris⁸⁹ veya Mücâhid b. Cebir⁹⁰ (ö.104/722-3) olarak tanımlanmıştır. Eğer bu dönemde bir müşterek ravi arıyorsak bunlardan yalnızca birini seçmemiz gerekiyor ve yine yapacağımız bu seçim keyfi bir karar olacak gibi görünüyor. Son olarak Abdullah b. el-Hâris'in başka bir yerde⁹¹ Emevi yanlısı bir fiten hadisi aktarmasının da biraz utanç verici olduğu itiraf edilmelidir.

Hadisin metin ve *isnâd*larını bir araya getirirken Abdullah b. el-Hâris'ten nakledilen senedlerin metinlerine⁹² de değinmekte fayda vardır. Abdullah b. el-Hâris'in sözleri hemen hemen şu şekilde olmalıdır:

eksiklikten kaynaklandığı sonucuna varacaktık. (Madelung'un İbn Lehî'a ile alakalı yaptığı tartışma, *isnâd*ların yayılabileceğine inandığını gösteriyor. bk. yukarıdaki 59 numaralı dipnot.)

⁸⁵ Bk. yukarıdaki 67 numaralı dipnot.

⁸⁶ Bunlar Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) aktarıp Taberânî'nin kitabına aldığı; Hişâm ed-Destüvâ'î'nin (ö.153/770) nakledip Ebû Dâvud'un İbn Hanbel'in ve Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin eserlerine aldığı; İmrân el-Kattân'ın (kimden naklettiğini görmek için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 8:130-2) aktarıp İbn Ebî Şeybe, İbn Şebbe'nin kitaplarına ve Hâkim'in *Müstedrek*'ine yazdığı rivayetlerdir. Taberânî'deki varyantta Sâlih b. Ebî'l-Halîl atlanmaktadır.

⁸⁷ Yine de eğer birisi *isnâd*ların yayılışını kabul etmezse *mürsel* olmayan tariklerin orijinal olduklarını iddia edebilir.

⁸⁸ Ebû Dâvud ve İbn Hanbel versiyonlarında olduğu gibi.

⁸⁹ Bu kişinin ismi İbn Ebî Şeybe, İbn Şebbe ve Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçer. Ebû Dâvud, buna çok yakın bir *isnâd* zikreder; fakat onunla birlikte olması gereken metne yer vermez (*Sünen*, no. 4,288; *isnâd* burada *Müstedrek*'teki tarihte de yer alan Amr b. Âsım el-Kilâbî'de (ö. 213/828-9) birleşir).

⁹⁰ Mücâhid, Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî tarihinde bulunan *isnâd*'da zikredilir ('*an sahib lahu, wa-rubbama qala*' *Salih: 'an Mujahid*).

⁹¹ *Fiten*, vrk. 102a.13.

⁹² Örneğin Madelung, İbn Ebî Şeybe, İbn Şebbe ve *Müstedrek*'teki tariklerin hiçbirini kullanmaz. Aşağıda yer alan çeviri, *Müstedrek*'teki metne dayanmaktadır. (Birbirleriyle hemen hemen aynı içeriğe sahip

RTEÜİFD

“Bedir ehlinde olanların sayısı kadar bir grup kişi, Rükun ile Makâm arasında cemaatimden bir adama biat edecekler. Iraklı gruplar ve Şam’dan salih kişiler de ona gelecekler. Suriye’den gelecek olan bir ordu onlara karşı savaş açacak ve bu ordu Beydâ’ denilen yerde yere batırılacaktır. Ardından dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli bir adam da onlara karşı savaş açacak; fakat Allah onları hezimete uğratacak.” Ardından o (Abdullah b. el-Hâris) ekledi: “O gün orada bulunmayan kişi, Kelb ganimetlerinden faydalanamayacak kişidir.”

Hadisin bu versiyonu, Bedir Savaşına yapılan atfa hiçbir anlam yüklemiyor. Ayrıca Ebû Dâvud’da yer alan hadisin başında ve sonundaki bilgilerin de birçoğu burada bulunmuyor.⁹³ Yukarıda sunulmuş olan argümanlara dönecek olursak Suriye ordusunun Medine yakınlarında bir yerde yere batırılması sorunu, hadisin bu versiyonu ile de çözülmemiş görünüyor; öte yandan yedi/dokuz yıllık hilafet dönemine burada hiçbir şekilde değinilmiyor. “Dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli motifinin” bu versiyonda bulunması, bu ifadenin hadisin metninin orijinal bir kısmı olduğuna yönelik Madelung’ın görüşünü desteklemektedir. Ancak İbnü’z-Zübeyr’in hilafetini çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren bazı detayların burada yer almamasının endişe verici olduğu da ifade edilmelidir. Bunlara rağmen bir hadise ait çeşitli tariklerin karşılaştırılması işi, rivayetlerdeki bütünlüğün, ravilerdeki günahattan korunmuşluk (*işma*) kadar nadir olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Tüm bu bilgiler ışığında söz konusu hadisi, 64/684 senesine güvenli bir şekilde tarihlendirmenin zor olduğunu ifade etmek gerekir. Öyleyse biz, bu sabit olmayan motif ve *isnaâ*ların, geç ve rastgele bir araya getirilmiş olduğu sonucuna mı varacağız? Bunu söylemek zor... Gerçek şu ki; elimizde tarihteki İbnü’z-Zübeyr karakterinin, gelecekteki Mehdi kariyerini açıkça şekillendirdiğine işaret eden

olan) İbn Ebî Şeybe ve İbn Şebbe’nin aktardığı metinler, *Müstedrek’e* göre çok sayıda farklı üslup farklılığı içeriyor; ancak bunların hiçbiri önem arz etmiyor. Üç versiyonun da tamamı İmrân el-Kattân tarafından aktarılıyor (bk. yukarıdaki 86 numaralı dipnot).

⁹³ Hadisin en başından bir halifenin ölümünden sonra ortaya çıkan ihtilafı, Medine kavminden birinin Mekke’ye kaçışını ve iradesi dışında kendisine biat edilmesi detaylarını atlamaktadır. En sonunda ise iyi hükümdarın ganimet dağıtımını, Peygamber’in sünnetine uyulmasını, İslam saltanatının yüceliğini, saltanatının süresini, ölümünü ve cenazesini görememekteyiz. Bu ise Ebû Dâvud’daki versiyonun “daha eksiksiz” (*atamm*) olduğu şeklindeki ifadesini açıklar (*Sünen*, no. 4,288).

önemli miktarda malzeme vardır. Yine de bu tür malzemelerin, Mehdî'nin vefatından sonra da varlığını sürdürebileceği makul bir tarihsel süreci tasavvur etmek zordur. Bu, Madelung'ın ulaştığı sonuca göre az bir miktar kesinlik içerse de önemli bir neticedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr. *Muşannef*. ed. H. A'zamî. Beyrut: y.y., 1970-2.
- Aguadé, Jorge. "Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de hispano-musulmanes". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976).
- Aguadé, Jorge. "La importancia del "Kitâb al-Fitan" de Nu'aym b. Hammâd para el estudio del mesianismo musulmán". Instituto Hispano-Arabe de Cultura içinde, *Actas de las Jordanas de Cultura Arabe e Islamica* (1978), Madrid: y.y., 1981.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*. Riyad: y.y., 1985.
- Cook, Michael. *Early Muslim dogma*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Necâh. *Sünen*. ed. 'I. 'U. al-Da'âs - 'A. al-Sayyid, Hims: y.y., 1969-74.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali. *Müsned*. ed. H. S. Asad. Dimeşk - Beyrut: y.y., 1984-8.
- Fâsî, Ebu't-Tayyib. *Şifâ'u'l-gârâm*. F. Wüstenfeld. *Die Chroniken der Stadt Mekka* ile birlikte, Leipzig: y.y., 1857-61.
- Fierro, Maria Isabel - Faghia, Saadia. "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre Al-Andalus". *Revista Sharq Al-Andalus*, 7 (1990).
- Fierro, Maria Isabel. "Mu'âviya b. Şalih al-Haçramî al-Hîmsî: historia y leyenda". ed. M. Marin. *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* içinde, c. 1, Madrid: y.y., 1988.
- Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir. *el-Megânimü'l-mütâbe fî me'alimi Tâbe*. ed. H. el-Câsir. Riyad: y.y., 1969.
- Grumel, Venance. *La chronologie* (= Lemerle, Paul vd. *Traité d'études byzantines*. c. 1), Paris: y.y., 1985.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Tabakât*. ed. S. Zakkâr. Dimeşk: y.y., 1966.
- Hawting, Gerald R. *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*. 47 (1984).

- İbn Abdilhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân. *Fütûh-u Mısır ve ahbâruhâ*. ed. C. C. Torrey. New Haven: y.y., 1922.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Hasan. *Ta'rîhu Medîneti Dimeşk*. Dimeşk: y.y., 1951.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn. *Rihle*. ed. W. Wright - M. J. De Goeje. Leiden - Londra: y.y., 1907.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarabad: y.y., 1360-73.
- İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), *Muşannef*, ed. K. Y. el-Hût. Beyrut: y.y., 1989.
- İbn Hacer (ö. 852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad 1325-7.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsned*. Bûlâk: y.y., 1313.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Ümmühâtü'l-hulefâ*. ed. S. el-Müneccid. Beyrut: y.y., 1980.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Muhtasarü Târihi Dimeşk*. ed. R. al-Nahhâs vd., Dimeşk 1984-90.
- İbn Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn. *Ulûmu'l-hadîs*, ed. N. Itir, Dimeşk: y.y., 1984.
- İbn Şebbe (ö.262/876), *Târîhu'l-Medîne*, ed. F. M. Şeltut. Beyrut: y.y., 1990.
- İbnü'l-'Îmâd, Ebu'l-Felâh. *Şezerâtü'z-zehab*. Kahire: y.y., 1350-1.
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. "Some isnad-analytical methods illustrated on the basic of several woman-demeaning saying from hadith literature". *Al-Qantara*, 10 (1989).
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. *Muslim tradition*, Cambridge: y.y., 1983.
- Kechichian, Joseph A. "Islamic revivalism and change in Saudi Arabia: Juhaymân al-'Utaybî's 'letters' to the Saudi people". *The Muslim Word*, 80 (1990).
- Khoury, Richard G. *'Abd Allah ibn Lahī'a (97-174/715-790)*. Wiesbaden: y.y., 1986.
- Lane, Erward William. *An Arabic-English lexion*. Londra: y.y., 1863-93.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Historie de l'Espagne musulmane*, Paris ve Leiden: y.y., 1950-3.
- Madelung, Wilfred. "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi". *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981).
- Madelung, Wilfred. "Mahdī". *Encyclopaedia of İslam*. 2. ed. Leiden ve Londra: Brill, 1960.
- Madelung, Wilfred. "New document concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Alī al-Ridā". ed. W. al-Qâdī. *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās* içinde, Beyrut: y.y., 1981.

KTEÜİFD

- Madelung, Wilfred. "The Sufyānī between tradition and history". *Studia Arabica et Islamica*, 63 (1984).
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl*. ed. B. 'A. Ma'rûf. Beyrut: y.y., 1985.
- Motzki, Harald. "The Muşannaf of 'Abd al-Razzaq al-Şan'ânî as a source of authentic *aḥādīth* of the first century A.H.". *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *Şahîh*. İstanbul: y.y., 1329-33.
- Nisâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhâyn*. Haydarabad: y.y., 1334-42.
- Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-fiten*, MS. British Library, Or. 9449.
- Rotter, Gernot. *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)*. Wiesbaden: y.y., 1982.
- Salamé, Ghassan. "Islam and politics in Saudi Arabia". *Arab Studies Quarterly*, 9 (1987).
- Schacht, Joseph. "A revaluation of Islamic traditions". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949.
- Schacht, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: y.y., 3. Basım, 1959.
- Schmitz, Markus. "Ka'b al-Aḥbâr". *The Encyclopaedia of İslam*. 2. ed. Leiden ve Londra: Brill, 1960.
- Semhûdî, Ebu'l-Hasen. *Vefâ'u'l-vefâ'*. Kahire: y.y., 1326.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. ed. H. 'A. es-Selefî. Bağdad: y.y., 1978.
- Uteybî, Cuheyman b. Seyf. *el-Fiten ve aḥbâru'l-Mehdî ve nüüzûl-u İsa aleyhisselâm ve eşrâti's-şâ'a*. ed. R. S. Ahmed. *Resâ'il Cuheyman el-Utaybî kâ'idî'l-muktehimîn li'l-Mescidi'l-Haram bi-Mekke içinde*, Kahire: y.y., 1988.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh. *Megâzî*, ed. M. Jones. Londra: y.y., 1966.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh. *Mu'cemü'l-buldân*. ed. F. Wüstenfeld. Leipzig: y.y., 1866-73.
- Zamân, İftihâr. "The evolution of a hadith: Transmission, growth and the science of rijal in a hadith of Sa'd B. Abi Waqqas". Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarabad: y.y., 1968-70.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

BOOK REVIEWS

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University
e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021, 19: 400-402

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.912604>

Zehra Bayraktar*

Turan, Süleyman-Battal, Emine (ed.). Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi. (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

Turan, Süleyman-Battal, Emine (ed.). Encyclopedia of New Religious Movements. (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

XX. yüzyılın ikinci yarısında çeşitli sebeplerle mevcut geleneksel dinlere meydan okuyarak tarih sahnesinde boy göstermeye başlayan ve yeni dini hareketler (Bundan sonra YDH olarak kısaltılacaktır.) olarak adlandırılan çok sayıda dini grup ortaya çıkmıştır. Söz konusu dini oluşumlar sahip oldukları dini inanç ve pratikler açısından araştırmacıların ilgisini çekmeye başladıkları andan itibaren çok sayıda araştırmaya da konu olmaya başlamış ve hatırı sayılır bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle bu oluşumların daha çok Batı dünyasında ortaya çıktıkları ve yayılım gösterdikleri göz önüne alındığında literatür bakımından da ülkemize oranla Batı'da çok daha fazla araştırmanın yapıldığı bir vakıdır.

Batı'da yapılan söz konusu araştırmalar arasında YDH'lere dair genel bilgiler sunan önemli eserlerden söz etmek mümkündür. Bunlar arasında incelemesini yapacağımız çalışmaya benzer nitelikte ansiklopedik bir mahiyet arz eden ve içerik bakımından da zengin birer kaynak olan Peter B. Clarke (ed.) *Encyclopedia of New Religious Movements*, Eileen Barker *New Religious Movements: A Practical Introduction* ve Lorne L. Dawson (ed.) *Cults and New Religious Movements: A Reader* isimli kitaplar yer almaktadır. Ülkemizdeki literatüre bakıldığında YDH'lerle ilgili genel bilgiler sunan

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Graduate Student, Trabzon University, Institute of Graduate Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences. Trabzon/Turkey (zehrabayraktar66@icloud.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8438-3963>

birkaç sınırlı kitabın yanı sıra yine spesifik olarak Satanizm, Moonculuk ve Mormonlar gibi bazı YDH'leri konu edinen çalışmalardan da söz etmek mümkündür. Genel nitelikli kitaplar arasında öne çıkan bazı hareketlerin temel inanç, ibadet ve uygulamaları konusunda bilgilerin sunulduğu Ali Rafet Özkan'ın *Kıyamet Tarikatları*, benzer içeriğe sahip Ali Köse'nin *Milenyum Tarikatları* ve yine YDH'lerin Türkiye'deki yansımalarına, tarihsel süreçlerine ve ülkemizdeki misyon faaliyetlerine ana hatlarıyla işaret ederek hazırlanmış olan Mehmet Aydın'ın *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Cereyanlar* isimli eserler sayılabilir. Moonculuk hakkında onun teolojik, siyasi ve ticari boyutlarına dair yazılmış olan Mustafa Bıyık'ın *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, Satanizm'in birçok yönüne işaret ederek hazırlanmış olan Ahmet Güç'ün *Satanizm: Şeytana Tapınmanın Yeni Adı* ve Mormonlar'ın tarihsel süreçleri ve doktrinlerine yönelik olarak yazılmış olan Mehmet Katar'ın *Mormonlar* isimli çalışması spesifik ve ele aldığı içerik bakımından kapsamlı olarak hazırlanmış çalışmalara örnek olarak zikredilebilir. Bunların yanı sıra YDH'lerin başlıca tartışma konusu yapılan özellikleri ve yönleri hakkında farklı boyutlarına dair hazırlanan makaleler ve sempozyumlarda sunulan bildiriler de söz konusudur. YDH'ler alanında ele alınan maddeler bakımından en kapsamlı ve en zengin içeriğe sahip çalışma olması ve daha önce hakkında ülkemizde hiçbir çalışma bulunmayan onlarca harekete dair bilgiler ihtiva etmesi tanıtımını yaptığımız *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*'ni ülkemizdeki çalışmalar arasında öne çıkarmaktadır.

Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi, bu alandaki boşluğu doldurmak ve alana katkı sağlamak gayesiyle hazırlanmıştır. Konunun uzmanı akademisyenler ile lisansüstü eğitim gören toplam 100 araştırmacının katkılarıyla derlenen kitapta 242 YDH hakkında bilgi verilmektedir.

YDH'ler hakkında her ne kadar farklı tanımlamalar ya da isimlendirmeler yapılmışsa da editörler bu kitapta objektif davranarak YDH'ler ismini tercih etmişlerdir. Kitap içerisinde daha çok yirminci yüzyılda ortaya çıkan YDH'ler konu edinilmekle birlikte on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan dikkat çekici bazı YDH'ler de çalışmaya dahil edilmiştir. Kitabın kapsamına dahil edilen YDH'lerin rastgele seçilmediği ve dünyanın genel bir panoramasını ortaya koyabilmek adına hemen her coğrafyada ortaya çıkan oluşumlara az ya da çok yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda YDH olmamalarına karşın bazı grupların ortaya çıkmasına rehberlik eden "Daimoku" ve "Ennegram" gibi bazı maddelerin de çalışmaya dahil edildiği belirtilmektedir.

Kitabın giriş bölümünde YDH'lere dair genel bilgiler verilmekte ve kitap içerisinde yer alan YDH'lerin karakterlerine ve temel özelliklerine yönelik sade bir çerçeve sunulmaktadır (ss. 11-15). Kitapta yer alan her bir YDH ve özellikleri sıralanırken belirli bir usul ve sıra takip edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda kitabın içeriğine dair bilgi verilirken her YDH hakkında öncelikle ismine, kurucusuna ve genel olarak tarihçesine vurgu yapılmakla birlikte, kutsal metinleri, inanç esasları, ritüelleri,

festivalleri, günümüzde mevcut üye sayıları ve eğer bulunuyorsa YDH'ler açısından anlamı taşıyan sembolleri ile ilgili bilgi verecek şekilde büyük bir titizlikle düzenlenmiştir. Bu anlamda her bir YDH ile okuyucuya olabildiğince içerik açısından orantılı, sistematik ve kapsamlı bir bilgi sunulmaya çalışılmıştır. Ancak bazı YDH'lerin üyeler haricinde dış dünyaya kapalı olması, içe dönük bir yapı arz etmesi dolayısıyla kaynak bakımından zengin bir literatür oluşturmaması gibi nedenlerden dolayı çalışmada sayfa sayıları açısından farklılıklar göze çarpmaktadır. Fakat yine de bunun eserin niteliğini gölgede bırakmayacağı düşüncesindeyiz.

Kitabın içerisinde yer alan her bir YDH'nin yazılış üslubuna baktığımızda ise içeriğe dahil edilen YDH'lerin isimlerinin çoğunun Türkçeleştirilerek aktarılmasına özen gösterildiği ifade edilmektedir. Ancak bazı YDH'lerin isimlerinin Türkçe'ye çevirme sırasında karşılaşılan güçlükler ya da bu YDH'lerin daha çok orijinal isimleri ile tanınmasından dolayı kitapta ilk geçtiği yerde Türkçe karşılıklarına değinilmekle birlikte sonrasında orijinal isimleri ile aktarıldığı belirtilmektedir. Ayrıca metin içerisinde yer alan yabancı kelime ve terimlerin Türkçe karşılıklarına da mümkün olduğunca yer verilmiş ve metnin anlaşılması okuyucu açısından kolaylaştırılmıştır.

YDH'ler alanında Türkiye'de yapılan çalışmalar incelendiğinde, dinler tarihi bölümünün yanı sıra din sosyolojisi, din psikolojisi gibi bölümlerde YDH'lere dair hem genel hem de spesifik bilgiler sunan tez, makale ve kitapların yer aldığı görülmektedir. Fakat yukarıda sözü edilen kaynakların YDH'lerin sayısı açısından daha dar kapsamlı olduğu dikkate alındığında incelemesini yaptığımız kitabın önemi daha da artmaktadır. Bu açıdan "Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi" isimli bu kitap önemli bir çalışma olmanın yanı sıra konuya dair yeni araştırmalara da kaynaklık teşkil edecek önemli bir referans kitabı olarak nitelendirilebilir.

Sonuç olarak "Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi" isimli bu çalışmanın ülkemizdeki önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Son derece akıcı ve anlaşılır bir dil ve üslubun kullanıldığı kitap, ayrıca yararlanılan kaynaklar bakımından da önemli bir referans kaynağı sayılabilir. YDH'ler yazılırken birinci el kaynakların kullanılmış olması ve her bir maddenin sonunda kaynakça kısmında YDH'lere dair resmi web sitelerinin sunulmuş olması da bu konu hakkında geniş ve detaylı bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde kitabın, YDH'ler konusunda araştırma yapmak isteyen öğrenci, araştırmacı ve akademisyenlere faydalı bir kılavuz niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.

Atf: Turan, Süleyman-Battal, Emine(ed.). "Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi". Değerlendiren: Zehra Bayraktar. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 398-400.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University
e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2021, 19: 403-407

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Doi: <https://doi.org/10.32950/rteuifd.912401>

Rümeysa Taşkın*

Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm’de Avatar İnanç*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kutlutürk, Cemil. *Avatar Belief in Hinduism*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Ülkemizde dinler tarihi disiplini içerisinde Hint alt kıtasında yer alan inançlar üzerine yapılan çalışmalar, alandaki diğer din ve geleneklere dair incelemelere nispetle sınırlı düzeyde ve az sayıdadır. Bu minvalde Ali İhsan Yitik’in *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi ve Hint Dinleri*, Fuat Aydın’ın *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, İsmail Taşpınar’ın *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, ile Korhan Kaya’nın *Hintlilerde Tanrı ve Hint Mitoloji Sözlüğü* gibi çalışmalara işaret edilebilir. Spesifik olarak Hinduizm’in inanç esasları, doktrinleri, kutsal metinleri, ritüelleri, tapınakları gibi doğası gereği daha derin incelemeler ve araştırmalar gerektiren konulara dair okuma yapmak isteyen okuyucu Türkçede hangi eserlere başvurabilir? Bu noktada Cemil Kutlutürk’ün *Hinduizm’de Avatar İnanç* adlı çalışmasının Hinduizm’de nasıl bir Tanrı tasavvurunun geliştirilip benimsendiğinin izlerini sürmek ve beklenen kurtarıcı düşüncesiyle yakından ilişkili olan avatar inancı hakkında bilgi edinmek isteyenler için değerli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eser, giriş kısmı da dahil dört bölümden oluşmaktadır. Kutlutürk, kitabın giriş kısmında eserin önemi ve kapsayıcılığını içeriğe de genel bir çerçeve çizmek suretiyle

* Arş. Gör. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fak., Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Research Asst., Recep Tayyip Erdogan University, Department of History of Religions, Rize/Turkey

(mirumeystataskn@outlook.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5139-2492>.

şu şekilde açıklamıştır: “*Avatar*, Tanrı'nın bazı amaçları gerçekleştirmek için insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişini ifade etmektedir. Bu terim aynı zamanda, Tanrı'nın aldığı bedensel formu da tanımlamaktadır. Kötülükleri yok etmek, iyiliği egemen kılmak, adaleti tesis etmek, zor duruma düşen Hindulara yardımcı olmak ve insanları doğru yola iletmek *avatar*ların geliş amaçlarından bazılarıdır. *Avatar*ların bir diğer önemli amacı ise ortaya çıkan bir takım iç ve dış tehlikelere karşı Hindu dinini korumaktır. Nitekim Hindu inancına göre Tanrı Vişnu , dini ve ahlaki bozulmalar vuku bulmaya başladığı anda yeryüzüne inmekte ve gerekli müdahaleleri yaparak evrensel düzeni ve Hindu dinini (dharma)yeniden tesis etmektedir. *Avatar*ların gerçekleştirdiği bu tür icraatlar, Hinduizm'in asırlardır ayakta kalmasını sağladığı gibi bedenleşme doktrininin Hindular nezdindeki değerini de artırmıştır. Doktrin bu derece önemli bir noktada olması da daha yakından incelenmesini ve araştırılmasını gerekli kılmaktadır.”

Genel bazda bakacak olursak Hinduizm, yazılı kaynakları ve son iki bin yılı içine alan ikonografik dokümanları vasıtasıyla hakkında bilgi sahibi olunan en eski metafizik disiplinlerden biridir. Bu bakımdan aslında Hinduizm, nesilden nesile aktarılacak asırlar boyunca hayatta kalan ve bugün bir milyara yakın mensubu olan dini bir sistemdir (s.29). Ve bu inanç sistemi içerisinde kilit doktrinlerden biri de avatar inancı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelime Sanskritçede “aşağı, aşağıya” anlamına gelen *ava* eki ile “karşıdan karşıya geçmek, ulaşmak, kurtarmak” anlamındaki *tri* fiilinin bir araya gelmesiyle oluşup başta Vişnu olmak üzere tanrıların veya metafizik varlıkların birtakım amaçları gerçekleştirmek için insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişlerini ifade etmektedir(s.37). Konuya teolojik açıdan bakıldığında ise büyük oranda bu inancın Tanrı Vişnu ve onun bedenleşmeleri ile ilişkilendirildiğini görürüz. Eserde de bu bakımdan ele alınmış olup değerlendirmeler yapılmış, detaylı atıflarla bilgiler verilmiştir. Ek olarak konuyla ilgili yerinde gözlem ve şifahi bilgilere de başvurulması, özellikle de Krişna avatarın yaşadığı yer kabul edilen Brindavan kasabasında “Yüce Tanrı Krişna'nın Mekânı” adlı tapınakta uzun bir süre kalınmış olması gibi açılar da düşünüldüğünde eserin önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

Eserin giriş kısmında okuyucuya Hinduizm'in teşekkül süreci ve genel hatlarına dair bilgiler verildikten sonra birinci bölümde avatar inancının kökeni, kapsam alanı ve önemi işlenmiştir. Bu bölümde ilk olarak konuyla ilgili temel eserlerin incelenmesi sonucu ortaya çıkan pek çok köken teorisi bulunduğu ifade edilerek bu teorilere dair

bilgiler verilir mukayeseler yapılmaktadır. Ardından, veriler incelendiğinde söz konusu inancın esas itibarıyla Hindu inancına ait olduğu yönünde ulaşılan kanaat dile getirilmektedir (s.48). Bölümün ikinci başlığında, ulaşılan veriler ışığında avatar inancının kapsamı incelenmekte ve geleneksel Hindu düşüncesinde zaman zaman diğer tanrılara ait avatarlardan söz edilmekle birlikte bu doktrin ile ilişkilendirilen tanrının Vişnu olduğu ifade edilmektedir. Ardından Vişnu bağlamında şu ifadeler yer verilmektedir: “dini metinlerde *avatar*ların sayısı, türleri ve özellikleri ile hakkında çeşitli açıklamalarda bulunulur. *Avatar*ların sayısı ile ilgili metinlerde birbirinden farklı bilgiler yer almakla birlikte Hinduizm’de geleneksel olarak on bedenleşmenin (dasavatar) daha çok kabul gördüğü vakiadır.” (s.63). İlerleyen bölümlerde bu on avatari detaylı bir şekilde açıklamak üzere Kutlutürk, bu başlığı sınırlı tutup bölümün son başlığına geçmiştir. Burada hem önceki bilgileri toparlayıcı hem de düzenleyici mahiyette avatar inancının önemi incelenmiştir. Bu doktrin daha önce de bahsettiğimiz gibi üstlendiği pek çok ve önemli işlev sebebiyle Hinduizm’in temel dini konularıyla doğrudan ilişkilidir. Örneğin Tanrı aslında bir açıdan avatar yoluyla herkesin kolayca kendisini idrak edebileceği bir forma bürünmüştür ve bu anlamda ulaşılmaz olmaktan, idrak edilemezlikten arınmış halde iman konusu olmuştur. Kutlutürk’ün de ifadesiyle: “Hem *avatar*lara yüklenen anlam ve misyon hem de *avatar*ların ortaya çıkış amaçları ve gerçekleştirdikleri icraatlar, bu inancın Hindular nezdindeki değeri ve önemini artırmıştır.”(s.73).

İkinci bölüm daha önce yüzeysel olarak işaret edilmekle yetinilen bilgiler detaylandırılmak üzere planlanmıştır. Tanrı Vişnu etrafında çevrelenen avatar inancı içerisinde Vişnu’nun yeri, önemi ve Hindu toplumunda öne çıkan Vişnu avaturları ele alınmıştır. Hinduizm, tanrılarının sayıca çokluğuyla hatıra gelen bir gelenektir. Ancak konu avatar inancı olduğu vakit öğretinin daha ziyade Vişnu etrafında şekillendiğini, avaturların kaynağı olarak Vişnu’nun kabul edildiğini görmekteyiz. “Zaman içerisinde Vişnu algısında meydana gelen değişimler, onun *avatar* doktrini ile ilişkilendirilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu sürecin doğru değerlendirilebilmesi için Hinduizm’in kutsal metinlerinde yer alan Vişnu ile ilgili bilgilerin kronolojik olarak incelenmesi önem arz etmektedir.”(s.93). Bu amaçla eserde vedalar dönemi ile başlanıp sırasıyla destanlar ve puranalar dönemi metinlerine göndermeler yapılarak Vişnu- avatar ilişkisinin izi sürülmüştür. Bölümün ikinci başlığı içerisinde Sanskritçede “on” anlamına gelen *das* sözcüğü ile “yeryüzüne inerek beden alma” anlamına gelen *avatar* kelimesinden oluşan *dasavatar* terimi -Vişnu’nun öne çıkan on bedenleşmesini belirtmek için kullanılır- ilgili

metinlere de atıflar yapılarak açıklanmıştır. Kısaca zikredecek olursak bu on avatar sırasıyla; Balık, Kaplumbağa, Yaban Domuzu, Aslan-İnsan, Cüce, Baltalı Rama, Rama, Krişna, Buda ve Kalki'dir.

Hinduizm incelenirken tarihsel gelişimi Klasik, Orta Çağ ve Modern dönem olmak üzere üç ana safhada ele alınmaktadır. Eserin üçüncü ve son bölümünde Ortaçağ ve Modern Hinduizm döneminde avatar inancının gelişim süreci mercek altına alınmıştır. Ortaçağ Hinduizmi, dokuzuncu yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar geçen süreyi ifade etmektedir. Kutlutürk'ün de ifadesiyle: " Ortaçağ döneminde Hindu dini düşüncesini şekillendiren önemli unsurlardan biri *avatar* doktrini olmuştur. Hinduizm çatısı altında ortaya çıkan dini ve felsefi akımların hemen hepsi kendi görüşleri çerçevesinde bu doktrini ele almıştır. Bazı durumlarda klasik anlamdaki *avatar* inancı korunmuş bazen de yeni yorumlar ve bakış açıları gündeme gelmiştir." (s.153). Modern dönem Hinduizm ise on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar olan süreyi kapsar. Yine bu dönemin önde gelen düşünürleri de yaptıkları çalışmalarla ve ortaya koydukları düşüncelerle Hindu dini yapısının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır (s.181).

Esere bu genel bakışın ardından şunu söyleyebiliriz ki avatar doktrini, Hindu dini geleneğinde klasik dönemden günümüze kadar etkinliğini ve önemini korumuştur. Doktrine yüklenen anlam çeşitli gelişme ve süreçlerle bağlantılı olarak değişse de neticede merkezde kalmaya ve Hinduların zihin dünyalarında iz bırakmaya devam etmiştir. Bu sebeple de avatar doktrinini anlamak, anlamlandırmak; bu konuda bilimsel çalışmalarda bulunmak pek çok açıdan önem arz etmektedir. Öğretiyi önemli kılan bazı noktalara burada işaret edilebilir. Örneğin tarihi süreç içinde Hint coğrafyasında ortaya çıkan farklı inanç ve kültürlerin, avatar inancı sayesinde Hinduizm çatısı altında tutulmuş olduğu bilinen bir gerçektir. Yine avatar inancının Hare Krişna ve Sathya Sai Baba Hareketi gibi Hinduizm kökenli bazı modern oluşumların gelişiminde de önemli role sahip olduğu da görülmektedir. Kutlutürk'ün işaret ettiği, doktrini önemli kılan önemli ve dikkat çekici bir husus da bu inançla ilişkili bazı anlatıların ve vakıaların diğer dini geleneklerde de belli ölçüde mevcut olmasıdır. Kutlutürk bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Örneğin balık *avatari* hikâyesinde anlatılan tufan efsanesi, Yahudi ve İslam geleneğindeki Nuh Tufanı kıssasını çağrıştırır ve bazı yönlerden benzerlikler gösterir."(s.13). Yazarın bu son hususun müstakil çalışmalar gerektiren bir konu olduğuna atıfta bulunması, yeni araştırmalara kapı aralaması açısından kıymetli bir katkı

sunmaktadır. Ek olarak; tapınaklarda görev yapan din adamlarından bilgiler alınması, Hintçe ve İngilizce tercümelemlerle mukayese de edilerek temel kaynakların dili olan Sanskritçe orijinallerine müracaat edilmesi gibi çalışmalar eseri özel kılan noktalar arasında zikredilebilir.

Ülkemizdeki literatür tarandığında Hinduizm, Budizm, Uzak doğu ve Doğu dinleri noktasında yapılan çalışmaların son dönemlerde artmakta olduğu bilinmektedir. Bu anlamda Kutlutürk'ün Hinduizm özelinde avatar inancı üzerine yapmış olduğu bu kapsamlı araştırması, ülkemizdeki Hint dinleri ile ilgili literatürü farklı bir aşamaya taşıyarak çeşitlilik kazanmasını sağlayan örnek çalışmalardan biridir. Ayrıca eserin alan dışı veya alan ile meşgul olan araştırmacıyı başka çalışmalara, okumalara ve incelemelere sevk edeceği de muhakkaktır. Bu bakımdan konuya dair önemli bir yere sahip olan bu çalışmanın yol gösterici bir eser olacağını ifade edebiliriz.*

Atıf: Turan, Kutlutürk, Cemil. "Hinduizm'de Avatar İnancı". Değerlendiren: Rümeyssa Taşkın. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 401-405.

*Kutlutürk, Cemil. "Hinduizm'de Avatar İnancı". Değerlendiren: Rümeyssa Taşkın.